





OEUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON.

TOME III.

LILLE. — IMPRIMERIE DE L. LEFORT.

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

TOME TROISIÈME.



PARIS,

MÉQUIGNON JUNIOR ET J. LEROUX, Rue des Grands-Augustins, 9.
GAUME FRÈRES, LIBRAIRES, Rue Cassette, 4.

LILLE. L. LEFORT, IMPRIMEUR-LIBRAIRE

BESANÇON. OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

—

1848.

ŒUVRES DE FÉNELON.

RÉPONSE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A L'ÉCRIT

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

INTITULÉ RELATION SUR LE QUIÉTISME.

AVERTISSEMENT.

I. Avant que d'éclaircir à fond l'histoire de madame Guyon, dont on m'accuse sans fondement de ne condamner pas les livres, je ne demande au lecteur qu'un moment de patience pour lui faire remarquer quel étoit l'état de notre dispute, quand M. de Meaux a passé de la doctrine aux faits. J'ai prouvé à ce prélat, dans ma *Réponse à la Déclaration* et dans mes dernières *Lettres*, qu'il avoit altéré mes principaux passages pour m'imputer des sentiments impies; et il n'a vérifié aucun de ces passages suivant ses citations. J'ai montré des paralogismes manifestes qu'il a employés pour me mettre des blasphèmes dans la bouche, et il n'y répond rien. Je l'ai pressé, mais inutilement, de répondre sur des questions essentielles à la religion, et décisives pour mon système. Il s'agit de savoir si Dieu avant ses promesses gratuites a été libre, ou non, de nous donner la béatitude surnaturelle. Cette béatitude est-elle une vraie grâce, ou une dette sous le nom de grâce? Si Dieu ne l'eût pas donnée, n'auroit-il point été aimable pour sa créature? auroit-il perdu ses droits? Un don gratuit et accordé par surérogation peut-il être *la raison d'aimer* sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable? Peut-on dire que cette béatitude, qui ne nous étoit pas due, soit, autant dans les actes de la charité que dans ceux de l'espérance, la seule raison d'aimer? Ne doit-on pas aimer Dieu d'un amour indépendant d'un don qu'il étoit libre de ne nous accorder jamais? Peut-on dire que saint Paul, Moïse, et tant d'autres saints après eux, ont extravagué contre l'essence de l'amour même, lorsqu'ils ont supposé cet état où la béatitude surnaturelle ne nous auroit pas été donnée, et qu'ils ont voulu aimer Dieu indépendamment de ce don? Est-il possible que tous ces saints aient mis le comble de la perfection dans un amour chimérique, contraire à l'esprit de l'amour même, et qui est la source empoisonnée du quiétisme? La réponse de ce prélat est que j'éblouis le lecteur par *une métaphysique* outrée, qui le *jette dans des pays inconnus*[1].

II. Je faisois encore cette question. Les justes imparfaits, que les Pères nomment mercenaires, sont-ils, comme M. de Meaux le fait entendre[2], moins *touchés de Dieu récompense incréée*, que d'une béatitude fabuleuse *hors en quelque façon de lui*, qu'ils ne pourroient regarder sérieusement sans démentir leur foi? Enfin je demandois sans relache à ce prélat, s'il nie tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse; et si la mercenarité ou

[1] *Relat. sur le Quiét.* VI[e] sect., n. 8, t. XXIX, p. 613. — [2] *I[er] Ecrit*, n. 4 et 6, t. XXVIII, p. 504, 507. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 603, 662 et 663.

intérêt propre des justes imparfaits, que les Pères excluent de la vie la plus parfaite, ne peut pas être souvent une imperfection, sans être un vice ? A toutes ces questions nulle réponse précise. Ce prélat veut que je lui réponde sur les moindres circonstances de l'histoire de madame Guyon, comme un criminel sur la sellette répondroit à son juge. Mais quand je le presse de me répondre sur des dogmes fondamentaux de la religion, il se plaint de mes questions, et ne veut point s'expliquer. Ce n'est point que ces questions lui aient échappé. Au contraire il les rapporte presque toutes, et prend soin de n'en résoudre aucune. Ce prélat, qui souffre si impatiemment qu'on le croie en demeure sur les moindres difficultés, pousse jusqu'au bout un profond silence sur des choses si capitales. Il ne répond jamais ni oui ni non sur mes demandes précises.

III. L'embarras de M. de Meaux étoit encore redoublé par les réponses des deux prélats unis avec lui. Il rejette l'amour naturel, délibéré, innocent, et distingué des vertus surnaturelles sans être vicieux. Mais M. l'archevêque de Paris reconnoît que cet amour, sans être élevé à l'ordre surnaturel, peut être quelquefois innocent, quoiqu'il *arrive presque toujours*, selon lui[1], *que la concupiscence le dérègle*. M. de Meaux veut que l'opinion de l'amour indépendant du motif de la béatitude soit la source du quiétisme. Il dit que *c'est en cela qu'est mon erreur*, que c'est *le point décisif, le point qui renferme la décision du tout*, et que c'est par cette doctrine que je me *perds*[2]. Mais M. l'évêque de Chartres, qui vient à son secours contre moi, se tourne en ce point pour moi contre lui, et déclare que cette doctrine est celle qu'il a *soutenue* dans ses thèses[3].

M. de Meaux veut que l'oraison passive, qu'on ne peut nier *sans une insigne témérité*, soit une ligature réelle et absolue des puissances de l'ame pour tous les actes *sensibles, discursifs et autres*[4]. Mais M. l'archevêque de Paris n'admet pas cette définition, et veut seulement que les puissances *paroissent liées*, et soient *comme liées dans ces temps-là*[5].

IV. Dans cet embarras l'histoire de madame Guyon paroît à M. de Meaux un spectacle propre à faire oublier tout-à-coup tant de mécomptes sur la doctrine. Il dit que « l'erreur » s'aveugle elle-même jusqu'au point de le » forcer à déclarer tout, quand, non con» tente de paroître vouloir triompher, elle in» sulte[1]. »

V. Qui est-ce qui *le force à déclarer tout?* J'ai toujours borné la dispute aux points dogmatiques, et malgré mon innocence, j'ai toujours craint des contestations de faits, qui ne peuvent arriver entre des évêques sans un scandale irremédiable. Mais enfin, si mon livre est plein, comme il l'a dit cent fois, des plus extravagantes contradictions et des erreurs les plus monstrueuses, pourquoi mettre le comble au plus affreux de tous les scandales, et révéler aux yeux des libertins et des hérétiques ce qu'il appelle *un malheureux mystère*,..... *un prodige de séduction*[2]*?* Pourquoi sortir du livre, si le texte suffisoit pour le faire censurer? « Si » elles voient maintenant le jour, dit-il[3] en par» lant de mes lettres secrètes, c'est au moins » à l'extrémité, lorsqu'on me force à parler, » et toujours plus tôt que je ne voudrois. »

VI. Qui est-ce qui l'y *force?* où est cette *extrémité?* Qu'ai-je fait que défendre le texte de mon livre depuis un an et demi, en le soumettant au Pape ? Que s'il falloit, pour la sûreté de l'Eglise, qu'outre la censure du livre, on révélât encore ce *malheureux mystère*, pourquoi l'a-t-il si long-temps caché? Pourquoi ne le révèle-t-il qu'après s'être rendu si suspect dans son témoignage par tant de passages manifestement altérés, par tant d'imputations terribles et visiblement outrées, par une prévention extrême contre la définition de la charité reconnue de toutes les écoles, enfin par son silence poussé jusqu'au bout sur tant de questions décisives? Tandis qu'il ne s'agissoit que du péril de l'Eglise, il ne faisoit aucun scrupule de taire le *malheureux mystère*. Mais dès qu'il en a besoin pour se débarrasser sur la dispute dogmatique, cette dispute le *force à l'extrémité* à publier mes lettres secrètes; elle le réveille, et le presse plus que le péril de l'Eglise même. C'est en *triomphant*, et en lui *insultant*, que je le *force à révéler..... le prodige de séduction*, et à montrer qu'en nos jours une *Priscille* a trouvé un *Montan*[4].

VII. Mais est-il juste de croire qu'il parle sans prévention sur des choses secrètes, et qu'il

[1] *Rép. de M. de Paris aux quatre Lettres*, t. II, p. 536. — [2] *Rép. de M. de Meaux aux quatre Lettres, etc.*, n. 14, 19, 26 ; t. XXIX, p. 49, 61, 87 ; et t. IX, p. 453 et 460, édit. de 1845 en 12 vol — [3] *Lettre past.* n. 6, voyez ci-après. — [4] *Etat d'orais.* liv. VII, n. 14 ; t. XXVII, p. 272 ; et t. IX, p. 150, édit. de 1845. — [5] *Réponse de M. de Paris aux quatre Lettres*, tome II.

[1] *Relat.* XI[e] sect. n. 8, t. XXIX, p. 648. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* III[e] sect. n. 15 ; p. 561. — [4] *Ibid.* XI[e] sect. n. 8, p. 649. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 613, 614 et 589.

n'allègue que quand il manque de preuves pour les publiques? Avant que d'être reçu à alléguer des faits secrets, il doit commencer par vérifier toutes les citations de mon texte que je soutiens, dans mes réponses, qu'il a altérées. Encore une fois, si le texte de mon livre est censurable, pourquoi ne s'y renferme-t-il pas? pourquoi a-t-il recours à tant de faits étrangers, odieux, et que nul point d'honneur ne doit faire révéler par un évêque contre son confrère, supposé même qu'ils soient véritables? Quelque tort que je puisse avoir de *triompher* et d'*insulter*, M. de Meaux devroit être plus sensible au scandale qu'au succès de la dispute, et à l'honneur du caractère commun entre nous, qu'à tout ce qui lui est personnel. Si au contraire le texte de mon livre ne contient pas les erreurs qu'il y veut trouver, pourquoi a-t-il rejeté toute proposition de l'expliquer? Pourquoi attaque-il enfin ma personne pour flétrir le livre par l'auteur, craignant de ne pouvoir flétrir l'auteur par le livre? S'il se croyoit obligé en conscience à me dénoncer à l'Eglise comme un fanatique, comme un second Molinos, comme le *Montan* d'une nouvelle *Priscille*, il falloit commencer par là. Au lieu de combattre l'amour de pure bienveillance autorisé par toutes les écoles; au lieu de rejeter tout milieu entre les vertus surnaturelles et l'amour vicieux; au lieu de faire extravaguer contre l'essence de l'amour saint Paul, Moïse, et *tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*[1]; au lieu de faire désirer aux justes mercenaires un paradis fabuleux qui dément leur foi; au lieu de mettre la cause de l'Eglise en péril, en la défendant par tant d'excès visibles, il falloit dire que mon livre étoit susceptible d'un bon sens; mais qu'il savoit que j'étois hypocrite et fanatique depuis plusieurs années, et que sous des expressions artificieuses je cachois tout le venin de Molinos. Tout au contraire, ce prélat n'attaque ma personne que quand il est dans l'impuissance de répondre sur la doctrine. Telle est *l'extrémité qui le force à parler*. Alors il publie sur les toits ce qu'il ne disoit qu'à l'oreille. Alors il a recours à tout ce qui est le plus odieux dans la société humaine. Le secret des lettres missives, qui dans les choses d'une confiance si religieuse et si intime, est le plus sacré après celui de la confession, n'a plus rien d'inviolable pour lui. Il produit mes lettres à Rome, il les fait imprimer pour tourner à ma diffamation les gages de la confiance sans borne que j'ai eue en lui. Mais on verra qu'il fait inutilement ce qu'il n'est jamais permis de faire contre son prochain. Voilà pour ainsi dire le point de vue, d'où le lecteur doit regarder cette nouvelle accusation.

VIII. Pour traiter tous ces faits avec ordre et exactitude, je vais les réduire à sept chefs principaux, savoir : 1° l'estime que j'ai eue pour madame Guyon; 2° la défense que M. de Meaux m'accuse d'avoir fait de ses livres dans mes manuscrits; 3° la signature des Articles d'Issy; 4° mon sacre; 5° le refus de mon approbation pour le livre de M. de Meaux; 6° l'impression du mien; 7° ce qui est arrivé depuis cette impression.

[1] *Instruction sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 4; t. XXVII, p. 357; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 178.

RÉPONSE

A L'ÉCRIT INTITULÉ

RELATION SUR LE QUIÉTISME.

CHAPITRE I.

De l'estime que j'ai eue pour madame Guyon.

I. Je la connus au commencement de l'année 1689, quelque temps après qu'elle fut sortie du monastère de la Visitation de la rue Saint-Antoine, et quelques mois avant que j'allasse à la Cour. J'étois alors prévenu contre elle sur ce que j'avois ouï dire de ses voyages. Voici ce qui contribua à effacer mes impressions. Je lus une lettre de feu M. de Genève, datée du 29 juin 1683, où sont ces paroles sur cette personne. « Elle donne un tour à ma disposition à son » égard, qui est sans fondement. Je l'estime » infiniment, et par dessus le père de Lacom» be : mais je ne puis approuver qu'elle veuille » rendre son esprit universel, et qu'elle veuille » l'introduire dans tous nos monastères, au » préjudice de celui de leurs instituts. Cela » divise et brouille les communautés les plus » saintes. Je n'ai que ce grief contre elle. A » cela près, je l'estime et je l'honore au-delà » de l'imaginable. » Je voyois que le seul *grief* de ce prélat étoit le zèle indiscret d'une femme qui vouloit trop communiquer ce qu'elle croyoit bon, et qu'*à cela près il l'estimoit infiniment, et l'honoroit au-delà de l'imaginable*.

Quoique ce prélat ait défendu, l'an 1668, les livres de madame Guyon, il paroît néanmoins avoir persisté, jusqu'au 8 février de l'an 1695, à estimer la vertu de cette personne. Voici les paroles d'une lettre de lui datée de ce jour-là :

M.....

« Quand j'ai reçu votre lettre du dernier » jour de l'année 1694, j'en avois déjà anti- » cipé la réponse par une lettre que j'ai confiée » à M. B., docteur de Sorbonne. Je vous avoue » que j'ai de la peine de prendre le sens de la » vôtre, parce que vous y paroissez préoccupé » de certaines idées qui n'ont rien de commun » avec la situation où je me trouve à votre » égard. On vous a fait une injustice si on vous » a imputé d'être venu dans ce pays pour y » prendre des armes contre la dame que vous » me nommez. C'est à quoi nous n'avons songé » ni vous ni moi. Dieu le sait, et les hommes » le connoîtront un jour. Je ne vous ai jamais » ouï parler d'elle *qu'avec beaucoup d'estime et* » *de respect, et ma mémoire ni ma conscience* » *ne me reprochent pas d'en avoir jamais parlé* » *autrement*. Si elle a eu quelques chagrins à » Paris, elle ne les doit imputer qu'aux liai- » sons qu'elle a eues au père Lacombe, avant » même que j'eusse le bien de la connoître. » Et l'on ajoute qu'elle s'est fait des affaires » par des communications et des conférences » qu'elle a eues dans Paris avec quelques per- » sonnes du parti du quiétisme outré. Quelque » éloignement que je lui aie toujours témoigné » d'avoir pour cette doctrine et pour les livres » du père Lacombe, *j'ai toujours parlé de la* » *piété et des mœurs de cette dame avec éloge.* » *Voilà en peu de mots les véritables sentimens* » *où j'ai toujours été à son égard*, et qui vous » doivent faire connoître dans quelles disposi- » tions je suis pour tout ce qui peut vous inté- » resser. etc. »

On voit que ce prélat, malgré tout ce qu'il blâmoit fortement dans la conduite de cette personne, sur des choses qu'il regardoit sans doute comme des indiscrétions, n'en parloit jusqu'en ce temps-là, qu'avec *estime*, *respect*, *éloges* pour *sa piété* et pour *ses mœurs ;* que c'étoient ses *véritables sentimens*, et que *sa conscience* lui eût fait des *reproches*, s'il en eût *jamais parlé autrement*.

Je ne rapporte point ces lettres pour justifier madame Guyon. Ce n'est pas elle ; c'est moi seul que je veux justifier de l'avoir estimée. J'ai les lettres originales de feu M. l'évêque de Genève, et je ne les ai jamais montrées à personne, tant je suis éloigné de vouloir défendre cette personne. Si ce prélat a pu être trompé innocemment, pourquoi ne puis-je pas l'avoir été après lui et sur son témoignage ?

II. M. de Meaux dira peut-être que le témoignage de feu M. de Genève ne doit décider de rien, parce qu'il n'avoit pas vu la *Vie* de madame Guyon et ses autres écrits fanatiques. Et bien, citons à M. de Meaux un témoin qui ait lu et examiné à fond tous les manuscrits de madame Guyon ; ce témoin ne doit pas lui être suspect puisque je n'en veux point d'autre que lui-même. Il l'a gardé six mois dans le monastère de la Visitation de Meaux, supposant, comme on le va voir, qu'elle m'avoit ébloui. Il connoissoit alors non-seulement ses livres imprimés, mais encore tous ses manuscrits, où il assure qu'elle a dévoilé tout son fanatisme. Il devoit donc se défier d'elle plus que tous ceux qui l'avoient vue jusqu'alors. Supposé que j'eusse été trompé, il ne lui étoit pas permis de l'être. Ma séduction, dont il étoit si étonné, devoit être un grand préservatif pour lui. Voici néanmoins ce qu'il fit, quand elle fut dans son diocèse : Il lui continua dès le premier jour l'usage des sacremens, sans lui faire rétracter ni avouer aucune erreur. Dans la suite, après avoir lu tous les manuscrits et examiné soigneusement la personne, il lui dicta un acte de soumission sur les trente-quatre Articles, daté du 15 avril 1695, où, après avoir condamné toutes les erreurs qu'on lui imputoit, il lui fit ajouter ces paroles : « Je déclare néanmoins » avec tout respect, et sans préjudice de la pré- » sente soumission et déclaration, que je n'ai » jamais eu intention de rien avancer qui fût » contraire à l'esprit de l'Eglise catholique, » apostolique et romaine, à laquelle j'ai tou- » jours été et serai toujours soumise, Dieu » aidant, jusqu'au dernier soupir de ma vie : » ce que je ne dis pas, pour me chercher une » excuse ; mais dans l'obligation où je crois être » de déclarer en simplicité mes intentions. » Par cet acte, que M. de Meaux n'a pas jugé à propos de rapporter, il justifie les intentions de la personne, puisqu'il lui dicte des paroles pour les justifier, et que ces paroles dictées par lui sont le fondement sur lequel il vouloit lui donner une attestation.

M. de Meaux lui dicta encore ces paroles, dans sa souscription à l'*Ordonnance*, où il censuroit les livres de cette personne : « *Je n'ai eu* » *aucune des erreurs expliquées dans ladite let-* » *tre pastorale ; ayant toujours eu intention*

» *d'écrire dans un sens très-catholique, ne com-» prenant pas alors qu'on en pût donner un au-» tre.* Je suis dans la dernière douleur que mon » ignorance et le peu de connoissance des ter-» mes m'en ait fait mettre de condamnables. »

Il faut toujours se souvenir que ce n'est pas elle que M. de Meaux laisse parler comme elle veut. C'est lui qui exige d'elle un acte solennel de soumission, qui doit servir de fondement pour assurer l'Eglise de la sincérité de cette personne. C'est lui qui choisit tous les termes; c'est lui qui lui fait dire *qu'elle n'a eu aucune des erreurs* en question, et qu'elle *ne comprenoit pas même* qu'on *pût donner* à ses paroles d'autre *sens* que le sens catholique qui étoit le sien. Enfin il lui fait dire, dans ces actes si sérieux, et qui doivent être si religieusement véritables, qu'elle déclare n'avoir *eu aucune des erreurs, etc.*, non pour se *chercher une vaine excuse, mais dans l'obligation où elle croit être de déclarer en simplicité ses intentions.* Voilà ce que M. de Meaux, après avoir vu tous les manuscrits, tels que la *Vie* de madame Guyon, *les Torrens*, et son *Explication de l'Apocalypse*, dicta à cette personne comme un témoignage qu'elle se devoit en conscience à elle-même pour justifier *ses intentions*, c'est-à-dire le sens dans lequel elle avoit entendu ses ouvrages en les composant.

III. C'est sur ces déclarations de *ses intentions*, faites devant Dieu et dictées par ce prélat qu'il lui donna l'attestation suivante :

« Nous, évêque de Meaux, certifions à tous » qu'il appartiendra, qu'au moyen des décla-» rations et soumissions de madame Guyon, » que nous avons par-devers nous souscrites » de sa main, et des défenses par elle acceptées » avec soumission, d'écrire, enseigner, dog-» matiser dans l'Eglise, ou de répandre ses » livres imprimés ou manuscrits, ou de con-» duire les ames dans les voies de l'oraison ou » autrement; ensemble du bon témoignage » qu'on nous en a rendu depuis six mois qu'elle » est dans notre diocèse et dans le monastère » de Sainte-Marie, nous sommes demeurés » satisfaits de sa conduite, et lui avons continué » la participation des saints sacremens dans » laquelle nous l'avons trouvée; déclarant en » outre que nous ne l'avons trouvée impliquée » en aucune sorte dans les abominations de » Molinos, ou autres condamnés ailleurs, et » n'avons entendu la comprendre dans la men-» tion qui en a par nous été faite dans notre » ordonnance du 6 avril 1695. Donné à Meaux, » le 1er juillet 1695. » Signé J. Bénigne, *évêque de Meaux*; et plus bas, *par Monseigneur*, Ledieu.

IV. M. l'archevêque de Paris a suivi la même conduite à l'égard de cette personne. Il lui a continué l'usage des sacremens, sans exiger d'elle l'aveu d'avoir cru aucune des erreurs que M. de Meaux prétend, dans son livre, qu'elle a voulu évidemment enseigner dans les siens par un système toujours clairement soutenu. Bien plus, ce prélat fit faire à cette personne, le 28 août 1696, un acte de soumission où il la fit parler ainsi : « Au reste, quoique je sois » très-éloignée de vouloir m'excuser, et qu'au » contraire je veuille porter toute la confusion » des condamnations qu'on jugera nécessaires » pour assurer la pureté de la foi, *je dois néan-» moins, devant Dieu et devant les hommes, ce » témoignage à la vérité, que je n'ai jamais » prétendu insinuer par aucune de ces expres-» sions aucune des erreurs qu'elles contiennent. » Je n'ai jamais compris que personne se fût mis » ces mauvais sens dans l'esprit; et si on m'en » eût avertie, j'aurois mieux aimé mourir que » de m'exposer à donner aucun ombrage là-des-» sus, etc.* »

V. Voilà le témoignage que M. l'archevêque de Paris lui fait dire qu'elle se doit en conscience à elle-même, sur la pureté de sa foi, et sur le sens catholique qu'elle a toujours voulu donner à ses livres, quoiqu'elle se soit mal expliquée en ignorant la valeur des termes. C'est sur cette soumission qu'il l'a jugée digne des sacremens. Donc il a cru qu'elle pouvoit et qu'elle devoit même déclarer, qu'elle n'avoit *jamais prétendu insinuer par aucune de ces expressions aucune des erreurs que* les expressions *de ses livres contiennent.* Il faut que M. l'archevêque de Paris ait cru qu'elle parloit ainsi avec sincérité, puisqu'il lui a fait dire ces choses *devant Dieu et devant les hommes.* S'il avoit été persuadé alors qu'elle avoit voulu évidemment établir dans tout son livre un système qui porte pour ainsi dire le blasphème écrit sur le front, auroit-il voulu la faire mentir au Saint-Esprit à la face de toute l'Eglise? Ne puis-je pas avoir estimé la piété et excusé innocemment *les intentions* de cette personne, sans contredire jamais ceux qui la blâmoient, puisque M. de Meaux les a excusées jusqu'en l'an 1695, et que M. l'archevêque de Paris les a excusées jusqu'en l'an 1696, par des actes solennels, où ils agissoient comme juges? Mon estime pour madame Guyon se trouve donc justifiée par ceux-là mêmes qui me la reprochent. Je vois marcher devant moi les lettres de feu M. de Genève,

qui l'avoit connue dans son diocèse. Je vois marcher après moi l'attestation de M. de Meaux, avec les soumissions que M. l'archevêque de Paris et lui ont dictées à cette personne. Cette date est décisive pour prouver que j'ai pu être trompé innocemment après le premier prélat, et avant les deux derniers, qui, venant après moi dans l'intention de me redresser et dans des circonstances si délicates, ont dû être infiniment plus précautionnés. Cette personne, il est vrai, me parut fort pieuse. Je l'estimai beaucoup; je la crus fort expérimentée et éclairée sur les voies intérieures, quoiqu'elle fût très-ignorante. Je crus apprendre plus sur la pratique de ces voies en examinant avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire en consultant des personnes fort savantes, mais sans expérience pour la pratique.

On peut apprendre tous les jours en étudiant les voies de Dieu sur les ignorans expérimentés. N'auroit-on pas pu apprendre pour la pratique en conversant par exemple avec le bon frère Laurent? Voilà ce que je puis avoir dit à M. l'archevêque de Paris et à M. de Meaux en présence de M. Tronson. Je ne désavouerai jamais ce que j'ai dit, et j'aimerais mieux ne me justifier jamais, que de recourir au moindre déguisement. On verra dans le mémoire produit par M. de Meaux, que j'ai seulement *laissé estimer* madame Guyon *par des personnes qui avoient confiance en moi;* mais je ne l'ai fait connoître à personne.

VI. Pour ses livres, je n'en connois que deux qui sont imprimés. Ce sont les deux seuls que M. de Meaux, conduisant sa plume, lui a fait reconnoître comme siens dans son acte de soumission. Encore même n'avois-je jamais examiné ces livres dans une certaine rigueur théologique, et je ne croyois pas en avoir besoin. Si c'est une faute que d'avoir négligé cet examen rigoureux du texte, je la confesse sans peine. J'avoue que je ne songeois qu'à bien connoître les sentimens de la personne, sans m'appliquer aux livres. Je supposois, comme il faut nécessairement que MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Meaux l'aient supposé, en dressant les actes de soumission ci-dessus rapportés, qu'on pouvoit excuser une femme ignorante sur des expressions irrégulières et contraires à sa pensée, pourvu qu'on fût bien assuré de sa sincérité. De là vient que j'ai parlé ainsi dans le mémoire que l'on a produit contre moi [1] : « Je » n'ai pu ni dû ignorer ses écrits. Quoique je » ne les aie pas examinés tous à fond dans le » temps, du moins j'en ai su assez pour devoir » me défier d'elle, et pour l'examiner en toute » rigueur... Je l'ai obligée à m'expliquer la » valeur de chacun des termes de ce langage » mystique dont elle se servoit dans ses écrits. » Ainsi je l'excusois sur ses livres par ses intentions, sans vouloir néanmoins approuver les livres. Quoique je les eusse lus assez négligemment, ils m'avoient paru fort éloignés d'être corrects.

Pour l'examen rigoureux de ces deux ouvrages par rapport au public, c'étoit son évêque qui devoit y veiller. N'étant que prêtre, je croyois assez faire en tâchant de connoître à *fond* ses vrais *sentimens*. Je crus les connoître : il me parut que je voyois en elle ces marques d'ingénuité, après lesquelles les personnes droites ont tant de peine à se défier de la dissimulation d'autrui.

M. de Meaux assure du ton le plus affirmatif, que j'ai donné ces livres *à tant de gens* [1]. Mais si je les ai donnés *à tant de gens*, il n'aura pas de peine à les nommer. Qu'il le fasse donc, s'il lui plaît, ou qu'il reconnoisse combien on l'a mal instruit sur ce fait.

VII. Pour les manuscrits de madame Guyon, elle voulut me les donner tous. Elle m'en mit même quelqu'un entre les mains. Mais les occupations que j'avois alors pour les études des princes, et ma santé, alors très-languissante, m'empêchèrent de les lire. Je comptois pleinement sur la sincérité de la personne; et sans me mettre beaucoup en peine de ces manuscrits, que je croyois tout-à-fait inconnus, je supposois qu'ils ne contenoient que la même spiritualité que madame Guyon m'avoit expliquée à fond de vive voix.

VIII. Quand je proteste devant Dieu que je n'ai point lu ces manuscrits, le lecteur équitable ne doit soupçonner aucun artifice dans cette protestation; car je la fais sans avoir aucun besoin de la faire pour m'excuser. En voici deux raisons bien claires. La première est que je condamne et que j'ai toujours condamné les visions qu'on rapporte. On ne peut donc me soupçonner de dire que je ne les ai pas lues, pour éviter de les condamner. La seconde raison est que si j'avois lu ces manuscrits, je n'aurois qu'à m'excuser, comme M. l'archevêque de Paris et M. l'évêque de Meaux, qui les ont certainement lus, sont obligés de s'excuser eux-mêmes. Ils ont donné les sacremens à madame Guyon dans

[1] *Relat.* IX[e] sect. n. 9; p. 575; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 592.

[1] *Rép. aux quatre Lettres*, n. 2; p. 8; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 437.

leurs diocèses : je ne l'ai jamais fait dans le mien. Ils lui ont dicté des soumissions, où ils lui ont fait déclarer qu'elle n'a eu *aucune des erreurs* en question : c'est ce que je n'ai jamais pensé à faire. M. de Meaux, après l'avoir fait parler ainsi dans des actes solennels, lui a donné une attestation : je n'ai rien fait de semblable : je me suis contenté de croire intérieurement d'elle, qu'elle avoit pensé d'une manière innocente quoiqu'elle se fût mal expliquée. Supposé même que j'eusse lu ces manuscrits, ne serois-je pas dans un cas plus favorable que ces prélats? ne serois-je pas en droit de répondre encore plus fortement qu'eux tout ce qu'ils répondront? Il faudroit donc que je fusse le plus insensé de tous les hommes pour mentir sans nécessité, de peur d'avouer un fait beaucoup plus excusable que celui de ces deux prélats. Excuser intérieurement ses intentions est incomparablement moins fort, que de lui faire dire qu'elle n'a aucune erreur, de lui donner une attestation, et de lui accorder la sainte table.

Voici une trosième raison très-forte, pour montrer combien je suis sincère en déclarant que je n'ai jamais lu ces manuscrits. S'il étoit vrai que je les eusse lus, et si j'étois capable d'artifice, je n'aurois eu garde de faire donner à M. de Meaux par madame Guyon tous ces manuscrits que j'aurois connus si remplis de choses capables de le scandaliser, et d'augmenter l'orage déjà élevé contre cette personne. Ce prélat étoit choisi pour être l'examinateur rigoureux de madame Guyon. Il faisoit assez entendre combien il étoit zélé contre l'illusion, et prévenu contre les mystiques. Je n'ignorois pas son opinion sur la charité, qu'il avoit souvent publiée avec beaucoup de vivacité dans les thèses où il présidoit. Je devois donc m'attendre qu'il ne seroit ni crédule ni indulgent. Si j'avois connu ces manuscrits comme pleins de visions folles et impies, et si j'avois voulu couvrir le fanatisme de madame Guyon, lui aurois-je fait donner tous ces manuscrits? N'en aurois-je pas vu toutes les suites inévitables contre la personne qu'on dit que je voulois sauver? Etoit-ce la sauver que de la livrer ainsi sans ressource, en lui faisant donner ses écrits fanatiques? Voilà pourtant ce que j'ai fait faire à madame Guyon. Si on en doute, j'en ai un témoin qui n'est pas suspect. C'est M. de Meaux qui le dit lui-même. On lui proposa d'examiner madame Guyon et ses écrits. « Je connus bientôt, dit-» il, [1] que c'étoit M. l'abbé de Fénelon qui » avoit donné le conseil; et je regardai comme » un bonheur de voir naître une occasion si » naturelle de m'expliquer avec lui. Dieu le » vouloit : je vis madame Guyon : on me don-» na tous ses livres, et non-seulement les im-» primés, mais encore les manuscrits, comme » sa *Vie*, etc. » On peut juger par là avec quelle simplicité et quelle confiance ingénue je fis donner à M. de Meaux ces manuscrits que je n'avois jamais lus.

[1] *Relat.* IIe sect. n. 1, p. 530; édit. de 1845, t. IX, p. 579.

IX. On ne manquera pas de me dire qu'il n'est pas croyable que je n'aie jamais lu ces manuscrits, moi qui dis : *Je n'ai pu ni dû ignorer ces écrits;* moi qui me vante d'avoir examiné la personne *avec plus d'exactitude que ses examinateurs ne le pouvoient faire* [1]; moi qui me vante *de savoir à fond* ses sentimens, *et l'innocence de ses exagérations* [2]. Voilà sans doute l'objection dans toute sa force. Je supplie le lecteur d'observer les choses suivantes.

J'ai dit, dans le Mémoire qu'on produit contre moi, que *je n'ai pas examiné à fond tous ces écrits dans le temps* [3]. Ces écrits dont je parle ne sont point les manuscrits, qui me sont encore actuellement inconnus. Il ne s'agissoit que des livres imprimés. En effet, jusqu'alors je ne les avois jamais lus dans une rigueur théologique. Une simple lecture m'avoit déjà fait penser qu'ils étoient censurables : je *ne les défendois* ni *ne les excusois*, comme mon Mémoire le dit expressément. Mais la bonne opinion que j'avois de cette personne ignorante me faisoit excuser *ses intentions* dans les expressions les plus défectueuses. De là vient que je disois que, connoissant par elle-même ce qu'elle pensoit, je jugeois *du sens de ses écrits par ses intentions*, et non de ses intentions par ses écrits. Je ne parlois point ainsi pour défendre les écrits, dont le sens dépend du texte seul, et qui devoient être jugés sur ce texte, indépendamment des sentimens de la personne. Mais c'étoit pour excuser la seule intention de l'auteur dans la composition de ses écrits, malgré les défauts des écrits mêmes.

X. On me demandera peut-être encore comment je croyois être assuré de l'intention de la personne indépendamment de ses livres. Le voici expliqué fort naturellement dans le Mémoire même que l'on m'objecte [4] : « Je lui ai » fait expliquer souvent ce qu'elle pensoit sur » les matières qu'on agite. Je l'ai obligée à » m'expliquer la valeur de chacun des termes » de ce langage mystique, dont elle se servoit

[1] *Relat.* IVe sect. n. 9, p. 575. — [2] *Ibid.* n. 22, p. 586. — [3] *Ibid.* n. 9, p. 575. — [4] *Ibid* IVe sect n. 9, p. 575. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 592, 593 et 596.

» dans ses écrits. J'ai vu clairement en toute » occasion qu'elle les entendoit dans un sens » très-innocent et très-catholique. J'ai même » voulu suivre en détail et sa pratique, et les » conseils qu'elle donnoit aux gens les plus » ignorans et les moins précautionnés. Jamais » je n'ai trouvé aucune trace de ces maximes » infernales qu'on lui impute. » Sa propre *pratique* et ses *conseils* pour autrui examinés de près en détail, et ses explications de vive voix *sur la valeur de chaque terme*, me paroissoient des précautions plus propres à m'assurer de ses vrais sentimens, que le texte de ses livres. C'est dans ce texte que les intentions de l'auteur sont facilement équivoques, quand l'auteur est ignorant. Voilà ce qui faisoit que je m'étois fort peu mis en peine d'approfondir les livres, dont je laissois l'examen aux supérieurs ecclésiastiques.

XI. Venons maintenant au fait que M. de Meaux raconte. Il assure qu'il « me montra sur » les livres de madame Guyon toutes les erreurs » et tous les excès qu'on vient d'entendre [1]. » Veut-il dire par là qu'il m'apporta les livres, et qu'il m'y fit voir *ces erreurs et ces excès*. On pourroit croire qu'il veut le faire entendre: mais il ne le dit pourtant pas positivement. Sa mémoire, qu'il dépeint *fraîche et sûre comme au premier jour* [2], ne lui permet pas d'avancer ce fait. Il est vrai seulement que dans une assez courte conversation, qu'il nomme une conférence, il me raconta ces visions.

XII. Mais qu'est-ce que je lui répondis? Le voici précisément. 1° Je déclarai qu'elle étoit folle et impie, si elle avoit parlé ainsi d'elle-même sérieusement. 2° Je remarquai que beaucoup de saintes ames avoient raconté par simplicité certaines grâces particulières qu'elles avoient reçues de Dieu, mais dans un genre très-inférieur aux prodiges insensés dont il s'agissoit. 3° Je dis que cette personne m'avoit paru d'un esprit tourné à l'exagération sur ses expériences. 4° J'ajoutai les paroles de saint Paul, que M. de Meaux avoit prises lui-même d'abord pour sa régle : *Éprouvez les esprits, s'ils sont de Dieu.*

XIII. Ces choses, que M. de Meaux me racontoit, m'étoient nouvelles et presque incroyables. J'avoue que je commençois à me défier un peu de la prévention de ce prélat contre cette personne. Je ne reconnoissois en toutes ces choses aucune trace des sentimens que j'avois toujours cru voir en madame Guyon. Je voyois qu'elle étoit ou folle ou trompeuse, si elle avoit pensé sérieusement et à la lettre tout ce qu'on m'en disoit. Il est naturel d'avoir de la répugnance à croire d'une personne que l'on a estimée solide et sincère, des faits si monstrueux. Voici précisément (je parle devant Dieu) tout ce que je pensai dans cette surprise.

Madame Guyon m'avoit dit plusieurs fois qu'elle avoit de temps en temps certaines impressions momentanées, qui lui paroissoient dans le moment même des communications extraordinaires de Dieu, et dont il ne lui restoit aucune trace le moment d'après, mais qui lui paroissoient alors au contraire comme des songes. Elle ajoutoit qu'elle ne savoit si c'étoit ou imagination, ou illusion, ou vérité; qu'elle n'en faisoit aucun cas: que suivant la régle du bienheureux Jean de la Croix, elle demeuroit dans la voie obscure de la pure foi, ne s'arrêtant jamais volontairement à aucune de ces choses; qu'elle croyoit que Dieu permettoit qu'on y fût trompé, dès qu'on s'y arrêtoit, et qu'elle n'en avoit jamais parlé ni écrit que pour obéir à son directeur. La bonne opinion que j'avois de sa sincérité me fit croire qu'elle me parloit sincèrement, et je crus qu'elle pouvoit être très-fidèle à la grâce au milieu même d'une illusion involontaire, à laquelle elle m'assuroit qu'elle n'adhéroit point. Loin d'être curieux sur le détail de ces choses, je crus que le meilleur pour elle étoit de les laisser tomber, sans y faire aucune attention.

XIV. En raisonnant ainsi, je ne suivois pas témérairement mes propres pensées. Cette règle est celle du bienheureux Jean de la Croix, d'Avila, des autres spirituels les plus estimés dans l'Église, et entr'autres du père Surin, approuvé par M. de Meaux. Cet auteur remarque [1] que de très-saintes ames peuvent être trompées par *l'artifice de Satan*, comme sainte Catherine de Bologne le fut *durant trois ans par le diable sous la figure de Jésus-Christ et de la sainte Vierge*. Le moyen, selon lui, que les ames ne s'égarent point en souffrant ces illusions, c'est qu'elles *se tiennent fortement à la foi et à l'obéissance*. Voilà sur quoi je souhaitois que M. de Meaux *éprouvât*, selon la règle de saint Paul, madame Guyon, pour savoir *si elle étoit de Dieu*. J'ajoutai qu'elle pouvoit être trompée, mais que je ne la croyois pas trompeuse. En disant à ce prélat, *Éprouvez les esprits, etc.*, je remettois tout à sa décision. J'étois bien éloigné de défendre ces visions. Je voulois seulement qu'en les comptant pour rien, comme je supposois que

[1] *Relat.* IIe sect. n. 20, p. 544. — [2] *Ibid.* n. 1, p. 529. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 583 et 577.

[1] *Catéch. spir.* t. I, IIIe part. ch. IV et V, p. 279 et 300.

la personne les comptoit elle-même, il allât droit au fond pour examiner sa sincérité, et tout ce qui fait l'essentiel de la vie intérieure. En pensant ainsi, je pensois précisément comme le père Surin approuvé par ce prélat. Voilà l'occasion où M. de Meaux assure [1] qu'il versa pour moi tant *de pleurs sous les yeux de Dieu*, et où il *se tâtoit lui-même en tremblant, craignant à chaque pas* pour lui des *chutes* semblables à la mienne.

XV. Dans la suite des temps *, une personne me représenta qu'on étoit surpris de ce que je ne voulois pas déclarer que madame Guyon étoit ou folle ou méchante, puisqu'elle se croyoit la pierre angulaire, la femme de l'Apocalypse, et l'Epouse au-dessus de la Mère de Jésus-Christ, et qu'elle croyoit former une petite Eglise. Je répondis ce qu'on peut répondre, quand on a bonne opinion d'une personne, et qu'on est surpris de lui entendre imputer des extravagances si impies et si contraires à tout ce qu'on a cru voir en elle. Je répondis qu'il falloit qu'elle eût entendu ces choses dans un sens infiniment éloigné du sens littéral, et qu'elle n'auroit pu prendre ces expressions sérieusement à la lettre, sans être *folle* et *impie*. J'ajoutois que de très-saintes ames avoient souvent dit des choses très-avantageuses d'elles-mêmes. Mais en même temps je condamnois les excès insensés dont on me parloit, et que je ne pouvois croire : de plus je supposois que cette personne s'étoit mal expliquée dans ses livres. Enfin je l'excusois sur ce qu'elle pouvoit avoir donné avec bonne intention des avis édifians à son prochain sur ses propres expériences, sans présumer néanmoins d'avoir la grâce de l'apostolat, ni même celle des pasteurs et des autres ministres de l'Eglise pour rien décider dans la conduite. Pour moi, je ne pouvois m'imaginer que cette personne eût enseigné sérieusement toutes ces folles impiétés, puisque M. de Meaux, qui connoissoit à fond ses manuscrits, lui avoit donné les sacremens, et lui avoit fait dire qu'elle *n'avoit aucune des erreurs, etc.* On voit donc ici combien deux choses que j'ai dites sont constantes.

XVI. La première, que je n'hésitois pas à croire et à déclarer ces visions folles et impies, supposé qu'elles fussent précisément comme on les rapportoit. La seconde est qu'il y a toute la vraisemblance imaginable que je n'ai jamais lu ces visions, puisque c'est moi qui les ai fait donner à M. de Meaux, et qu'enfin si je les avois lues, je n'aurois qu'à le dire franchement et qu'à répondre là-dessus tout ce que ce prélat répondra. Je suis même dans un cas très-différent du sien. J'ai estimé la personne, ignorant les visions qu'on lui attribue; au lieu que M. de Meaux les avoit lues de son propre aveu. S'il savoit que madame Guyon se croyoit prophétesse, apôtre d'un nouvel Evangile, la pierre angulaire, la fondatrice d'une nouvelle Eglise, la femme de l'Apocalypse, l'Epouse préférée à la Mère, pourquoi lui a-t-il donné les sacremens, sans lui faire avouer et détester ces égaremens si affreux? Pourquoi a-t-il autorisé tant de sacriléges manifestes? Pourquoi l'a-t-il fait mentir au Saint-Esprit à la face de toute l'Eglise dans l'acte solennel et réitéré de sa prétendue conversion? Pourquoi lui a-t-il fait dire qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs, etc.?* Pourquoi lui a-t-il fait assurer que ce n'est point pour *se chercher une vaine excuse*, mais pour se rendre avec *simplicité* un témoignage qu'elle se devoit en conscience à elle-même? S'il avoit déjà vu clairement, dans ses manuscrits, son fanatisme monstrueux, pourquoi a-t-il flatté son orgueil hypocrite? Pourquoi lui a-t-il dicté, au lieu d'une humble et sincère confession de tant d'impiétés, un témoignage de son innocence et de la pureté de sa foi? Pourquoi a-t-il voulu donner si long-temps le saint aux chiens?

Ici M. de Meaux se récrie, et veut *me convaincre de faux*, afin qu'on ne *donne aucune croyance aux faits* que je rapporte [1]. Voyons donc mon mensonge. J'ai dit dans le Mémoire que ce prélat produit, « Il la communie de sa » main. » Ce prélat répond que c'est à Paris qu'il l'a communiée. Ai-je dit que ce n'est pas à Paris? Pourquoi se vante-t-il de me *convaincre de faux* en avouant le fait que j'avance, et en y ajoutant une circonstance qui n'est point contraire à ce que j'ai dit? En avouant la communion de Paris qu'il lui donna de sa propre main, il ne répond rien aux fréquentes communions qu'il lui a permises à Meaux pendant six mois, sans lui avoir jamais fait avouer ni rétracter ce fanatisme où elle se croyoit la femme de l'Apocalypse, et l'Epouse au-dessus de la Mère. Que peut dire à cela M. de Meaux, si ce n'est qu'il a supposé que madame Guyon avoit rapporté un songe sans le prendre sérieusement à la lettre; qu'elle ne s'est arrêtée volontairement à aucune des autres visions; qu'elle ne les a racontées que pour obéir à un

[1] *Relat.* IIe sect. n. 20, p. 545; édit. de 1845, t. IX, p. 584. — * 7 mars 1696.

[1] *Relat.* Ire sect. n. 4, p. 525; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 578.

directeur visionnaire; et qu'elle est demeurée dans la voie obscure de pure foi, se *tenant fortement à la foi et à l'obéissance*, selon la règle que le père Surin donne en racontant les illusions involontaires de sainte Catherine de Bologne? Voilà l'unique réponse que M. de Meaux peut faire après avoir lu ces manuscrits, et après avoir fait dire à madame Guyon qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.* Mais n'est-ce pas ce que je suis en droit de dire encore plus que lui? N'est-ce pas sur ces principes que je lui dis dans notre conversation, qu'elle pouvoit être trompée, mais que je ne la croyois pas trompeuse? Toute la différence qui est entre lui et moi, c'est que je n'ai pas lu ces manuscrits, qu'il les a lus il y a déjà cinq ans, parce que je les lui fis donner, et que je ne sais que confusément, sur son témoignage, ce qu'il a examiné à fond par ses propres yeux. Pour les bruits qui courent contre les mœurs de madame Guyon depuis sa prison, j'en laisse l'examen à ses supérieurs. S'ils se trouvoient véritables, plus je l'ai estimée, plus j'aurois horreur d'elle: plus j'en ai été édifié, plus je serois scandalisé de l'excès de son hypocrisie. L'Eglise demanderoit un exemple sur cette personne, qui auroit caché une si horrible dépravation sous tant de démonstrations de piété.

CHAPITRE II.

De la défense que M. de Meaux m'accuse d'avoir fait des livres de madame Guyon dans mes manuscrits.

XVII. On peut réduire toutes les preuves de ce prélat contre moi à quatre argumens. 1° J'ai écrit. Pourquoi écrivois-je? Pourquoi me mêlois-je dans la cause de cette personne? 2° Je me suis soumis, comme il le paroît par mes lettres. Si je n'eusse jamais défendu les erreurs de cette personne, aurois-je offert de me soumettre, de me rétracter et de quitter ma place? 3° J'ai défendu les livres de madame Guyon avec sa personne dans le Mémoire qu'on produit. 4° Mon livre n'est qu'un portrait de son intérieur. Examinons ces quatre objections.

Ire OBJECTION.

XVIII. Le lecteur ne doit pas être surpris que j'aie donné des Mémoires à M. de Meaux sur les voies intérieures, puisque ce prélat me les demanda. Il doit se souvenir que quand on le fit entrer dans cet examen, il n'avoit jamais lu ni saint François de Sales, ni le bienheureux Jean de la Croix, ni ces autres livres mystiques, tels que Rusbrok, Harphius, Taulère, etc., dont il dit [1] que « ne pouvant rien conclure de précis de leurs exagérations,.... on a mieux aimé les abandonner, et qu'ils demeurent inconnus dans des coins de bibliothèques. » C'étoient ces auteurs si méprisés, mais qui, selon lui-même [2], ne sont point « méprisables, » et dont la doctrine, comme l'a sagement remarqué le cardinal Bellarmin, est demeurée » sans atteinte, » que je crus qu'il devoit connoître, avant que de juger des mystiques. M. de Meaux voulut que je lui en donnasse des recueils. S'il l'a oublié, il n'a qu'à relire une de mes lettres qu'il cite contre moi, où je lui disois, en parlant de la doctrine de mes manuscrits, que je ne *l'avois exposée* que *par obéissance* [3]. Il le faisoit, comme nous l'allons voir, moins pour être aidé dans ce travail, que pour me sonder et pour découvrir mes sentimens. Madame Guyon n'étoit pas son principal objet dans cette affaire. Une femme ignorante et sans crédit par elle-même ne pouvoit faire sérieusement peur à personne. Il n'y avoit qu'à la faire taire, et qu'à l'obliger de se retirer dans quelque solitude éloignée où elle ne se mêlât point de diriger. Il n'y avoit qu'à supprimer ses livres, et tout étoit fini. C'étoit l'expédient que j'avois d'abord proposé; mais on le regarda comme un tour artificieux pour sauver cette femme, et pour éviter qu'on ne découvrît le fond de sa prétendue secte. J'étois déjà suspect, et je le fus encore davantage après avoir proposé cet avis. Madame Guyon n'étoit rien toute seule : mais c'étoit moi que M. de Meaux craignoit.

XIX. Voici quelle étoit la situation de ce prélat avant que j'eusse ni parlé ni écrit. « J'entendois dire (c'est lui qui parle ainsi [4]) à des » personnes distinguées par leur piété et par » leur prudence, que M. de Fénelon étoit favorable à la nouvelle oraison; et on m'en » donnoit des indices qui n'étoient pas méprisables. Inquiet pour lui, pour l'Eglise, et pour » les princes de France dont il étoit déjà précepteur, je le mettois souvent sur cette matière, et je tâchois de découvrir ses sentimens, » dans l'espérance de le ramener à la vérité, » pour peu qu'il s'en écartât. » D'où vient donc que ce prélat parle ailleurs en ces termes [5]? « Ce n'est pas lui qu'on accusoit: c'est madame » Guyon et ses livres. Pourquoi se mêloit-il si

[1] *Instruct. sur les Etats d'orais.* liv. I, n. 2, t. XXVII, p. 53. — [2] *Ibid.* — [3] *Relat.* IIIe sect. n. 7, p. 553. — [4] *Ibid.* IIe sect. n. 1, p. 528. — [5] *Ibid.* Ve sect. n. 20, p. 605. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 88, 586, 579, 601.

» avant dans cette affaire? Qui l'y avoit appelé? » C'est lui-même qui m'y *avoit appelé*. Il étoit *inquiet pour* moi, *pour l'Eglise, et pour les princes*. Il croyoit dès-lors avoir *des indices* contre moi *qui n'étoient pas méprisables*. Il me *mettoit souvent*, dit-il, *sur cette matière* pour *tâcher de découvrir* mes *sentimens*, et pour me *ramener à la vérité* si je m'en *écartois*. Il dit encore : « J'avois pourtant quelque peine de » voir qu'il n'entroit pas avec moi dans cette » matière avec tant d'ouverture que dans les » autres que nous traitions tous les jours. » D'un côté, il *avoit*, dit-il, d'abord *de la peine* de ce que je n'avois pas assez *d'ouverture* sur cette affaire. De l'autre il se récrie : *Pourquoi s'y mêloit-il si avant? Qui l'y avoit appelé?* Ne fait-il pas assez entendre que j'étois le principal objet de sa crainte et de son examen? On peut voir par là sur quel fondement il a pu dire au commencement de la *Déclaration*[1] que j'avois été *le quatrième juge de madame Guyon ajouté aux trois autres. Ea consultores tres dari sibi postulavit quorum judicio staret. His illustrissimus auctor quartus accessit.* M. de Meaux a bien senti dans la suite que ce fait ne pouvoit convenir aux accusations qu'il préparoit contre moi, et dans sa traduction il a changé son texte, en disant seulement[2] : *Notre auteur s'est depuis uni à eux.* Mais enfin il est clair comme le jour que j'étois le principal accusé. Il est donc inutile de dire : « Ce n'étoit pas lui qu'on accu» soit; c'étoit madame Guyon et ses livres. » Pourquoi se mêloit-il si avant dans cette af» faire? Qui l'y avoit appelé? » Qu'il se souvienne, s'il lui plaît, que c'est lui-même qui m'y a appelé, et que je n'ai *exposé la docrine* de mes manuscrits que *par obéissance;* qu'il *me mettoit souvent sur cette matière pour tâcher de découvrir mes sentimens, et pour me ramener à la vérité pour peu que je m'en écartasse;* qu'enfin il avoit *quelque peine* de ce que je n'avois pas assez *d'ouverture* pour lui là-dessus. Mais je voyois de plus qu'en cette affaire la doctrine des saints mystiques n'étoit pas moins en péril que moi. M. de Meaux ne les connoissoit point, et vouloit condamner l'amour désintéressé; ce qui étoit renverser les maximes de perfection des Pères et des autres saints.

XX. Je fis des recueils de saint Clément d'Alexandrie, de saint Grégoire de Nazianze, de Cassien, et du *Trésor Ascétique*, pour montrer que les anciens n'avoient pas moins exagéré que les mystiques des derniers siècles; qu'il ne falloit prendre en rigueur ni les uns ni les autres: *qu'on en rabattît tout ce qu'on voudroit* (c'étoient mes propres termes), et qu'il en resteroit encore plus qu'il n'en falloit pour contenter les vrais mystiques ennemis de l'illusion. C'étoit sur un passage de saint Clément, où M. de Meaux me contestoit la valeur d'un mot grec, que je répondis que je lui cédois volontiers sur l'intelligence de cette langue, et sur la critique des passages, qu'enfin en retranchant tous les mots contestés, il en resteroit encore beaucoup plus qu'il n'en falloit pour autoriser le pur amour.

Je donnai aussi des recueils des passages de Suso, de Harphius, de Rusbrock, de Taulère, de sainte Catherine de Gênes, de sainte Thérèse, du bienheureux Jean de la Croix, de Balthazar Alvarez, de saint François de Sales et de madame de Chantal. Ces recueils informes, écrits à la hâte et sans précaution, dictés sans ordre à un domestique qui écrivoit sous moi, passoient aussitôt, sans avoir été relus, dans les mains de M. de Meaux. Telle étoit ma simplicité et ma confiance. Est-ce ainsi qu'un homme qui a des erreurs monstrueuses, contre les vérités les plus vulgaires et les plus fondamentales que l'Eglise enseigne dans ses catéchismes, et qui veut autoriser le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, la cessation de tout acte intérieur, le fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine, se livre sans réserve et sans réflexion? M. de Meaux avoue que dans ces recueils je ne faisois aucune mention ni de madame Guyon ni de ses livres. « Sans y » nommer, dit-il, madame Guyon ni ses li» vres, tout tendoit à les soutenir, ou bien à » les excuser. »

XXI. Je reçois cet aveu, sans recevoir ce qu'il y ajoute. Il avoue donc que je ne la défendois pas ouvertement; il n'allègue que *les voies indirectes*[1], et en les alléguant il faudroit les prouver. Qu'y a-t-il de plus facile que d'alléguer en termes vagues des *voies indirectes* pour défendre quelqu'un? Il se retranche donc à m'accuser d'une défense *indirecte*, et sans ombre de preuve, dont il se rend le témoin et le juge. Mais encore est-il juge croyable et non prévenu sur cette matière? On n'a qu'à le voir par tous ses écrits. Que ne m'a-t-il pas imputé par des conséquences forcées? Quelles altérations n'a-t-il pas faites de mon texte? S'il l'a altéré tant de fois dans des ouvrages imprimés, et aux yeux de toute l'Eglise, sans avoir pu

[1] *Déclar.* t. XXVIII, p. 249. — [2] *Ibid.* Edit. de 1845, 12 vol. t. IX, p. 299.

[1] *Relat.* Ve sect. n. 23, p. 607; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 602.

vérifier ses citations, que n'aura-t-il pas fait quand il aura lu avec les mêmes préventions des recueils manuscrits, informes, dictés à la hâte à un domestique, où je déclarois moi-même que tout étoit plein des exagérations des auteurs, et qu'il étoit juste d'en *rabattre* beaucoup pour les rendre corrects ?

XXII. Allons plus loin, et jugeons encore un coup des choses secrètes par celles qui sont si publiques. M. de Meaux ne met-il pas encore la source du quiétisme dans la définition de la charité reconnue de toutes les écoles [1] ? On n'a qu'à juger avec quels yeux ce prélat a lu mes manuscrits, par ceux avec lesquels il a lu mes réponses imprimées. Ecoutons-le lui-même : « Je m'attache, dit-il [2], à ce point, parce que » c'est le point décisif. » Voyons quel est ce *point décisif* de tout le système. « C'est l'envie » de séparer ces motifs que Dieu a unis qui vous » a fait rechercher tous les prodiges que vous » trouvez seul dans les suppositions impossi- » bles. C'est, dis-je, ce qui vous y fait recher- » cher une charité séparée du motif essentiel de » la béatitude et de celui de posséder Dieu. » Il ne faut plus chercher ailleurs mes égaremens. Voici le *point décisif*. Nier le *motif essentiel* de la béatitude dans l'acte de charité, c'est ce qui a fait tant de *prodiges* d'erreur. Ce prélat ajoute à la marge que *ce seul point renferme la décision de tout*. Ne dit-il pas que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et que *je me perds ?* ne soutient-il pas que les souhaits de saint Paul et de Moïse ne sont que de *pieux excès* [3] contre l'essence de l'amour même ? ne fait-il pas nommer par d'autres, dans le reste des saints, une *amoureuse extravagance*, ce qu'il n'ose lui-même nommer dans saint Paul et dans Moïse qu'un *pieux excès ?* Un prélat qui fait extravaguer ainsi *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise* [4], n'a-t-il pas pu aussi m'imputer des excès dangereux ? Un prélat qui traite de délire ce qui est regardé comme le plus parfait amour par tant de saints, depuis saint Paul jusqu'à saint François de Sales, étoit-il dans une disposition d'esprit bien propre pour juger aussi équitablement et aussi bénignement qu'il le falloit, de ces manuscrits informes et dictés à un domestique avec tant de précipitation ? Faut-il s'étonner que ces écrits, comme il le dit, lui fissent *peur* [5], puisque ce que j'ai dit, suivant la doctrine de l'Ecole, dans des écrits imprimés, pour défendre l'amour de pure bienveillance indépendant du motif de la béatitude, ne l'épouvante pas moins, et lui fait dire que *c'est là le point décisif* entre nous, que *c'est le point qui renferme la décision du tout*, que *c'est en cela qu'est mon erreur et que je me perds* [1].

XXIII. Ajoutez à cette prévention que M. de Meaux ne conféroit point avec moi sur la doctrine, et qu'il expliquoit selon ses préventions tous les termes mystiques dont je m'étois servi sans précaution dans ces manuscrits informes. « On se rencontroit tous les jours, dit ce prélat [2] ; nous étions si bien au fait que nous n'a- » vions pas besoin de longs discours. » C'est le moyen de n'être jamais *au fait* que de ne se voir qu'en se rencontrant, et de n'avoir ni conférences ni *longs discours*. Il parle encore ainsi [3]: « Nous avions d'abord pensé à quelques conver- » sations de vive voix après la lecture des écrits: » mais nous craignîmes qu'en mettant la chose » en dispute, etc. » Ainsi M. de Meaux lisoit selon sa prévention ces manuscrits informes, sans rien éclaircir avec moi. Est-ce ainsi qu'on traite un homme qu'on aime, et qui s'est livré avec tant de confiance ? Cette conduite ne montre-t-elle pas que j'étois le principal accusé ? En faut-il davantage pour montrer combien j'avois besoin de me justifier ? Un homme devenu si suspect ne peut-il pas se justifier sans se mêler de justifier aussi madame Guyon ?

XXIV. De plus, nul homme équitable ne jugera sans doute de ces manuscrits plus rigoureusement que les prélats en jugent eux-mêmes. Ecoutons M. de Meaux : il trouve dans mes derniers écrits le même venin que dans ces premiers recueils. « C'est ainsi, dit-il [4], qu'il nous » paroissoit par tous ses écrits qu'il avoit secrè- » tement entrepris de la défendre. C'est ainsi » qu'il la défend encore aujourd'hui en soute- » nant le livre des *Maximes des Saints*. Il pose » maintenant, comme alors, tous les principes pour la soutenir. » Vous voyez par là que je fais *maintenant comme alors*, et par conséquent que je ne faisois *alors* que comme je fais *maintenant*. Mes manuscrits étoient, selon M. de Meaux, semblables à mon livre imprimé ; mon livre imprimé est conforme aux principes que je soutiens *encore aujourd'hui* en l'expliquant. Quoi donc ! mes lettres et mes autres réponses *posent les mêmes principes* que ces manuscrits pernicieux, et ce que je disois *alors* je le dis *en-*

[1] *Rép. à mes quatre Lettres*, n. 14, etc., t. XXIX, p. 50 et suiv. — [2] *Ibid.* n. 19, p. 61, 62. — [3] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 22, t. XXVII, p. 437. — [4] *Ibid.* liv. IX, n. 4, p. 357. — [5] *Relat.* IIIe sect. n. 3, p. 549. Edit. de 1845, t. IX, p. 449, 453, 198, 178 et 585.

[1] *Rép. à 4 Lett.* n. 14 et 19, p. 50, 61. — [2] *Rel.* IIIe sect. n. 8, p. 555. — [3] *Ibid.* p. 554. — [4] *Rel.* Ve sect. n. 24, p. 607. Edit. de 1845, t. IX, p. 453, 587, 586, et 602.

core aujourd'hui? Soutenir mon livre par mes explications, en niant que le *motif essentiel* de la béatitude entre dans tout acte de charité, *c'est parler maintenant comme alors*, c'est me *perdre*, selon M. de Meaux, c'est *poser tous les principes pour soutenir madame Guyon*. Mon livre, selon ce prélat, contient *la substance* de mes manuscrits.

Ecoutons encore M. l'archevêque de Paris. Il dira que mon livre n'est autre chose que mes manuscrits *arrangés et adoucis* [1]. Si donc mon livre n'est point rempli des erreurs monstrueuses que M. de Meaux veut trouver en altérant sans cesse le texte, que doit-on croire de ces manuscrits, qui de son propre aveu ne faisoient que *poser* avec moins d'ordre et d'exactitude *les mêmes principes* que le livre?

XXV. Mais encore, d'où vient que M. de Meaux n'a gardé aucun de ces manuscrits impies, que je le priois de garder, comme il le reconnoît dans sa *Relation?* Puisqu'il ne m'avoit point encore désabusé de tant d'erreurs capitales, ne devoit-il pas garder mes écrits pour me montrer papier sur table en quoi je m'étois égaré? Ne vouloit-il entrer jamais dans cette discussion avec moi? Vouloit-il me laisser vivre et mourir sans me guérir de cet aveuglement? Qu'y avoit-il de plus propre pour cette discussion, que de garder, selon mon offre, dans l'attente d'un charitable éclaircissement, ces manuscrits où mes illusions étoient si marquées?

XXVI. Si le procédé de M. de Meaux est difficile à comprendre dans cette supposition, le mien est encore bien plus incompréhensible. Puis-je avoir soutenu dans ces manuscrits que la perfection consiste dans la cessation de tout acte intérieur, dans le fanatisme au-dessus de toute loi, sans comprendre clairement que j'étois contraire à toute l'Eglise? Ai-je pu vouloir m'adresser à ce prélat pour lui confier ces erreurs monstreuses, moi qui le connoissois prévenu même contre la doctrine de toutes les écoles sur l'amour de pure bienveillance? Comment-ce que je lui ai laissé si longtemps ces horribles manuscrits, sans les retirer? Comment est-ce que je lui ai proposé de les garder, lors même qu'il vouloit me les rendre? « Il me » pria, dit-il [1], de garder au moins quelques-» uns de ses écrits pour être en témoignage » contre lui s'il s'écartoit de nos sentimens. » Ne devois-je pas craindre qu'il les montreroit à un certain nombre de confidens, auxquels je savois qu'il confioit toute notre affaire? Ne devois-je pas craindre que ce prélat vînt à mourir, et que ces écrits impies ne parussent après sa mort au public par son inventaire? Que croira le sage lecteur? Sera-t-on toujours en droit d'avancer des faits incroyables, et qui supposent en moi un délire sans exemple? La confiance avec laquelle je livrois toutes choses sans réserve à M. de Meaux, ne pouvoit venir que d'une tête démontée, ou d'une conscience assurée sur la pureté de mes sentiments.

XXVII. Enfin ces manuscrits n'étoient que des recueils de passages pleins d'exagération, principalement ceux de saint Clément; et j'ajoutois toujours à ces passages, qu'ils alloient beaucoup plus loin que je ne voulois aller. Ce n'étoit donc point précisément par ces recueils qu'il falloit juger de mes vrais sentimens. Pour en juger avec justice, il faut revenir à mon livre, puisque, selon M. de Meaux, le livre *pose tous les mêmes principes que les manuscrits*, et qu'il en contient *la substance* [1]. Ainsi, après tant d'accusations, tout se réduit à mon livre, que M. de Meaux veut expliquer en tirant des conséquences forcées contre mes correctifs formels, en supposant des contradictions incroyables, en altérant mes principaux passages, en rejetant mes plus naturelles explications, enfin en prenant l'amour indépendant du motif de la béatitude pour le *point décisif* qui m'a fait rechercher tant de *prodiges* d'erreur.

II[e] OBJECTION.

XXVIII. Dès qu'on a posé les faits que nous venons de voir, la difficulté s'évanouit d'elle-même. Je me suis soumis, il est vrai, pour me corriger, pour me *rétracter*, pour *quitter ma place*, pour être *tiré au plus tôt de l'erreur*. Tout cela supposeroit tout au plus que je craignois d'être allé trop loin, et que M. de Meaux paroissoit le croire. Mais la défiance de moi-même est-elle une conviction d'erreur? La docilité d'un prêtre pour deux grands prélats suppose-t-elle un véritable égarement? Ne peut-on pas craindre de s'être trompé, sans s'être trompé en effet? Cette défiance si rigoureuse de moi-même, et cette confiance si ingénue en autrui ne montre-t-elle pas le fond d'un cœur innocent et qui sent son innocence? De plus ne puis-je pas avoir défendu et soumis ma propre doctrine attaquée, sans me mêler de défendre aussi celle des livres de madame Guyon?

[1] *Rép. de M. de Paris*, t. II, p. 521. — [2] *Relat.* III[e] sect. n. 15, p. 561; édit. de 1845, t. IX, p. 588.

[1] *Relat.* V[e] sect. n. 24, XI[e] sect. n. 3, p. 607 et 645; édit. de 1845, t. IX, p. 602 et 613.

Enfin les ombrages de M. de Meaux, qui, prévenu de son opinion sur la charité, jugeoit selon ses préventions de mes manuscrits informes, et qui ne conféroit point avec moi, sont-ils une preuve concluante de mes erreurs ? Je comptois que malgré son extrême prévention il ne voudroit pas condamner l'amour de pure bienveillance. Ce que je pensois de l'état passif alloit beaucoup moins loin que les impuissances miraculeuses qu'il admettoit. Quoique j'eusse nommé les actes faits dans l'état passif, des actes *inspirés*, je déclarois que je n'entendois par cette inspiration que celle de la grâce gratifiante, qui est plus forte dans les ames parfaites et passives que dans les imparfaites et actives. Pour tout le reste, je sentois bien que je ne croyois aucune des erreurs qu'il vouloit combattre. Je ne laissois pas de me soumettre de bonne foi pour les choses où je pouvois me tromper sans m'en apercevoir, et pour les expressions qu'il pourroit croire fausses ou dangereuses. Mais ma soumission, loin d'être louable, comme il la dépeint, auroit été contraire à ma conscience, si elle eût été absolument aveugle, en matière de doctrine, pour deux hommes qui, malgré leurs lumières, n'étoient pas incapables de se tromper. Il ne faut donc pas la prendre dans toute la rigueur des termes. Ma soumission étoit fondée sur ma confiance en leur droiture, et en mon horreur pour la doctrine que je voyois qu'ils vouloient réprimer. Plus je sentois mon innocence et la pureté de ma foi, plus je les pressois de décider, parce que je ne craignois point que leur décision attaquât mes véritables sentimens pour le fond des choses. Aussi voit-on comme je parlois [1] : « Epargnez-vous la peine d'entrer dans cette » discussion : prenez la chose par le gros, et » commencez par supposer que je me suis » trompé dans mes citations. Je les abandonne » toutes : je ne me pique ni de savoir le grec ni » de bien raisonner sur les passages : je ne » m'arrête qu'à ceux qui vous paroîtront mériter quelque attention. Jugez-moi sur ceux-là, et décidez sur les points essentiels, après » lesquels tout le reste n'est presque plus rien. » On voit que je veux tout déférer à M. de Meaux, être *traité* par lui *comme un petit écolier*, lui laisser corriger mes expressions, mes citations, mes pensées mêmes, si elles vont trop loin, et me renfermer *dans les points essentiels, après lesquels tout le reste*, quelque correction qu'il fît, *n'étoit presque plus rien*. C'est qu'en effet je regardois alors comme à présent les choses de même que M. de Meaux. L'amour de pure bienveillance, qui dans ses actes propres est indépendant du motif de la béatitude, me paroissoit le *point décisif*, le seul point qui *renferme la décision du tout*, pour parler comme ce prélat. C'étoit le point essentiel, *après lequel tout le reste n'étoit presque plus rien*.

XXIX. Voilà quelle est cette soumission de pure confiance, que M. de Meaux veut tourner en preuve de mes égaremens. Voilà la conviction de mes erreurs, qu'il veut tirer de mes lettres les plus secrètes. Il viole ce qu'il y a de plus inviolable dans la société, dans l'amitié et dans la confiance des hommes. Et pourquoi ? Est-ce pour y montrer avec évidence mes égaremens? Non. C'est pour montrer tout au plus que j'ai craint de m'égarer, et que j'ai eu dans cette crainte une confiance sans bornes en un prélat de qui je devois attendre un usage bien différent de ma confiance.

XXX. Il va jusqu'à parler d'une confession générale que je lui confiai, et où j'exposois comme un enfant à son père toutes les grâces de Dieu et toutes les infidélités de ma vie. « On » a vu, dit-il [1], dans une de ses lettres qu'il » s'étoit offert à me faire une confession générale. Il sait bien que je n'ai jamais accepté » cette offre. » Pour moi, je déclare qu'il l'a acceptée et qu'il a gardé quelque temps mon écrit. Il en parle même plus qu'il ne faudroit, en ajoutant tout de suite : « Tout ce qui pour- » roit regarder des secrets de cette nature sur » ses dispositions intérieures est oublié, et il » n'en sera jamais question. » La voilà cette confession sur laquelle il promet d'oublier tout et de garder à jamais le secret. Mais est-ce le garder fidèlement que de faire entendre qu'il en pourroit parler, et de se faire un mérite de n'en parler pas, quand il s'agit du quiétisme ? Qu'il en parle, j'y consens. Ce silence, dont il se vante, est cent fois pire qu'une révélation de mon secret. Qu'il parle selon Dieu : je suis si assuré qu'il manque de preuves, que je lui permets d'en aller chercher jusque dans le secret inviolable de ma confession.

XXXI. Enfin on peut juger de ce que M. de Meaux pensoit alors de mes égaremens par les choses qu'il en dit encore aujourd'hui. « Je crus » dit-il [2], l'instruction des princes de France en » trop bonne main, pour ne pas faire en cette » occasion tout ce qui servoit à y conserver un » dépôt si important. » Quelque soumission et

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 8, p. 553 ; édit. de 1845, t. IX, p. 587.

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 13, p. 560. — [2] *Ibid.* n. 9, p. 557. Edit. de 1845, t. IX, p. 588 et 587.

quelque sincérité que j'eusse, pouvoit-il croire ce *dépôt important* en si *bonne main*, supposé que je crusse que la perfection consiste dans le désespoir, dans l'oubli de Jésus-Christ, dans l'extinction de tout culte intérieur, dans un fanatisme au-dessus de toute loi ? Ces erreurs monstrueuses sont-elles de telle nature, qu'un homme tant soit peu éclairé ait dû de bonne foi ignorer qu'elles renversent le christianisme et les bonnes mœurs? Est-ce un fanatique admirateur d'une femme qui se dit plus parfaite que la sainte Vierge et destinée à enfanter une nouvelle Eglise? Est-ce le *Montan* de la nouvelle *Priscille*, dont la main est si bonne pour *le dépôt important* de *l'instruction des princes?* Devoit-il me croire propre à une instruction si importante, avec des erreurs si palpables et si monstrueuses, avec un cerveau si affoibli, avec un cœur si égaré? Ne devoit-il pas au moins s'assurer de m'avoir pleinement guéri de mes folles impiétés, avant que de *faire tout ce qui seroit à conserver* dans ma main *un dépôt si important ?* Le silence que M. de Meaux gardoit alors, et son soin pour conserver en si *bonne main le dépôt important, etc.*, prouvent la pureté de mes sentimens. Ma soumission seule, si j'eusse eu tant d'erreurs impies, ne pourroit justifier ce prélat. Ou il a fait trop peu en ce temps-là, ou il fait beaucoup trop maintenant.

Ce prélat ne se contente pas de faire imprimer les lettres secrètes qu'il a de moi, il fait entendre qu'il en avoit d'autres qu'il n'a pas gardées. « Pour les lettres, dit-il [1], qui étoient » à moi, j'en ai, comme on a vu, gardé quel- » ques-unes, plus pour ma consolation que dans » dans la croyance que je pusse jamais en avoir » besoin, si ce n'est peut-être pour rappeler à » M. l'archevêque de Cambrai ses saintes sou- » missions, en cas qu'il fût tenté de les ou- » blier. » Il croyoit donc que je pourrois être *tenté d'oublier mes soumissions*. Pour s'assurer contre ce cas, n'étoit-il pas encore plus important de garder les preuves de mes erreurs que celles de mes soumissions? Mes soumissions ne prouvent que ma docilité, peut-être excessive. Pourquoi étoit-il si précautionné et si défiant sur les soumissions, qui ne prouvent rien contre moi, pendant qu'il l'étoit si peu sur la preuve des erreurs, qui étoit le point capital? *Sa consolation* ne demandoit-elle pas qu'il gardât aussi les preuves sur lesquelles il m'avoit condamné, si j'étois *tenté* de retomber dans mes erreurs?

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 16, p. 561; éd. de 1845, t. IX, p. 589.

Mais laissons les raisonnemens les plus décisifs, pour venir aux faits. Ecoutons M. de Meaux même, pour savoir de sa propre bouche ce qu'il pensoit de moi en ces temps-là. Voici les paroles d'une de ses lettres : « Je vous suis » uni, me disoit-il, dans le fond avec le respect » et l'inclination que Dieu sait. Je crois pour- » tant ressentir encore je ne sais quoi, qui » nous sépare encore un peu, et cela m'est in- » supportable. » *Croira-t-on que ce* je ne sais quoi qui nous séparoit encore un peu, *ce* je ne sais quoi *qu'il ne peut expliquer, et qu'il* croit *seulement* ressentir encore, est le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, l'extinction de tout culte intérieur, le fanatisme d'un *Montan* aveuglé par une *Priscille?*

XXXII. La vérité est que M. de Meaux n'avoit point en ce temps-là tout le tort qu'il se donne maintenant. S'il m'eût cru alors un nouveau Montan, il eût été encore plus coupable que moi de faire tout ce qu'il faisoit; car il eût autorisé contre sa conscience un fanatique qu'il eût connu pour tel, au lieu que je pouvois ne connoître pas mon illusion. Je ne suis devenu le nouveau Montan que par l'impression de mon livre. Avant mon livre, il croyoit seulement qu'*un je ne sais quoi nous séparoit encore un peu*. Ce *je ne sais quoi* étoit l'amour indépendant du motif de la béatitude, qui lui étoit alors comme aujourd'hui *insupportable*. Il croyoit que cette doctrine étoit la source du quiétisme, et qu'elle étoit cause que j'avois été trop indulgent pour une femme visionnaire. Mais, malgré ce *je ne sais quoi*, il croyoit ma *main bonne pour le dépôt de l'instruction des princes*. Nous verrons de plus qu'il *applaudit* à ma nomination pour l'archevêché de Cambrai. Je n'étois donc pas alors le nouveau Montan. Par où le suis-je devenu? Le *je ne sais quoi* devoit être bien mince, puisqu'il ne m'empêchoit pas d'être digne de deux places si importantes, si on en croit ce prélat.

IIIe OBJECTION.

XXXIII. M. de Meaux produit un Mémoire par lequel il veut prouver que je défendois les livres de madame Guyon. Mais je ne veux point d'autre preuve que ce Mémoire même pour me justifier. Commençons par l'établissement d'une vérité que personne ne peut mettre en doute.

XXXIV. Le sens d'un livre n'est pas toujours le sens ou intention de l'auteur. Le sens du livre est celui qui se présente naturellement, en

examinant tout le texte. Quelle que puisse avoir été l'intention ou sens de l'auteur, un livre demeure en rigueur censurable par lui-même sans sortir de son texte, si son vrai et propre sens, qui est celui du texte, est mauvais. Alors le sens ou intention de la personne ne fait excuser que la personne même. Elle est excusable surtout quand elle est ignorante, et qu'elle n'a pas su la valeur des termes. Mais le livre peut être jugé par son sens propre indépendamment de celui de l'auteur. En posant cette règle, reçue de toute l'Eglise, je ne fais que dire ce que M. de Meaux ne peut éviter de dire autant que moi. D'un côté, il a condamné les livres de madame Guyon : de l'autre, il lui a fait dire qu'elle n'avoit *eu aucune des erreurs expliquées* dans sa condamnation. Il a donc distingué le sens ou intention de l'auteur, d'avec le sens véritable et propre des livres dans toute la suite du texte.

XXXV. Cette distinction est très-différente de celle du fait et du droit, qui a fait tant de bruit en ce siècle. Le sens qui se présente naturellement, et que j'ai nommé *sensus obvius* en y ajoutant *naturalis* [1], est, selon moi, le sens véritable, propre, naturel et unique des livres pris dans toute la suite du texte, et dans la juste valeur des termes. Ce sens étant mauvais, les livres sont censurables en eux-mêmes, et dans leur propre sens. Il ne s'agit donc d'aucune question de fait sur les livres. Le fait unique sur les livres est qu'ils sont censurables, et par conséquent le fait et le droit sont réunis. Il ne s'agit plus que du sens ou intention de la personne, que j'ai pu excuser après les prélats. Le fait du livre et le fait de la personne sont très-différens. Soutenir la question de fait pour un livre, c'est soutenir le texte du livre même. Mais soutenir la question de fait sur la seule personne, ce n'est point défendre le livre. Le fait du livre est qu'il contient des erreurs, supposé même que la personne n'en ait jamais *eu aucune*. M. de Meaux, qui m'impute [2] de vouloir juger des livres *par la connoissance particulière que j'ai des sentimens de l'auteur*, dit que *cette méthode* est *inouie*. Je la suppose *inouie* autant qu'il le voudra ; mais cette *méthode* n'est pas la mienne. La mienne même est précisément contraire à celle-là. Je n'ai point voulu justifier les livres par *les sentimens de l'auteur*, mais seulement ne les condamner pas jusqu'au point où M. de Meaux les condamnoit, parce que cette condamnation terrible retomboit sur les intentions de la personne même. Pour moi, je croyois connaître que ses sentimens étoient bons, quoique ses expressions ne pussent être justifiées. Mais enfin ce prélat reconnoît que les sentimens d'une personne peuvent être bons, quoique son livre soit inexcusable dans son texte, et c'est tout ce que j'ai voulu.

XXXVI. Cette distinction si différente de celle du fait et du droit pour le texte des livres, qui est devenue si célèbre en nos jours, étant établie par ce prélat même, tout mon Mémoire se tourne en preuve pour moi. Voici comment j'y ai parlé. J'ai dit [1] : « que je ne voyois aucune ombre de difficulté entre M. de Meaux et moi sur le fond de la doctrine : mais que, s'il vouloit attaquer personnellement dans son livre madame Guyon, je ne pourrois pas l'approuver. Voilà ce que j'ai déclaré, il y a six mois. » J'ajoute [2]. « A l'ouverture des cahiers, j'ai trouvé qu'ils étoient pleins d'une réfutation personnelle. Aussitôt j'ai averti MM. de Paris et de Chartres avec M. Tronson, de l'embarras où il me mettoit. » Mon *embarras* n'étoit donc que sur ce qui est *personnel*. Voyons ces choses personnelles : je les explique ainsi [3] : « Les erreurs qu'on impute à madame Guyon ne sont point excusables par l'ignorance de son sexe. Il n'y a point de villageoise, si grossière, qui n'eût d'abord horreur de ce qu'on veut qu'elle ait enseigné. Il ne s'agit pas de quelque conséquence subtile et éloignée, qu'on pourroit, contre son intention, tirer des principes spéculatifs, et de quelques-unes de ses expressions. » Remarquez que je ne défends ni ses *principes spéculatifs* ni ses *expressions*. C'est son intention que je veux excuser. Continuons. « Il s'agit de tout un dessein diabolique, qui est, dit-on, l'ame de tous ses livres. C'est un système monstrueux qui est lié dans toutes ses parties, et qui se soutient avec beaucoup d'art d'un bout à l'autre. Ce ne sont point des conséquences obscures, qui puissent avoir été imprévues à l'auteur : au contraire, elles sont le formel et unique but de tout son système. Il est évident, dit-on, et il y auroit de la mauvaise foi à le nier, que madame Guyon n'a écrit que pour détruire comme une imperfection toute foi explicite des attributs, etc. » Je reviens encore un peu au-dessous à inculquer la même vérité. « Je soutiens qu'il n'y a point d'igno-

[1] *Rép. à la Déclar.* n. 5, t. II, p. 330. — [2] *Relat.* IVe sect. n. 13, p. 580 ; edit. de 1845, t. IX, p. 594.

[1] *Relat.* IVe sect. n. 2, p. 569. — [2] *Ibid.* n. 3. — [3] *Ibid.* n. 5, p. 570. Edit. de 1845, t. IX, p. 591.

» rance assez grossière pour pouvoir excuser » une personne qui avance tant de maximes » monstreuses... L'abomination évidente de ses » écrits rend donc évidemment sa personne » abominable ; je ne puis donc séparer sa per- » sonne d'avec ses écrits. »

Que peut répondre M. de Meaux à ces paroles si expresses ? Dira-t-il que la doctrine imputée à madame Guyon n'est pas *abominable* et *diabolique ?* Dira-t-il que j'exagère en parlant ainsi ? Niera-t-il que la plus *grossière villageoise n'eût d'abord horreur* de cette doctrine, si on la lui proposoit ? Dira-t-il que madame Guyon, sans doute plus éclairée qu'une *villageoise grossière*, a pu enseigner ce système soutenu avec art d'un bout à l'autre de ses livres, sans en apercevoir *l'abomination évidente ?* Si elle n'a pu *penser autre chose*[1], si elle a vu ce qui étoit évident et abominable, a-t-elle pu dire *devant Dieu* et pour satisfaire à son *obligation* qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc. ?* M. de Meaux, qui connoissoit si bien cette *abomination évidente*, pouvoit-il lui dicter, au lieu d'une sincère et humble confession, cette excuse superbe et hypocrite ?

XXXVII. Ce prélat répond ainsi : « De la » manière, dit-il[2], dont M. de Cambrai charge » ici les choses, il semble qu'il ait voulu se faire » peur à lui-même, et une illusion manifeste » au lecteur. »

Voyons en quoi est-ce que je *charge :* « Il » n'y a, dit-il, que ce seul mot à considérer. Si » on suppose que cette dame persiste dans ces » erreurs, quelles qu'elles soient, il est vrai » que sa personne est abominable. Si au con- » traire elle s'humilie, etc. » Je n'ai donc point *chargé les choses* en assurant que *l'abomination évidente de ses écrits rendoit évidemment sa personne abominable*. M. de Meaux croit répondre d'un *seul mot*, en disant qu'elle n'est plus *abominable*, si elle a quitté ses erreurs. Mais pendant qu'elle les enseignoit avec tant d'art, par un système toujours suivi et soutenu, n'étoit-elle pas *abominable ?* n'étoit-elle pas *digne du feu ?* M. de Meaux se contente de répondre qu'il ne faut point la brûler, si elle a renoncé à ces impiétés ; mais il se garde bien de répondre pour les temps où elle les croyoit et les enseignoit. En ces temps-là, selon M. de Meaux, elle étoit *abominable*, elle méritoit le feu. N'est-ce rien, selon ce prélat, que d'avoir mérité le feu, pourvu qu'on ne le mérite plus ? Compte-t-il pour rien de dire d'une personne, qu'elle l'a mérité autrefois, et qu'une démonstration vraie ou feinte de repentir l'en met à couvert, parce qu'on suppose qu'elle n'est point *retournée à son vomissement*[1] ? Hé ! quel est le coupable, si scélérat et si infâme qu'il puisse être, duquel on ne puisse en dire autant ? Est-ce là ménager la réputation d'une personne ? Il faut toujours se souvenir que sans défendre les livres je croyois devoir ménager la réputation de la personne de madame Guyon. Puis ce prélat me parle en ces termes[2] : « La mettrez-vous entre » les mains de la justice ? la brûlerez-vous ? » Songez-vous bien à la sainte douceur de notre » ministère ? » Oui j'y songe. « Si je croyois ce » que croit M. de Meaux des livres de madame » Guyon, et par une conséquence nécessaire, » de sa personne même, j'aurois cru, malgré » mon amitié pour elle, être obligé en con- » science à lui faire avouer et rétracter formel- » lement, à la face de toute l'Église, les erreurs » qu'elle auroit évidemment enseignées dans » tous ses écrits[3]. »

Voilà la *rétractation* publique et formelle que j'aurois exigée de cette personne. C'est ce que M. de Meaux devoit faire, selon son principe, et que nous verrons qu'il n'a jamais fait. Cette fermeté n'auroit rien eu de contraire *à la sainte douceur de notre ministère*. J'ajoute ensuite ces paroles : « Je crois même que la puissance sé- » culière devroit aller plus loin. Qu'y a-t-il de » plus digne du feu qu'un monstre qui, sous » une apparence de spiritualité, ne tend qu'à » établir le fanatisme et l'impureté, qui ren- » verse la loi divine, qui traite d'imperfections » toutes les vertus, qui tourne en épreuves et » en perfections tous les vices, qui ne laisse ni » subordination ni règle dans la société des » hommes, qui par le principe du secret auto- » rise toute sorte d'hypocrisie et de mensonge, » enfin qui ne laisse aucun remède assuré contre » tant de maux ? Toute religion à part, la police » suffit pour punir du dernier supplice une » personne si empestée. » Voilà les raisons sur lesquelles j'ai appelé ce système *impie* et *infâme*. *Impie*, parce qu'il éteignoit tout culte ; *infâme*, parce qu'il introduisoit un fanatisme caché et indépendant de toute loi divine et humaine.

XXXVIII. A quoi sert-il donc d'éluder un raisonnement si sérieux et si décisif, par cette réponse si peu sérieuse ? « Songez-vous à la » sainte douceur de notre ministère ?.... Ne » brûlez point de votre propre main madame

[1] *Relat.* ivᵉ sect. n. 5, p. 572. — [2] *Ibid.* n. 6. Edit. de 1845, t. ix, p. 591 et 592.

[1] *Relat.* au lieu cité. — [2] *Ibid.* n. 8, p. 574. — [3] *Ibid.* nº 7, p. 573. Edit. de 1845, t. ix, p. 592.

» Guyon. Vous seriez irrégulier. Ne brûlez point » une femme qui témoigne se reconnoître, à » moins, encore une fois, que vous soyez as- » suré que sa reconnoissance n'est pas sincère[1].» M. de Meaux ne voit-il pas que je parle *de la puissance séculière* et *de la police?* La réponse de ce prélat est de dire que je *charge les choses*, pour me *faire peur à moi-même et une manifeste illusion au lecteur*. Mais voyons comment il adoucit ce que j'ai *chargé*. C'est que la personne qui étoit *un monstre*, qui étoit *abominable*, qui *méritoit le feu*, ne le mérite plus, supposé qu'elle ne soit pas *retournée à son vomissement*. Il ajoute, en parlant de moi[2] : « Chacun lui ré- » pond secrètement : Non, votre amie ne méri- » toit point d'être brûlée avec ses livres, puis- » qu'elle les condamnoit. » Elle l'avoit donc mérité, avant que de les condamner, et lors- qu'elle les composoit, sans pouvoir ignorer les erreurs monstrueuses de son système. Il ajoute : « Votre amie n'étoit pas même un monstre sur » la terre. » Voyons comment : « Mais une » femme ignorante, qui, éblouie par une spé- » cieuse spiritualité, etc. » Quoi? ce prélat veut-il soutenir que le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, la cessation de tout acte de religion intérieure, le fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine, est une *spécieuse spiritualité?* C'est ainsi que M. de Meaux prouve que je *charge toutes choses pour me faire peur à moi-même, et une manifeste illusion au lecteur*. C'est ainsi qu'il a eu raison de faire dire à une femme, qui étoit au comble des erreurs les plus monstreuses, qu'elle n'*en a eu aucune*. C'est ainsi que je pouvois, selon lui, ménager la réputation de cette personne en disant qu'elle ne méritoit plus le feu, et qu'elle n'étoit plus un monstre, si elle *ne retournoit pas à son vomissement*.

XXXIX. Mais encore, voyons comment M. de Meaux a pu donner une attestation à ce monstre qui a mérité si long-temps le feu. Voici sa réponse[3] : « Si elle s'est rétractée, si « elle s'est repentie, etc. » Pour moi je dis tout au contraire : « Si elle ne s'est point ré- « tractée, si elle ne s'est point repentie. » En vérité est-ce se repentir d'une doctrine abominable que de ne la rétracter pas ? Est-ce la rétracter que de ne l'avouer jamais ? La rétractation est un aveu de l'erreur que l'on condamne.

Ici tout le grand génie de M. de Meaux et toute son éloquence ne peuvent couvrir l'endroit foible de sa cause. Il y a une différence infinie entre condamner des erreurs et les rétracter. Un apôtre même auroit condamné des erreurs qu'il n'auroit pas rétractées, parce qu'il ne les avoit jamais eues. Madame Guyon a condamné et désavoué, il est vrai, les erreurs en question, comme toute personne d'une foi sans tache auroit pu les condamner et les désavouer. La condamnation n'est donc pas une rétractation, et le simple désaveu, loin d'être une rétractation, est tout le contraire. Si elle avoit eu tant d'erreurs, falloit-il la croire convertie sans la voir humble et sincère? Falloit-il lui faire dire qu'elle *n'avoit eu aucune de ces erreurs ?* Falloit-il lui donner l'usage des sacremens sans lui faire avouer et rétracter les erreurs impies et insensées dont elle avoit formé le système avec évidence ?

A tout cela M. de Meaux répond[1] : « Faut- » il pousser au désespoir une femme qui signe » la condamnation des ererurs et des livres? » Mais dans quelles extrémités ce prélat ne se jette-t-il pas plutôt que d'avouer qu'il s'est contredit et qu'il a voulu que je prisse part à sa contradiction? Est-ce *pousser les* pécheurs pénitens *au désespoir*, que de vouloir qu'ils soient sincères dans la confession de leurs fautes? *Le juste*, dit l'Ecriture[2], *est le premier accusateur de lui-même*. M. de Meaux n'avoit-il aucun autre remède contre le désespoir de madame Guyon, que de la faire mentir au Saint-Esprit en disant qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs* qu'elle avoit enseignées avec une évidence qui rendroit inexcusable *la villageoise la plus grossière ?*

XL. Revenons à ce qui me regarde. Je ne voulois qu'excuser les intentions de madame Guyon, comme M. de Meaux les excusoit. Ce prélat soutient au contraire que je le *ramène aux malheureuses chicanes de la question de fait et de droit*[3], et que c'est ma seule *ressource* pour *défendre madame Guyon contre mes confrères et contre Rome même*. Il ne cesse de dire que je défends les livres de madame Guyon, que je ne les crois qu'*équivoques*, que je prétends *que les évêques et le Pape ne les ont condamnés que parce qu'ils ne les ont pas bien entendus*, que je veux *pousser jusqu'au bout un profond silence sur les livres, qu'on ne peut encore m'en arracher une claire condamnation*, que je veux *trouver dans les mêmes livres, malgré leurs propres paroles, un sens particulier*

[1] *Relat.* IVe sect. n. 19, p. 585. — [2] *Ibid.* n. 17, p. 582. [3] *Ibid.* n. 8, p. 574. Edit. de 1845, t. IX, p. 595, 594 et 592.

[1] *Relat.* IVe sect. n. 8, p. 574 ; édit. de 1845, t. IX, p. 592. — [2] *Proverb.* XVIII, 17. — [3] *Relat.* IVe sect. n. 22, p. 587 ; édit. de 1845, t. IX, p. 596.

pour les défendre, et que le sens condamnable n'est que le *sens rigoureux*. Enfin il va jusqu'à dire que je ne veux pas *laisser flétrir ses livres, que j'en réponds, et que je me rends garant de leur doctrine*[1]. Je m'assure que si le lecteur veut écouter patiemment les réflexions courtes que je vais faire, il sera étonné de ces accusations.

1° Mon Mémoire porte que *je ne défends ni n'excuse les écrits* de madame Guyon. Que faisois-je donc dans ce Mémoire? Je refusois de les condamner en la manière excessive dont il me paroissoit que M. de Meaux les condamnoit dans son livre. Et encore comment est-ce que je refusois de le faire? Etoit-ce absolument, parce que je les croyois bons? Nullement. Au contraire j'abandonnois *ses principes spéculatifs et ses expressions*. Je disois qu'elle *n'a peut-être pas assez connu la valeur de chaque expression*[2], je supposois qu'elle *a voulu dire mieux que ses livres ne l'ont expliqué*[3]. C'est reconnoître clairement que le texte est défectueux et insoutenable. Il n'est donc plus question du sens du livre, et c'est sans fondement que M. de Meaux nous y veut toujours rejeter, en confondant le sens du livre avec celui de l'auteur. Il ne s'agit plus que du sens ou intention de l'auteur seul. Le texte *s'explique mal*, selon moi : il est donc censurable pris en lui-même. Il n'est donc pas vrai que j'aie voulu empêcher qu'on ne *flétrît ses livres*. Il est encore moins vrai que j'en aie *répondu*, et que je me sois *rendu garant de leur doctrine*. Mais je croyois que la personne avoit *voulu mieux dire* qu'elle n'avoit dit. Il faut, je l'avoue, juger le texte par le texte seul, quand on fait une censure rigoureuse : mais cela n'empêche point qu'on ne puisse, sans défendre jamais le sens du livre, croire celui de l'auteur innocent. Le livre même est une règle *équivoque* pour découvrir le vrai sens de l'auteur, quand l'auteur est une femme ignorante, qui a pu *vouloir dire mieux* qu'elle n'a su s'expliquer dans ses livres. M. de Meaux a besoin plus que moi de cette distinction, puisqu'il a condamné le sens du livre, et justifié celui de la personne, en lui faisant dire, dans un acte solennel, qu'elle *n'a eu aucune des erreurs*, etc. On entend ainsi sans aucune peine pourquoi j'ai parlé *d'équivoque* et de *sens rigoureux*.

2° Il est encore facile d'entendre comment j'ai dit que je devois *juger du sens de ses écrits par ses sentimens* que je croyois bien savoir, *et non pas de ses sentimens par le sens rigoureux qu'on donne à ses expressions. Le sens rigoureux* est celui du texte, qui le rend justement censurable indépendamment de l'intention de l'auteur, dès qu'on veut l'examiner seul. Pour moi, je ne voulois point juger des écrits, c'est-à-dire des sentimens que l'auteur avoit eus en les composant, par le sens qui résultoit du texte. Je voulois au contraire juger favorablement de ses sentimens par les marques avantageuses que je croyois en avoir d'ailleurs, quoique le texte pris dans toute sa suite ne présentât à mes yeux qu'un sens digne d'être censuré. Encore une fois, M. de Meaux n'a-t-il pas ainsi excusé les sentimens de l'auteur, quoiqu'il crût le sens des livres censurable? Je ne puis trop répéter ce fait personnel à un prélat qui ne cesse de me reprocher ce qu'il a fait lui-même.

3° Cette distinction, comme je l'ai déjà remarqué, n'est point celle du droit et du fait, si fameuse en nos jours. Ce prélat appelle *malheureuse chicane* une distinction que je ne fais point : et celle que je fais est précisément celle que nous avons vu tant de fois qu'il a faite lui-même. C'est le fait de la personne, et non celui du livre, que j'ai excusé.

4° Il n'est plus question d'aucun *sens particulier du livre*. Je ne connois point d'autre *sens particulier* des livres que le sens qui résulte naturellement du texte bien pris dans toute sa suite. C'est le vrai, propre, naturel et unique sens des livres. C'est celui que j'ai reconnu digne de censure en écrivant au Pape. J'ai encore expliqué la même chose dans ma *Réponse à la Déclaration* des prélats, page 4. Rien n'est donc moins juste que de dire que je défends ces livres en quelque sens caché. Je ne les ai défendus ni ne veux jamais les défendre en aucun sens. Je n'ai excusé que le sens de l'auteur qui est très-différent de celui des livres.

5° Le silence que je voulois *pousser jusqu'au bout* n'étoit que pour n'imputer pas, avec M. de Meaux, un système évidemment abominable à madame Guyon. S'il n'eût fait que condamner le livre de cette personne, en disant qu'on pouvoit conclure de son texte des erreurs qu'elle n'avoit pas eu intention d'enseigner, il auroit parlé sans se contredire, et conformément à l'acte de soumission qu'il avoit dicté. Mais lui imputer un système toujours soutenu, et évidemment abominable, c'étoit se contredire pour attaquer les intentions

[1] *Relat.* IVe sect. n. 17, p. 583. — [2] *Ibid.* n. 29, p. 586. — [3] *Ibid.* p. 22 Edit. de 1845, t. IX, p. 595 et 596.

de la personne : et c'est ce que je ne croyois pas devoir approuver. C'étoit le cas où *je ne pouvois séparer la personne d'avec ses écrits*, parce qu'une telle condamnation des écrits rendoit évidemment la personne infâme, et ses intentions impies.

6° Il paroît, par mon Mémoire, qu'en refusant de condamner les intentions de madame Guyon, je ne voulois néanmoins *défendre, ni excuser ni sa personne ni ses livres*[1]. Quand je dis *excuser*, il faut entendre *excuser* dans le public. Je ne demandois que la liberté de me taire, et de penser intérieurement que madame Guyon, en s'expliquant mal, *avoit voulu mieux dire*, en sorte qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs, etc.*, qu'enfin certaines expressions, très-censurables en elles-mêmes et dans leurs propres sens, avoient pu être équivoques dans la bouche d'une femme ignorante, qui étoit excusable, quoique ses écrits ne le fussent pas. J'étois bien éloigné de parler ainsi par un acte solennel, comme M. de Meaux l'avoit fait. On ne sauroit pas même encore aujourd'hui que j'ai eu cette pensée secrète, si M. de Meaux, oubliant la loi inviolable des lettres missives ou mémoires secrets, n'avoit fait imprimer le mien, pour rendre public, contre mon intention, ce que je n'avois confié qu'à un si petit nombre de personnes très-sages. Ainsi c'est lui seul qui a appris au monde, malgré moi, que je ne croyois pas que madame Guyon eût *eu les erreurs*, dont il l'accuse personnellement, après l'en avoir justifiée par un acte public.

IVe OBJECTION.

XLI. M. de Meaux se plaint de ce que mon livre est une apologie déguisée de ceux de madame Guyon. Il dit[2] qu'elle a déclaré dans sa Vie, *que les vertus n'étoient plus pour elle, etc.* et que *j'ai adopté ses paroles* en disant *qu'on ne veut plus les vertus comme vertus*, et que pour *les rabaisser j'ai fait violence à tant de passages de saint François de Sales, qu'il falloit entendre plus simplement avec le saint*. Voilà donc, sans doute, un des endroits les plus clairs où j'ai cherché, selon M. de Meaux, à défendre madame Guyon. Puisqu'il n'a cité que ce seul endroit, apparemment il l'a jugé le plus propre de tous à prouver ce qu'il avance contre moi. Je n'entreprendrai point d'examiner ici les paroles de la Vie de madame Guyon qu'il cite ; car je ne connois point ses ouvrages, et je ne sais point ce qu'elle y a voulu dire. Mais lequel des deux ai-je pu vouloir expliquer, ou la Vie de madame Guyon, que je n'ai jamais lue, ou les Œuvres de saint François de Sales et de plusieurs autres saints auteurs, que j'ai lues souvent ? C'est de saint François de Sales dont j'ai cité les paroles expresses. Est-il vrai ou non que ce grand saint ait dit qu'il faut se dépouiller d'un certain attachement aux vertus et à la perfection ? J'ai rapporté les principaux passages de ce saint dans ma *cinquième Lettre* depuis la page 31 jusqu'à la 88e[1]. On peut voir qu'ils sont incomparablement plus forts que tout ce qu'on lit dans mon livre. Mon livre se réduit à exclure les pratiques ou *formules arrangées* des vertus, qu'on cherche avec empressement pour les posséder avec propriété et pour contenter l'amour naturel de soi-même. C'est ce que saint François de Sales a exprimé en cent manières, et par les termes les plus forts. Je n'ai fait que l'adoucir. M. de Meaux n'a rien répondu aux passages que j'en ai cités. Lui qui m'accuse de n'expliquer pas assez *simplement* ce saint, comment l'explique-t-il lui-même ? *Grosso modo* : en faisant dire au lecteur que « le saint homme s'est laissé aller à des » inutilités qui donnent trop de contorsions au » bon sens pour être droites[2] : » enfin en appelant ses maximes, « de si fortes exagérations » que si on ne les tempère elles deviennent » inintelligibles[3]. » Rodriguez n'a-t-il pas dit qu'il faut se dépouiller de tout intérêt, et pour les *biens de la grâce* et pour ceux de *la gloire*. Les vertus sont sans doute *les biens de la grâce*. Voilà donc Rodriguez qui parle comme saint François de Sales. Je n'ai fait qu'expliquer leur langage dans un sens très-véritable. M. de Meaux ne répond rien à tout ce que j'ai dit là-dessus dans ma *Réponse à la Déclaration*[4], et dans ma *cinquième Lettre*. Mais, selon sa méthode, il répète toujours avec la même confiance son objection plusieurs fois détruite. Si la dispute dure encore, nous reverrons cette même objection paroître sous d'autres figures. Ainsi, quand j'explique les paroles expresses de saint François de Sales et des autres saints mystiques, que je ne puis me dispenser d'expliquer, M. de Meaux y trouve partout madame Guyon en la place de ces saints auteurs. Il voudroit que, de peur de la favoriser, je trou-

[1] *Relat.* IVe sect. n. 11, p. 576. —[2] *Ibid.* VIe sect. n. 20, p. 620, 621. Edit. de 1845, t. IX, p. 593 et 606.

[1] Voyez t. II, p. 614 et suiv. — [2] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 133, t. XXVIII, p. 692. — [3] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 7, t. XXVII, p. 368. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 418 et 183. — [4] *Rép. à la Déclar.* n. 25 et 26, t. II, p. 349 et suiv.

vasse que les *exagérations du saint, si on ne les tempère, sont inintelligibles;* que ce sont *des inutilités et des contorsions au bon sens.* L'expliquer intelligiblement, et autrement que *grosso modo*, c'est faire l'apologie de madame Guyon. On peut juger par cet exemple qu'il a choisi comme le plus décisif, si la personne qu'il croit voir dans toutes mes pages, est dans l'endroit qu'il marque principalement.

XLII. Ce prélat se plaint encore que j'ai voulu faire le portrait de madame Guyon dans l'article XXXIX. Mais voici mes réponses.

1° Peut-il mettre en doute que les choses contenues dans cet article ne soient de l'expérience des saints? Ne sont-elles pas tirées de saint Paul, de Job, de saint Grégoire, de sainte Thérèse, que je cite? Ces choses sont donc vraies : M. de Meaux n'a garde de les nier. Elles sont importantes à l'explication des voies intérieures : elles entroient naturellement dans mon dessein : elles y étoient même nécessaires. Ai-je dû les supprimer, contre l'ordre de l'ouvrage, de peur que M. de Meaux ne m'accusât de faire un portrait de madame Guyon? Mais encore quel est ce portrait? il faut qu'il saute aux yeux, afin qu'on soit en droit de me le reprocher. Tout au contraire, c'est un portrait sans ressemblance, de l'aveu même de celui qui me le reproche. M. de Meaux la reconnoît-il à ce portrait?

2° On n'a qu'à voir les caractères que je donne aux ames parfaites mêmes, dans ces restes d'imperfection qu'on y trouve encore. Ce sont *la sincérité, la docilité, le détachement*[1]. Je condamne très-sévèrement ceux qui croiroient une personne parfaite, lorsqu'elle est *sensible, immortifiée, toujours prête à s'excuser sur ses défauts, indocile, hautaine, ou artificieuse.* Est-ce là le portrait de cette personne, qu'on représentoit, même avant l'impression de mon livre, comme étant si *immortifiée* dans ses mœurs, si obstinée à *s'excuser* dans ses visions fanatiques, si *indocile* pour les prélats, si *hautaine* pour se vanter et pour menacer les autres de punition de Dieu, enfin si *artificieuse* pour surprendre ses supérieurs? Quand on veut excuser une personne sur les defauts dont elle est accusée, dit-on si fortement que la vraie spiritualité est incompatible avec tous ces défauts-là?

XLIII. 3° Je vais produire le seul endroit de mon livre qui regarde véritablement madame Guyon. C'est là qu'on pourra la connoître, et on verra si ce portrait est flatteur. Mais, avant que de le montrer, il faut voir ce que j'avois promis dans le Mémoire rapporté par M. de Meaux[1]. « J'exhorterai dans cet ouvrage (c'est » du livre des *Maximes* dont je parle) tous les » mystiques qui se sont trompés sur la doctrine, » d'avouer leurs erreurs. J'ajouterai que ceux » qui, sans tomber dans aucune erreur, se sont » mal expliqués, sont obligés en conscience de » condamner sans restriction leurs expressions; » je les exhorterai à ne s'en plus servir, à lever » toute équivoque par une explication publique » de leurs vrais sentimens. » Telle fut ma promesse par rapport aux livres de madame Guyon. Il ne reste qu'à en voir l'accomplissement par ces paroles de mon livre[2] qui s'y rapportent évidemment : « Que ceux qui ont parlé sans » précaution d'une manière impropre et exa- » gérée, s'expliquent, et ne laissent rien à dé- » sirer pour l'édification de l'Eglise. Que ceux » qui se sont trompés pour le fond de la doc- » trine, ne se contentent pas de condamner » l'erreur, mais qu'ils avouent de l'avoir crue, » qu'ils rendent gloire à Dieu. Qu'ils n'aient » aucune honte d'avoir erré, ce qui est le par- » tage naturel de l'homme, et qu'ils confessent » humblement leurs erreurs; puisqu'elles ne » seront plus leurs erreurs, dès qu'elles seront » humblement confessées. »

On voit clairement, par ces paroles, combien je supposois que madame Guyon devoit tout au moins condamner sans restriction les expressions de ses livres. J'allois plus loin, et ne pouvant pénétrer dans le secret de ses pensées, je déclarai qu'elle devoit avouer et rétracter les erreurs, si elle les avoit crues. Loin de la flatter par des portraits, je lui proposois ainsi, en cas qu'elle eût eu quelque erreur, d'en faire une rétractation toute ouverte, que M. de Meaux n'osoit lui proposer, de peur, dit-il, de *la pousser au désespoir.*

CHAPITRE III.

De la signature des trente-quatre Articles.

XLIV. On allègue trois faits principaux : le premier, qu'on dressa les XXXIV Articles *à Issy, dans des conférences particulières* où je n'étois pas : le second, qu'on me les présenta tout dressés pour me les faire signer, et que je tâchai de les *éluder* tous *par des restrictions* que j'y

[1] *Max. des Saints*, p. 250.

[1] *Rel.* IVe sect. n. 31, p. 591.; éd. de 1845, t. IX, p. 597. — [2] *Av. de l'Expl. des Max. des S.*, un peu avant le milieu.

voulois mettre : le troisième, que je les signai *par obéissance* [1].

XLV. Je réponds à ces trois faits, qu'il est vrai que M. de Meaux ne conféroit point avec moi, et qu'il ne me parloit, comme il le dit lui-même, que quand on se *rencontroit*, et sans *long discours*. Encore une fois, on peut juger si cette conduite, après tant de confiance de ma part, ne montre pas combien M. de Meaux s'étoit prévenu contre moi, et combien j'avois été dans la nécessité de me justifier, sans me mêler de défendre madame Guyon. Il est donc vrai que les conférences furent faites sans moi à Issy. Il est vrai aussi qu'on me proposa les Articles tout dressés. Mais combien m'en donna-t-on d'abord? M. de Meaux ne peut pas avoir oublié qu'on ne m'en donna d'abord que trente ; le XIIe, le XIIIe, le XXXIIIe et le XXXIVe n'y étoient pas encore. Je garde l'écrit des XXX Articles qu'on me donna. Le lendemain, je déclarai par une lettre aux deux prélats, que je les signerois *par déférence contre ma persuasion* ; mais que si on vouloit ajouter certaines choses, je serois *prêt à signer de mon sang*. Si j'eusse cru ces Articles faux, j'aurois mieux aimé mourir que de les signer : mais je les croyois véritables ; je les trouvois seulement insuffisans pour lever certains équivoques, et pour finir toutes les questions. C'étoit précisément là-dessus que tomboit *ma persuasion* opposée à celle de M. de Meaux. Je demandai qu'on établît plus clairement l'amour désintéressé, et qu'on n'autorisât point l'oraison passive sans la définir. Au bout de deux jours, on me communiqua l'addition de quatre Articles qu'on mit avec les trente. Dès ce moment, je déclarai que j'étois *prêt à signer de mon sang*. On peut juger de la sincérité de cette parole par l'ingénuité peut-être excessive de toute ma conduite précédente. Sans conférences, sans dispute, tout fut arrêté en trois jours. Voilà toute la peine que j'ai faite à M. de Meaux. Voilà les grands combats que je soutins alors pour madame Guyon.

XLVI. Il ne reste qu'une seule difficulté, qui est une faute d'expression dans mon Mémoire; mais la suite montre clairement ce que j'ai voulu dire. Voici mes paroles [2] : « J'ai » d'abord dit à M. de Meaux que je signerois de » mon sang les XXXIV Articles qu'il avoit dres- » sés, pourvu qu'il y expliquât certaines choses, » etc. » On pourroit conclure de là en rigueur qu'on me proposa d'abord XXXIV Articles. Mais la suite montre que je demandai des additions, qui parurent *justes et nécessaires*. J'ajoute ces mots : « M. de Meaux se rendit, et je n'hési- » tai pas un seul moment à signer. » On m'accorda donc des additions : elles consistèrent en quatre nouveaux Articles. Pour parler juste j'aurois dû dire : « J'ai d'abord dit à M. de » Meaux que je signerois de mon sang les XXX » Articles, pourvu, etc. »

On peut juger si j'ai eu tort de dire que j'avois eu part aux Articles dressés à Issy, puisque sur mes instances on y en a ajouté quatre très-importans.

XLVII. On peut juger aussi si ma signature des XXXIV Articles faite si promptement et si paisiblement, comme M. de Meaux l'avoue, peut passer pour *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux* [1]. Il me parla alors, dit-il [2], *sans disputer*. Il convient que *je ne dis mot*. J'offris de *signer par obéissance* les XXX Articles, et de *signer de mon sang*, si on y faisoit des additions. On m'accorda, dans les quatre Articles ajoutés, ce que je demandois sur l'amour désintéressé. Quel nouveau genre de rétractation, où celui qui se rétracte n'a fait aucun livre, ni écrit, ni discours public qui mérite d'être rétracté! Quelle rétractation, d'un homme qui assure qu'il a toujours cru la doctrine qu'on lui propose, et qui engage ceux qui le font rétracter à admettre, comme nous le verrons, ce qui est contraire à leurs sentimens! Après ces additions, « je n'hésitai pas un seul moment à » signer. Depuis que j'ai signé les XXXIV propo- » sitions, j'ai déclaré, dans toutes les occasions » qui s'en sont présentées naturellement, que » je les avois signées, et que je ne croyois pas » qu'il fût jamais permis d'aller au-delà de » cette borne [3]. »

Si je ne l'ai pas dit dans le livre des *Maximes*, etc., en voici une raison toute naturelle : c'est que je n'y ai parlé que des ordonnances de *deux grands prélats* [4] qui avoient publié ces Articles, et que je ne pouvois me mettre avec eux en parlant de leurs ordonnances, puisque je n'y avois eu aucune part.

XLVIII. M. de Meaux se plaint de ce que j'ai dit dans mon Mémoire que M. l'archevêque de *Paris le pressa très-fortement* pour les additions que je demandois, et qui *parurent justes et nécessaires* [5]. Sur ce fait, je n'ai que deux choses à dire.

[1] *Relat.* IVe sect. n. 12, p. 558. — [2] *Ibid.* IVe sect. n. 23, p. 587. Edit. de 1845, t. IX, p. 587 et 596.

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 13, p. 560. — [2] *Ibid.* n. 12, p. 558. — [3] *Ibid.* IVe sect. n. 23, 26, p. 587, 589. Edit. de 1845, t. IX, p. 588, 596 et 597. — [4] *Max. des Saints*, avert. — [5] *Relat. ubi suprà*, p. 587 ; édit. de 1845, t. IX, p. 596.

La première est que M. l'archevêque de Paris, quand je refusai d'approuver le livre de M. de Meaux, fut si touché du contenu de mon Mémoire, qu'il se chargea de le montrer, d'en appuyer les raisons, et d'en faire agréer la conclusion à une personne digne d'un singulier respect, à qui je craignois infiniment de déplaire. Ce Mémoire a donc une autorité décisive, lors même que j'y rends un témoignage en ma faveur, puisque M. l'archevêque de Paris, après en avoir été persuadé et touché, a eu la bonté de s'en charger pour persuader cette personne si digne de respect.

La seconde chose est que certains Articles parlent d'eux-mêmes. Par exemple, le XXXIIe dit qu'on ne peut jamais souhaiter que la justice de Dieu « s'exerce sur nous en toute rigueur, puisque même l'un de ses effets est de » nous priver de l'amour. » Voilà un motif de pur amour sans aucune vue de la béatitude, qui empêche qu'on ne se doive jamais livrer à la justice vengeresse. Dans le XXXIIIe Article, il s'agit d'une vraie volonté, et non d'une fausse velléité, qui ne seroit une velléité qu'en paroles, si elle étoit contraire à *la raison d'aimer*, qui est l'essence de l'amour et de la volonté même. Il s'agit non *d'une amoureuse extravagance*, mais *d'un acte d'abandon parfait et de pur amour*, qui est si délibéré, que c'est un consentement *inspiré par le directeur*, pour accepter conditionnellement les *tourmens éternels* de l'enfer au lieu *des biens éternels* du paradis.

M. de Meaux me permettra de lui dire ici ce qu'il me dit sans cesse. Etoit-ce pour confondre les Quiétistes qu'il dressa cet Article? N'avoit-il point de meilleur moyen pour réprimer ces fanatiques? Vouloit-il établir par là que la béatitude est la seule *raison d'aimer*, que sans elle Dieu ne seroit pas aimable, et qu'on *se perd*, quand on dit qu'on peut l'aimer indépendamment de ce don gratuit? Est-il naturel de croire que M. de Meaux a dressé cet article contre sa propre opinion, sans en être fortement pressé? Ne voit-on pas clairement qu'il a fallu de grands travaux pour le mener jusque là, et qu'on n'a pu même l'y fixer, puisqu'il réduit maintenant à des velléités qui n'ont que le nom de velléités, et à de pures extravagances, ce qu'il appeloit alors un acte de soumission et de consentement inspiré par le directeur? Qui est-ce qui l'avoit mené jusquà ce point si contraire à toute sa pente? Si c'est M. l'archevêque de Paris, je n'ai donc pas eu tort de dire que ce prélat l'avoit *pressé très-fortement*. Si au contraire M. l'archevêque de Paris pensoit comme lui, et ne le pressoit point pour ces Articles, d'où vient que deux prélats si réunis contre ma doctrine, comme contre la source du quiétisme, l'ont si hautement approuvée? Ont-ils parlé d'eux-mêmes contre leurs propres sentimens? Ont-ils voulu favoriser ce qu'ils étoient venus condamner? Ne voit-on pas que mes manuscrits, qu'on dépeint comme si pernicieux, et mes remontrances si soumises, n'ont pas été sans fruit? Ai-je donc eu tort de parler ainsi dans le Mémoire dont M. l'archevêque de Paris s'étoit chargé [1]? « Ceux qui ont vu notre » discussion doivent avouer que M. de Meaux, » qui vouloit d'abord tout foudroyer, a été » contraint d'admettre pied à pied des choses » qu'il avoit cent fois rejetées comme mauvaises. »

A tout cela M. de Meaux répond : « Mais » encore, faudroit-il nous montrer en quoi nous » avions besoin d'être instruits [2]. » A Dieu ne plaise que j'aie voulu instruire ce savant prélat. C'étoit moi qui voulois être instruit par lui, *comme un petit écolier*. Mais il regardoit comme une erreur très-dangereuse la doctrine de l'amour de pure bienveillance, par lequel on aime Dieu indépendamment du motif de la béatitude. Peut-on douter d'un fait qui est encore subsistant aux yeux de toute l'Eglise? M. de Meaux ne dit-il pas encore : « C'est le point » décisif. C'est l'envie de séparer ces motifs que » Dieu a unis, qui vous a fait rechercher tous » les prodiges que vous trouvez seul dans les » suppositions impossibles. C'est, dis-je, ce qui » vous y fait rechercher une charité séparée du » motif essentiel de la béatitude et de celui de » posséder Dieu. » Il fallut donc alors faire approuver par M. de Meaux cet amour de pure bienveillance, qui, sans préjudice de l'espérance, est dans ses actes propres indépendant du motif de cette vertu. Il fallut lui montrer cet amour dans la tradition. Il fallut le lui faire autoriser dans plusieurs Articles. Il est donc vrai que ce savant prélat *avoit besoin*, non d'être instruit, mais de se modérer lui-même dans ses décisions sur mes humbles remontrances.

CHAPITRE IV.

De mon sacre.

XLIX. Nous avons vu que j'avois, selon la *Relation* de M. de Meaux, écrit pour défendre

[1] *Relat.* IVe sect. n. 23, p. 588. — [2] *Ibid.* V^e sect. n 18, p. 604. Edit. de 1845, t. IX, p. 596 et 601.

les livres et les erreurs monstrueuses de madame Guyon : que j'avois long-temps résisté aux deux prélats : que j'avois avancé des choses qui *faisoient peur :* et que je n'avois signé les XXXIV Articles que *par obéissance*, contre ma persuasion, après avoir proposé *des restrictions* qui en *éludoient* toute la force. Voilà sans doute la peinture d'un homme bien égaré. C'étoit déjà beaucoup trop que de *croire l'instruction des princes de France en bonne main.* Il falloit au contraire être persuadé que le plus grand des périls pour l'Eglise étoit que ce *dépôt important* fût confié à une tête démontée, qui étoit le *Montan* d'une nouvelle *Priscille*, et qui admiroit cette Priscille comme la femme de l'Apocalypse. Il falloit tout craindre d'un homme qui n'avoit signé que *par obéissance* contre sa persuasion sur les vérités fondamentales de l'Évangile, après avoir proposé des restrictions poür éluder toute la force des XXXIV Articles. M. de Meaux ne se contente pas de faire tout ce qu'il peut pour conserver ce *dépôt important* de l'instruction des princes dans les mains de ce visionnaire, il *applaudit* encore *au choix* que le Roi en fait pour l'archevêque de Cambrai. Quoi! il se réjouit de voir confier le dépôt de la doctrine sacrée à un fanatique, qui met la perfection dans l'impiété la plus monstrueuse : et il le consacre sans avoir osé tenter de le guérir de son aveuglement!

L. Ici M. de Meaux tente l'impossible, pour m'accabler, sans être entraîné avec moi dans ma ruine. Il assure que *deux jours avant* mon sacre, étant « à genoux et baisant la main qui » me devoit sacrer, je la prenois à témoin que » je n'aurois jamais d'autre doctrine que la » sienne[1]. » Quoi, *d'autre doctrine que la sienne!* C'est celle de l'Eglise catholique, apostolique et romaine qu'il faut qu'un évêque promette de suivre, et non pas celle d'un autre évêque. Si j'eusse parlé ainsi, il auroit dû me reprendre. Aussi n'ai-je jamais rien fait qui ressemble à ce récit. A quel propos aurois-je parlé ainsi, puisque nous verrons bientôt que ce n'est pas moi qui désirois d'être sacré par M. de Meaux, et qu'au contraire c'est lui qui voulut absolument vaincre toutes les difficultés, pour être mon consécrateur?

Il est vrai seulement que si M. de Meaux m'eût parlé alors sur la matière de l'oraison, je n'aurois pas manqué de lui répondre que ma doctrine étoit conforme à la sienne, depuis qu'il avoit reconnu dans les XXXIV Articles l'amour indépendant du motif de la béatitude, et que j'étois très-éloigné d'aller plus loin que lui sur tout le reste. De plus, quand je lui aurois dit ces paroles, suffisoient-elles pour le rassurer contre toutes mes préventions pour une doctrine impie et pour une femme fanatique? Ne devoit-il pas entrer sérieusement en matière avec moi? Ne devoit-il pas savoir en détail comment j'avois passé de l'obéissance à la persuasion? Ne devoit-il pas exiger de moi, au moins en secret, une exacte profession de foi sur la matière des voies intérieures? S'il répond qu'il l'avoit fait suffisamment en me faisant signer les XXXIV Articles, il doit se souvenir que, selon sa *Relation*, je ne les avois signés que *par obéissance*, contre ma persuasion. Cette signature faite contre ma conscience, loin de le rassurer, devoit l'alarmer plus que tout le reste. Se doit-on contenter qu'un homme, qui a voulu éluder tous les dogmes fondamentaux par des restrictions frauduleuses avant que d'être sacré évêque, signe *par obéissance* contre sa persuasion qu'il ne faut pas vouloir être damné, ni oublier Jésus-Christ, ni éteindre toute vie intérieure en soi par la cessation de tout acte, ni établir un fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine?

LI. M. de Meaux me croyoit si difficile à guérir de ce fanatisme, qu'il n'osoit même le tenter. « Nous avions d'abord pensé, dit-il[1], à » quelques conversations de vive voix après la » lecture des écrits. Mais nous craignîmes qu'en » mettant la chose en dispute, nous ne soulevassions plutôt que d'instruire un esprit que » Dieu faisoit entrer dans une meilleure voie. » M. de Meaux avoue donc qu'il n'y a point eu de *conversation de vive voix* entre nous. Il avoit *d'abord pensé* à cet expédient si naturel. Pourquoi le rejeter? *Nous craignîmes*, dit-il, *qu'en mettant la chose en dispute, etc.?* Hé pourquoi *la mettre en dispute?* M. de Meaux, quand il parle des conférences qu'il m'a proposées, se dépeint comme étant bien éloigné de rien *mettre en dispute*. « Que ne venoit-il à la conférence, » dit-il[2], éprouver lui-même la force de ces » larmes fraternelles, et des discours que la » charité (j'ose le croire) et la vérité nous auroient inspirés. La conférence de vive voix » n'est-elle pas, selon ce prélat[3], la voie la plus » courte, la plus propre à s'expliquer précisément, celle qui a toujours été pratiquée même » par les apôtres comme la plus efficace et la plus

[1] *Relat.* III[e] sect. n. 14, 560 ; édit. de 1845 t. IX, p. 588.

[1] *Relat.* III[e] sect. n. 8, p. 554. — [2] *Ibid.* VIII[e] sect. n. 5, p. 637. — [3] *Ibid.* n. 2, p. 635. Edit de 1845, t. IX, p. 586 et 610.

» douce pour convenir de quelque chose ? » Ecoutez encore ce prélat pour les temps mêmes dont il est question ici [1] : « On agissoit en simplicité, comme on fait entre des amis, sans » prendre aucun avantage les uns sur les autres : d'autant plus que nous-mêmes, qu'on » reconnoissoit pour juges, nous n'avions d'autorité sur M. l'abbé de Fénelon, que celle qu'il » nous donnoit. » Mais encore, voyons comment les choses se passèrent dans les deux seules courtes conférences que nous tînmes pour la signature des Articles. « Nous lui dîmes sans » disputer, avec une sincérité épiscopale [2], etc.» Les prélats pouvoient donc *m'instruire* sans *mettre la chose en dispute*. Et moi, que fis-je dans cette occasion, par laquelle on peut juger des autres ? M. de Meaux ajoute ces paroles [3] : « Il ne dit mot, et malgré la peine qu'il avoit » montrée, il s'offrit à signer les Articles dans » le moment par obéissance. » D'où vient qu'on craignit de *blesser la délicatesse d'un esprit si délié* [4] ? On dit que j'avois de la *peine* sur les Articles. Mais j'ai éclairci l'équivoque. Je voulois par obéissance signer les xxx Articles, quoique je les crusse imparfaits : j'aurois signé de mon sang les xxxiv. Mais enfin, si j'avois de la peine, je savois la vaincre, et n'y avoir aucun égard, puisque je signois sans *disputer* et sans *dire un mot*. Que peut donc signifier cette crainte de la dispute avec un homme si silencieux, si ingénu, si confiant et si soumis ? Pourquoi M. de Meaux ne l'invitoit-il pas à la conférence, où la force des *larmes fraternelles* et les *discours* inspirés par *la charité et la vérité* auroient été si bien employés ? Pourquoi éviter cette voie toujours pratiquée, même par les apôtres, comme la plus efficace et la plus douce pour convenir de quelque chose ?

LII. De plus, falloit-il, de peur de me *soulever*, ne *m'instruire* jamais ? M. de Meaux répond que « Dieu me faisoit entrer dans une » meilleure voie, qui étoit celle d'une soumis- » sion absolue. A cette fois, dit-il encore [5], » Dieu lui montroit une autre voie : c'étoit celle » d'obéir sans examiner. » Ces paroles sont éblouissantes; mais examinons-les de près. La soumission absolue et aveugle en toute rigueur, loin d'être une *meilleure voie*, étoit inexcusable. Je ne pouvois, en matière de foi, me soumettre aveuglément contre ma persuasion, c'est-à-dire contre ma conscience, aux décisions de deux hommes qui n'étoient point mes pasteurs, et qui étoient capables de se tromper. De plus suffisoit-il *d'obéir*, c'est-à-dire de signer, sans *examiner*, c'est-à-dire, sans me persuader qu'il ne faut pas vouloir être damné, oublier Jésus-Christ, éteindre tout culte intérieur, et vivre sans loi dans le fanatisme ?

La voie de soumission exclut-elle celle de l'instruction ? L'Eglise, en demandant qu'on se soumette, néglige-t-elle d'instruire, et ne joint-elle pas toujours au contraire l'instruction à l'autorité ? Faut-il laisser un homme sans instruction sur les points les plus essentiels du christianisme, parce qu'il est soumis ? Au contraire, plus il est soumis, plus il mérite l'instruction, et est disposé à la recevoir avec fruit. Pourquoi dire donc que *la voie de la soumission est meilleure* que celle de l'instruction. Il faut au contraire dire que ces deux voies n'en font qu'une seule, et que, comme il est inutile d'être instruit sans être soumis, il est inutile d'être soumis sans être instruit des vérités fondamentales de la religion. M. de Meaux prétend-il que Dieu me faisait entrer dans la meilleure *voie de la soumission absolue*, pour me dispenser de m'instruire sur *l'espérance par laquelle nous sommes sauvés*, sur Jesus-Christ, et sur tous les autres points dans lesquels j'errois ? M. de Meaux vouloit-il, pour s'accommoder à mon attrait de grâce, me laisser vivre et mourir dans le désespoir, dans l'oubli de Jésus-Christ, dans l'extinction de tout culte intérieur, et dans ce fanatisme impie, où j'étois le *Montan* d'une nouvelle *Priscille* ?

Il dira peut-être qu'il vouloit enfin me guérir, mais que le temps n'en étoit pas encore venu. Quoi ! il n'étoit pas venu, quand il fut question de me sacrer ? Y avoit-il dans toute ma vie une occasion aussi essentielle que celle-là ? Quand est-ce qu'on devoit me détromper du désespoir, de l'oubli de Jésus-Christ, de l'extinction de tout culte intérieur, et d'un fanatisme effréné et impudent, si ce n'est avant ce grand jour où je devois recevoir le ministère de vie, pour enseigner *l'espérance vive en laquelle nous sommes régénérés*, pour annoncer Jésus-Christ *auteur et consommateur de notre foi*, et pour confondre toute nouveauté qui *s'élève contre la science de Dieu* ? Etoit-ce le temps de n'oser m'instruire de peur de *blesser un esprit si délié*, et de peur de me *soulever* ? *La voie de la soumission*, sans sortir de tant d'erreurs monstrueuses, étoit-elle meilleure pour un archevêque, que celle d'être détrompé et de ne connoître ce qu'un pasteur doit enseigner à son troupeau, et ce qu'il ne doit jamais souffrir que le troupeau

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 8, p. 555. — [2] *Ibid.* n. 12, p. 558. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* n. 8, p. 555. — [5] *Ibid.* n. 13, p. 559. Edit. de 1845, t. IX, p. 587 *et* 588.

croie ? Suffisoit-il (supposons ici tous les faits au gré de M. de Meaux) qu'il me laissât baiser sa main, et que je lui assurasse en général que je suivrois sa doctrine, c'est-à-dire celle des XXXIV Articles, puisque, selon lui, je ne l'avois signée que *par obéissance* contre ma persuasion, après avoir tâché de les éluder par des restrictions artificieuses ? Ne devoit-il pas craindre que ma persuasion, aussi impie qu'il la dépeint, n'ébranlât cette obéissance si aveugle et si excessive ? Ne dit-il pas qu'il garda mes lettres « pour rappeler en secret à M. l'archevêque de » Cambrai ses saintes soumissions, en cas qu'il » fût tenté de les oublier [1]. » Il avoit donc prévu cette terrible tentation. Il s'y préparoit en gardant mes lettres, et malgré cette prévoyance, il me sacra sans oser *m'instruire ;* de peur de me *soulever*, en m'expliquant les vérités fondamentales du christianisme. Ce prélat aime-t-il mieux se rendre coupable d'une consécration qui devroit faire horreur à toute l'Eglise, que de s'abstenir de dire, pour mieux attaquer mon livre, qu'il me connoissoit pour fanatique quand il me sacra ? Il veut adoucir cet endroit en laissant entendre qu'il avoit de la répugnance à me sacrer. Mais il doit se souvenir que je ne l'ai jamais prié de le faire. Ce fut lui qui vint dans ma chambre après ma nomination, et qui m'embrassa en me disant d'abord : « Voilà les mains qui vous sacreront. » Je ne pus rien répondre à son offre, parce que je voulois savoir les intentions d'une personne à qui je devois ce respect. Enfin je ne fis qu'acquiescer aux offres réitérées de ce prélat.

LIII. Peu de temps après on fit des difficultés sur ce que l'on prétendoit que M. l'évêque de Chartres, comme diocésain de Saint-Cyr, devoit être le premier, et ne pouvoit céder à M. de Meaux. Sur cette difficulté on me manda de Compiègne, où le Roi étoit alors, que M. de Meaux ne pourroit pas être mon consécrateur, ni M. de Châlons le premier assistant. Je mandai la chose à ces deux prélats, croyant néanmoins que ceux qui faisoient la difficulté se trompoient. M. de Châlons me répondit en ces termes : « M. de Meaux est toujours persuadé » que cela est hors de question, et je souhaite » que vous vous tiriez d'embarras avec lui aussi » aisément qu'avec moi. Car il ne pourra être » de votre sacre, non plus que moi, si cette dif- » ficulté vous arrête. Pour moi, quoi qu'il ar- » rive, je prétends être en droit d'en faire les » honneurs. » Cette lettre est datée de Sary, du 14 mai 1695. Voici les propres paroles de la réponse que M. de Meaux me fit sur le même sujet, et qui est sans date : « Je ne trouve au- » cune difficulté dans la question d'hier. Pour » l'office, cela est d'usage. Les anciens canons » le prescrivoient. Celui d'un concile d'Afrique, » *ut peregrino episcopo locus sacrificandi detur,* » y est exprès. On sait qu'il n'y avoit alors » qu'une messe solennelle. Les ordinations et » consécrations, de toute antiquité, se sont faites » *intra missarum solemnia*, et en faisoient par- » tie. L'évêque diocésain n'étoit pas plus con- » sidéré qu'un autre quand il s'agissoit de con- » sacrer le métropolitain ; l'ancien de la pro- » vince en faisoit l'office dans le concile de la » province, qui se tenoit tantôt dans un lieu et » tantôt dans un autre. On pourra consulter la » pratique de l'Eglise grecque, que je crois » conforme. Le diocésain céderoit non-seule- » ment à son métropolitain, mais à tout autre » archevêque. Par la même raison il céderoit à » son ancien. Dans les conciles nationaux, où » il y avoit plusieurs métropolitains, on donnoit » le premier lieu à l'ancien tant dehors que » dedans la province. Je crois donc que le dio- » césain doit sans hésiter céder à son ancien, et » pourroit même céder à son cadet, pour hono- » rer l'unité de l'épiscopat. »

On voit, par cette dernière lettre, que M. de Meaux faisoit une espèce de dissertation pour soutenir qu'il pouvoit me sacrer dans le diocèse de Chartres, tant il étoit éloigné d'avoir quelque répugnance à faire cette cérémonie. On voit par l'autre que M. de Châlons savoit, par les dispositions de M. de Meaux, que je ne me *tirerois* pas *aisément d'embarras* avec ce prélat, qui vouloit toujours être mon consécrateur. Faut-il croire (je ne parle ici que pour l'honneur de M. de Meaux, sans songer au mien) qu'il eût eu tant d'empressement pour sacrer le *Montan* de la nouvelle *Priscille*, qui n'avoit signé que *par obéissance* contre sa persuasion, après avoir tâché *d'éluder* les XXXIV Articles par *des restrictions* artificieuses, et qu'on n'osoit instruire avant son sacre sur ses erreurs monstrueuses, de peur de le *soulever* ?

LIV. Pour applanir tant de difficultés, il a recours à l'exemple *du grand Synésius*. « On » ne craignit point, dit M. de Meaux [1], au quatrième siècle, de le faire évêque, encore qu'il » confessât beaucoup d'erreurs... La docilité » de Synésius n'étoit pas plus grande que celle » que M. l'abbé de Fénelon faisoit paroître. »

[1] *Relat.* III[e] sect. n. 15, p. 561 ; éd. de 1845, t. IX, p. 588.

[1] *Relat.* III[e] sect. n. 5, p. 552 ; édit. de 1845, t. IX, p. 586.

Ce savant prélat ne sait-il pas que Synésius, loin de paroître docile, menace, dans la lettre cv, à son frère, d'une indocilité inflexible si on le fait évêque. « Il est impossible, disoit-il, d'ébranler les dogmes qui sont entrés dans l'esprit » par la science jusqu'à la démonstration. Vous » savez que la philosophie combat la plupart » de ces préjugés publics. En vérité, je ne me » persuaderai jamais que l'ame n'est produite » qu'après le corps. Je ne dirai jamais que le » monde doit périr avec ses parties. Je crois que » cette résurrection des morts, si vulgaire et si » vantée, est un mystère sacré; et je suis bien » éloigné d'approuver les opinions vulgaires... » Je puis accepter la dignité épiscopale, si elle » me permet de philosopher chez moi, et de ré» pandre au dehors des fables, comme n'ensei» gnant rien, ne réfutant rien, et laissant chacun » dans son opinion. Que si on dit qu'un évêque » doit être touché de ces choses, et être popu» laire dans ses opinions, aussitôt je me décou» vrirai publiquement.... Si on me fait évêque, » je ne veux point désavouer ma doctrine. J'en » prends à témoins Dieu et les hommes :.... je » ne cacherai point mes dogmes... Ou Théo» phile me laissera philosopher dans mon genre » de vie, ou bien il ne se réservera aucun » pouvoir de me juger et de me déposer. » Quel étoit ce genre de vie? « Dès mon enfance, dit-il, » on m'a blâmé de ce que j'aime jusqu'à l'ex» cès les jeux ou exercices, comme les armes, » les chevaux. Je mourrai de tristesse si on me » les ôte. Comment pourrai-je voir mes chiens, » que j'aime tant, n'aller plus à la chasse, et » mon arc se rouiller? » Il ajoute encore ces paroles : « Dieu, la loi et la sacrée main de » Théophile m'ont donné une femme. Je le dé» clare, et je prends tout le monde à témoin, » que je ne veux ni m'en séparer, ni vivre en » secret avec elle comme un adultère... mais je » désire et je demande à Dieu d'avoir d'elle » beaucoup d'enfans bien nés. »

Que veut donc dire M. de Meaux quand il assure que la *docilité de Synésius n'étoit pas plus grande que la mienne?* Qu'y a-t-il de moins docile que cette déclaration ci-dessus rapportée? Ce prélat voudroit-il dire que l'Eglise mit dans l'épiscopat Synésius, le croyant, sur sa parole, inflexiblement déterminé à ne croire, ni l'origine des ames, ni la destruction du monde au dernier jour, ni la résurrection des morts, qu'il prenoit pour des fables du peuple? L'Eglise l'admettoit-elle dans l'épiscopat, croyant sérieusement qu'il ne quitteroit ni les jeux, ni les armes, ni ses chiens, ni ses chevaux, et qu'il demeureroit avec sa femme pour en avoir des enfans? Ne voit-on pas que Synésius ne recouroit à cette pieuse fraude, que pour se garantir d'une dignité si périlleuse, comme plusieurs autres saints ont voulu se déshonorer avec scandale pour s'en faire exclure? L'Eglise ne crut point ce discours sérieux, et en effet il ne l'étoit pas. Synésius, dès qu'il fut évêque, se déclara pour le dogme de la résurrection, comme Photius le rapporte.

Qu'y a-t-il donc de commun entre Synésius, qui s'accuse d'erreur et d'indocilité pour n'être pas évêque, et dont on voit clairement le pieux artifice; et un nouveau *Montan* infatué de sa *Priscille*, qui tâche d'éluder par des restrictions artificieuses les xxxiv Articles, qui ne les signe enfin que *par obéissance* contre sa persuasion, et qu'on n'ose instruire de peur de le soulever? Il faut donc ou que M. de Meaux soit encore plus coupable que moi, s'il m'a sacré en me croyant un fanatique, qu'on n'osoit instruire des points fondamentaux du christianisme de peur de le soulever; ou bien qu'il ait cru seulement que j'avois une prévention sur l'amour indépendant du motif de la béatitude, qui me rendoit trop indulgent pour madame Guyon. C'est ce qu'il a exprimé en m'écrivant : « Je » crois pourtant ressentir encore je ne sais quoi » qui nous sépare encore un peu. » Quelle distance infinie entre ce *je ne sais quoi qui nous sépare encore un peu*, et tout ce que nous venons de voir d'impie et d'abominable!

Quoi qu'il en soit, il faut qu'il m'ait connu dès-lors pour le nouveau *Montan*, ou bien que mon livre m'ait fait donner ce nom, car depuis mon sacre on ne peut m'imputer que mon livre seul. S'il me connoissoit dès-lors pour le nouveau *Montan*, en quelle conscience a-t-il pu me sacrer? Si je ne l'étois pas alors, comment le suis-je devenu par un livre où je condamne toutes les erreurs en question, sur lequel j'ai consulté de si bonne foi, comme nous le verrons, les personnes les plus zélées contre la prétendue *Priscille*, et que j'ai ensuite si pleinement soumis au Pape?

CHAPITRE V.

Du refus que j'ai fait d'approuver le livre de M. de Meaux.

LV. Voyons 1° quelles sont les raisons de ce refus; 2° les circonstances dans lesquelles je le fis.

1° J'eus trois raisons de refuser mon approbation. La première est que, sans vouloir ja-

mais ni directement ni indirectement défendre les livres de madame Guyon, que je croyois censurables dans le vrai, propre et unique sens du texte bien pris et bien entendu ; je croyois néanmoins ne pouvoir en ma conscience pousser la condamnation jusqu'au point où M. de Meaux la poussoit dans son ouvrage. Je ne voulois pas qu'on imputât à cette personne un dessein évident d'établir de suite un système qui fait frémir d'horreur. Je ne croyois pas la devoir diffamer, en lui imputant ce système dont *l'abomination évidente rendoit évidemment sa personne abominable.* J'étois pour M. de Meaux dictant les soumissions, contre M. de Meaux composant son livre. Je croyois, comme il l'avoit cru dans le premier cas, qu'encore que les livres fussent censurables dans leur propre et unique sens, la personne n'avoit *eu aucune des erreurs*, etc. Je ne croyois pas, comme il le vouloit prouver dans son livre, qu'elle n'eût eu pour but que ce système impie et digne du feu. Je ne voulois point prendre de part à la contradiction manifeste de ce prélat.

LVI. Ma seconde raison est qu'en ne voulant point achever de diffamer madame Guyon, je voulois encore moins me flétrir moi-même. On savoit que j'avois vu et estimé cette personne. Je représentois que j'avois dû connoître ses écrits, au moins les imprimés, et que si l'abomination évidente de son système avoit rendu évidemment sa personne abominable, je reconnoissois avoir été fauteur de son fanatisme, en approuvant qu'on lui imputât ce système évidemment impie et infâme. Quand je dis infâme, je n'entends point parler de l'impureté expressément enseignée. Je veux parler d'un fanatisme au-dessus de toute loi, et de tout supérieur. Enseigner ce fanatisme, c'est en autoriser toutes les suites horribles et manifestes. M. de Meaux répond à cette raison en ces termes[1] : Il » s'agit de savoir si M. de Cambrai lui-même » n'a pas trop voulu conserver sa propre répu- » tation... dans l'esprit de *ceux qui* savoient » combien il recommandoit madame Guyon. » Mais supposé que j'eusse voulu *ménager ma réputation*, en ne paroissant point dans les affaires de madame Guyon, et en ne réveillant point dans le public l'idée de l'estime que j'avois eue pour elle, avois-je grand tort? M. de Meaux lui-même, s'il eût eu de l'amitié pour moi, ne devoit-il pas chercher ces ménagemens? Les censures de quatre prélats ne suffisoient-elles pas contre les livres d'une femme ignorante, que personne ne défendoit, qui n'avoit aucune ressource, et qui auroit été détestée par ceux-là mêmes qui la croyoient pieuse, si elle eût voulu revenir contre ses soumissions? Que restoit-il donc? Est-ce que M. de Meaux me croyoit trompeur, et capable d'attaquer un jour la doctrine de l'Eglise pour soutenir un système digne du feu. « Nous ne nous avisâmes seule- » ment pas, dit-il[1] (au moins moi, je le re- » connois), qu'il y eût rien à craindre d'un » homme dont nous croyions le retour si sûr, » l'esprit si docile et les intentions si droites. Je » crus l'instruction des princes de France en » trop bonne main, etc. » Pourquoi exiger de moi, avec tant de hauteur, que je reconnusse par un acte public, que la personne que j'avois estimée s'étoit rendue abominable par l'évidente abomination de son système? Ce prélat ne *s'avisa pas même qu'il y eût rien à craindre* de moi. La religion ne demandoit donc pas cette précaution flétrissante ; et celui qui se vante d'avoir versé tant de pleurs pour moi sous les yeux de Dieu, est celui-là même qui me fait un crime d'avoir trop *ménagé ma propre réputation là-dessus.*

LVII. Ma troisième raison est que M. de Meaux, qui paroissoit vouloir soutenir ma réputation en me faisant approuver son livre, l'attaquoit au contraire en me demandant mon approbation. Le médecin, en se vantant de me guérir d'une maladie que je n'avois point, me faisoit passer pour malade. « Nous n'avions, » dit-il[2], imaginé d'autre secret, que celui » de ménager son honneur, et de cacher sa ré- » tractation sous un titre plus spécieux. » De quoi pouvois-je alors me rétracter, moi qui n'avois rien fait ni dit en public, moi qui n'avois rien fait imprimer sur cette matière? Cependant c'est ainsi qu'il parloit à tous ses amis et confidens en grand nombre. Il leur racontoit qu'il venoit de sauver l'Eglise, qu'il avoit découvert et foudroyé une secte naissante. Il leur donnoit ma signature des XXXIV Articles comme *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux*. Il leur promettoit une autre scène encore plus forte, où il feroit abjurer la *Priscille* par le *Montan*, et où je reconnoîtrois, en approuvant son livre, que cette femme que j'avois tant admirée avoit enseigné un système évidemment abominable. Les confidens de M. de Meaux, en assez grand nombre, avoient à leur tour d'autres confidens aussi zélés qu'eux pour louer les victoires de M. de Meaux contre le

[1] *Relat.* IVe sect. n. 12, p. 578; édit. de 1845, t. IX, p. 593.

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 9, p. 556. — [2] *Ibid.* n. 13, p. 560. Edit. de 1845, t. IX, p. 587 et 588.

quiétisme. Ce que j'avois confié secrètement à M. de Meaux me revenoit par ce demi-secret qui est pire qu'une divulgation entière Je voyois qu'on ne pouvoit avoir deviné ce qu'on me rapportoit, puisque c'étoit mon secret même altéré et tourné contre moi. Approuver le livre de ce prélat, c'étoit confirmer ces bruits faux et diffamans contre ma personne; c'étoit faire entendre ce que tant de zélés disciples de M. de Meaux répandoient sourdement, et que M. de Meaux a enfin publié lui-même, savoir que *pour ménager mon honneur*, on avoit voulu *cacher ma rétractation sous un titre plus spécieux*.

Si on doute de ce fait, on n'a qu'à lire la première des deux lettres de M. l'abbé de la Trappe sur mon livre. « Je pensois, *dit-il*, » *parlant de moi*, que toutes les impressions » qu'avoit pu faire sur lui cette opinion fantas- » tique, étoient entièrement effacées, et qu'il ne » lui restoit que la douleur de l'avoir écoutée.»

On voit par ces paroles que le secret que M. de Meaux nomme *impénétrable* [1] avoit été bien pénétré, et qu'il avoit été porté, apparemment par ce prélat même, jusque dans le désert de la Trappe. On y savoit les *impressions* de cette *opinion fantastique* sur moi. M. l'abbé en étoit instruit depuis si long-temps, qu'il croyoit qu'il ne m'en restoit plus que le regret d'avoir été dans l'illusion. M. de Meaux dira-t-il que c'est moi ou mes amis qui avons parlé indiscrètement, et qui avons divulgué le secret qui étoit *impénétrable* de sa part? Il s'est ôté tout moyen de le dire. « Que deviennent, dit-il [2], » ces beaux discours que nous avoit faits tant de » fois M. de Cambrai, que lui et ses amis ré- » pandoient partout; que bien loin de s'intéres- » ser dans les livres de cette femme, il étoit » prêt de les condamner, s'il étoit utile? » Le secret ne fut donc divulgué ni par moi ni par mes amis. Ceux de M. de Meaux savoient tout. M. l'abbé de la Trape en est un exemple bien sensible.

M. de Meaux fait encore entendre clairement sur quel ton il me demandoit cette approbation, en rapportant les plaintes qu'il fit sur mon refus. « Quel scandale, disoit-il [3], quelle flétris- » sure à son nom! De quels livres vouloit-il » être le martyr? » C'étoit donc une espèce de formulaire qu'il vouloit me faire signer. Il prétendoit que je ne pouvois le refuser sans causer un *scandale*, sans *flétrir mon nom*, sans être le *martyr des livres condamnés*. Devois-je signer son formulaire? devois-je reconnoître que mon nom demeuroit flétri sans cette souscription? ou plutôt n'étoit-ce pas me flétrir moi-même, que de laisser conduire ma plume par M. de Meaux pour lui donner ce que tous ses confidens faisoient attendre comme une *rétractation cachée sous un titre plus spécieux?* Plus il vouloit m'arracher cet acte si indigne, moins je devois le lui donner.

LVIII. 2° Il est temps de voir les circonstances de ce refus qui a tant blessé M. de Meaux. Puisqu'il me croyoit si *infatué* de Mme Guyon (c'est le terme dont il se servoit), devoit-il me proposer d'approuver son livre, où il lui imputoit un système évidemment impie et infame, sans m'en avertir? Approuver son livre, c'étoit, comme nous l'avons déjà vu, me couvrir d'une éternelle confusion pour les temps où j'avois estimé cette personne. Refuser mon approbation étoit l'unique parti à prendre. Mais c'étoit m'exposer à confirmer tous les ombrages qu'on donnoit contre moi. M. de Meaux, cet ami si tendre, qui hasardoit tout, même à l'égard du Roi, pour me sauver, devoit-il me tendre ce piége pour me faire tomber dans l'un de ces deux inconvéniens? Ne devoit-il pas prévoir que j'aurois de la répugnance à achever de diffamer, par l'imputation d'un système évidemment impie et infâme, une personne dont il me supposoit *infatué?* Ne devoit-il pas croire que j'aurois de la peine à reconnoître publiquement que la personne que j'avois estimée étoit une fanatique qui avoit enseigné évidemment l'abomination? Ne devoit-il pas me préparer, et m'avertir de son dessein? Au lieu de me dire qu'il faisoit un ouvrage sur les états d'oraison en général, sans nommer personne, et où il autorisoit toutes les expériences des bons mystiques en réprimant l'illusion, ne devoit-il pas me dire de bonne foi qu'il découvriroit le système impie et infâme contenu dans les livres de Mme Guyon?

Il répondra peut-être qu'il vouloit me mener au but, sans me le laisser voir, de peur de me *soulever* et de *blesser un esprit si délié.* Etrange moyen de ménager la délicatesse d'un homme, que de le jeter tout-à-coup entre deux extrémités? Falloit-il me vouloir mener comme un enfant, et se prévaloir de ma confiance pour me conduire sans se confier à moi? Un esprit facile à blesser s'accommode-t-il de ce gouvernement plein d'art et de hauteur?

LIX. De plus, M. de Meaux devoit-il se hâter de dire à ses amis, avant que j'eusse examiné son livre, que je l'approuverois? Ne devoit-il pas craindre que je n'approuverois pas qu'il

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 9, p. 556. — [2] *Ibid.* n. 47, p. 563. — [3] *Ibid.* p. 564. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 587 et 589.

poussât si loin les imputations par lesquelles il diffamoit la personne de madame Guyon ? De plus, ne devoit-il pas craindre qu'un homme si attaché à soutenir l'amour de pure bienveillance, ne lui passeroit jamais que la béatitude est la seule *raison d'aimer*, que Dieu ne seroit pas aimable sans elle, et que les souhaits de saint Paul, de Moïse, et de tant d'autres saints ne sont que *d'amoureuses extravagances?* Ne devoit-il pas prévoir que je n'approuverois pas qu'on accusât *d'insigne témérité* ceux qui douteroient d'une oraison miraculeuse, qu'il supposoit *presque perpétuelle* en certaines ames, et qui les rend, selon lui, absolument impuissantes pour tous les actes *sensibles, discursifs et autres, etc. ?* Enfin ne devoit-il pas prévoir que si quelqu'une de ces raisons m'arrêtoit dans l'examen de son livre, après qu'il auroit dit qu'il me demandoit mon approbation, et que je la lui avois promise, on ne manqueroit point de dire que j'avois refusé d'approuver son livre par entêtement pour ceux de madame Guyon ?

C'étoit en prévoyant des inconvéniens si palpables, et en ne me tendant point un piége, qu'il auroit dû me témoigner son amitié, et non en versant des pleurs. Au lieu de tant pleurer, il n'y avoit qu'à se taire vers le public, et qu'à me parler franchement. Tout au contraire, il a tout divulgué, et a voulu me mener les yeux fermés jusqu'à son but. Loin de craindre tant d'inconvéniens, il a voulu par ces inconvéniens mêmes me réduire à son point.

LX. Il déclare que sur mon refus il se récria[1] : « N'est-ce pas mettre en évidence le si- » gne de sa division d'avec ses confrères, ses » consécrateurs, ses plus intimes amis ? Quel » scandale ! Quelle flétrissure à son nom ! De » quels livres veut-il être le martyr ! » Qui est-ce qui a parlé ? Ai-je dit dans le monde que M. de Meaux m'avoit proposé d'approuver son livre ? Je n'avois garde de le dire. Me suis-je vanté ensuite de lui avoir refusé mon approbation ? Personne ne doit sans preuve supposer que j'aie été capable de cette folie. C'est M. de Meaux qui s'est vanté de me faire approuver son livre pour avoir *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux*. C'est lui qui a publié ensuite que j'avois refusé cette approbation promise. Sans lui, qui auroit jamais su que je ne voulois pas achever de diffamer la personne de madame Guyon ? Il me fait donc un crime d'excuser cette personne, quoique l'excuse dont il s'agit ait toujours été secrète de ma part, et

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 17, p. 563, 564; édit. de 1845, t. IX, p. 589.

qu'il soit certain qu'elle seroit encore aujourd'hui profondément ignorée, si M. de Meaux n'eût publié mon secret, pour m'en faire un crime.

LXI. Je ne m'arrête point à ce que ce prélat dit[1] « que son manuscrit demeura trois » semaines entières en mon pouvoir, et que » l'ami qui s'étoit chargé de le lui rendre prit » sur lui tout le temps qu'on l'avoit gardé. » Le fait est que M. de Meaux me donna son manuscrit le soir; que je ne le gardai qu'une seule nuit; et qu'en partant le lendemain pour Cambrai, je le laissai dans un paquet à cet ami qui le rendit à M. de Meaux. L'ami n'a donc rien *pris sur lui*, il n'a fait que dire la vérité à la lettre. Je n'eus que le loisir de parcourir avant mon départ les marges du manuscrit pour voir les citations de madame Guyon sur lesquelles M. de Meaux lui imputoit un système évidemment impie et infâme.

LXII. Je ne vis rien de tout le reste. Une preuve claire que je ne le vis pas, est que je ne l'ai jamais allégué pour m'excuser de n'avoir pas approuvé le livre. Si je l'eusse lu, j'aurois encore été bien plus éloigné de l'approuver. J'y aurois vu une passiveté *presque perpétuelle* en certaines ames, qui est miraculeuse et qui leur ôte réellement toute liberté pour tous les *actes sensibles, discursifs et autres;* et qui ne peut être niée, selon l'auteur, sans *une insigne témérité*. J'y aurois trouvé que les prophètes n'ont point été libres dans leurs inspirations: ce qui est formellement contraire au texte des Ecritures, et surtout à l'exemple de Jonas. J'y aurois trouvé que les ames passives sont libres pour mériter, comme les anges, qui sont *libres sans être discursifs*. J'y aurois trouvé que la béatitude surnaturelle est la seule *raison d'aimer* Dieu; ce qui suppose ou que Dieu la doit à toute créature qu'il a faite pour l'aimer, ou qu'il pourroit former des créatures intelligentes pour lesquelles il ne seroit pas aimable. J'y aurois trouvé que les souhaits de saint Paul, de Moïse, et de tant d'autres saints jusqu'à notre siècle, ne sont que de *pieux excès* et *d'amoureuses extravagances* contre la raison d'aimer; qu'enfin la charité dans ses actes propres n'a point d'autre raison d'aimer, c'est-à-dire d'autre motif que celui de l'espérance même, puisque la béatitude surnaturelle qui est la seule future, est ce qui meut l'homme dans tous ses actes. Voilà ce qui mérite d'être examiné de bien près par l'Eglise romaine, et

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 17, p. 564; édit. de 1845, t. IX, p. 589.

ce que je suppose que M. de Meaux lui soumet aussi absolument que je lui ai soumis mon livre. Mais enfin voilà ce qui m'auroit arrêté infiniment plus que l'Article de madame Guyon, si je l'eusse lu en ce temps-là.

LXIII. Il ne s'agit plus que du grand argument de M. de Meaux. Par ce refus je *mettois*, selon lui, « en évidence le signe de ma » division d'avec mes confrères, mes consé- » crateurs, mes plus intimes amis. » Voilà de fortes expressions : mais cherchons-en le sens précis. A l'entendre on croiroit que j'ai fait un schisme. Mais en quoi l'ai-je fait? J'ai refusé dans un profond secret, que M. de Meaux seul a violé, d'approuver un livre qu'il vouloit me faire approuver pour me réduire à *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux*. J'ai cru qu'en condamnant des livres véritablement condamnables, il alloit trop loin et diffamoit sans raison la personne même. Enfin j'ai cru que cette diffamation retomboit par contre-coup sur moi, et qu'étant très-innocent sur toutes les erreurs impies et infâmes dont il s'agissoit, je ne devois point me laisser flétrir par cette *rétractation* tant promise *sous un titre plus spécieux*. M. de Meaux prétend-il que c'étoit mettre *en évidence le signe de ma division d'avec mes confrères*, que de refuser un acte qu'on faisoit entendre qu'on exigeoit de moi comme *une rétractation* de tant d'erreurs impies? N'aime-t-on l'unité et la paix, qu'autant qu'on souscrit au formulaire de ce prélat, et qu'on se flétrit soi-même pour lui obéir? *Mes confrères*, *mes consécrateurs*, *mes plus intimes amis* devoient-ils exiger de moi un acte si inutile pour l'Eglise, en cas qu'ils me crussent de bonne foi, et si diffamant pour ma personne, surtout après les discours que les confidens de M. de Meaux avoient répandus sourdement? Qu'étoit-il nécessaire que mon approbation parût à la tête du livre de M. de Meaux? N'étoit-il pas plus nécessaire qu'un archevêque, qui n'avoit jamais rien donné au public, ni de vive voix ni par écrit, qui dût le rendre suspect, ne parût point faire *sous un titre plus spécieux une rétractation* des erreurs les plus impies?

LXIV. Mais enfin, loin de vouloir diviser l'épiscopat, je ne songeois qu'à me taire sur la personne de madame Guyon, qu'à laisser de plus en plus condamner ses livres, que je croyois, comme je l'ai toujours dit dès le commencement, censurables dans le vrai, propre et unique sens du texte. M. de Meaux dira que je devois m'éclaircir avec lui sur les endroits de son livre que je trouvois excessifs, au lieu de lui refuser mon approbation. Mais je réponds trois choses. La première, que les adoucissemens qu'il auroit pu mettre à son livre n'auroient pas empêché que je ne parusse, selon les bruits répandus par ses amis, *faire une rétractation sous un titre plus spécieux*. La seconde, que rien n'étoit si mauvais pour moi que d'entreprendre de lui faire retoucher son livre. On peut juger par la manière dont il explique depuis si long-temps toutes mes paroles, et dont il cite mon texte, avec quelle prévention il auroit reçu mes conseils contraires à ses sentimens. C'étoit alors qu'il n'auroit pas manqué de se récrier que j'étois le défenseur de madame Guyon, puisqu'en effet j'aurois travaillé en ce cas à lui faire adoucir ce qu'il disoit contre les intentions de cette personne. De plus, je ne savois que trop, par expérience, que ce prélat auroit fait part à tous ses bons amis, suivant ses préventions, de tout ce qui se seroit passé entre nous. Auroit-il admis l'amour indépendant du motif de la béatitude? Auroit-il retranché les *amoureuses extravagances* des saints, et sa passiveté miraculeuse *presque perpétuelle* en certaines ames? S'il ne l'eût pas fait, devois-je approuver son livre? et si j'eusse refusé de l'approuver, après un examen qui n'auroit point fini sans quelques peines réciproques, ce refus n'eût-il pas encore fait plus d'éclat? La troisième raison est qu'il paroît par mon Mémoire que j'avois averti six mois auparavant MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, avec M. Tronson, que je ne pourrois approuver ce livre, si M. de Meaux *y attaquoit personnellement madame Guyon*. *Personnellement*, comme nous l'avons vu, signifioit les intentions de la personne. Quand le cas fut arrivé, je montrai mon Mémoire aux trois personnes ci-dessus nommées : ils furent persuadés des raisons que le Mémoire contient. M. l'archevêque de Paris me rendit même en cette occasion un service que je ne dois jamais oublier : car il se charga de lire mon Mémoire, et d'en représenter les raisons à une personne à qui je craignois infiniment de déplaire. Mon refus a donc été approuvé dans le temps par MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres. *Est-ce mettre en évidence le signe de ma division d'avec mes confrères*, que de refuser secrètement, de concert avec ces deux prélats, une approbation à M. de Meaux?

CHAPITRE VI.

De l'impression de mon livre.

LXV. On voit maintenant en quel embarras M. de Meaux m'avoit jeté, en disant à tous ses amis que j'avois promis d'approuver son livre, et qu'après l'avoir gardé six semaines, je lui avois refusé de l'approuver, de peur de condamner ceux de madame Guyon. C'est ce qui me mit dans la nécessité de donner moi-même un livre au public pour y montrer mes véritables sentimens. J'aurois souhaité de pouvoir le faire examiner par ce prélat. Mais quelle apparence de lui demander son approbation pendant que j'étois réduit à lui refuser la mienne? D'ailleurs, je savois par des voies certaines combien il étoit piqué de mon refus, et qu'il éclatoit presque ouvertement. Il disoit à un ami commun : « Quoi, il va paroître que » c'est pour soutenir madame Guyon qu'il se » désunit d'avec ses confrères! Tout le monde » va donc voir qu'il en est le protecteur. Ce » soupçon, qui le déshonoroit dans le public, » va devenir une certitude. Quel scandale! » Quelle flétrissure à son nom! etc. » Mais il disoit à ses amis particuliers : Est-ce là cette soumission que M. de Cambrai m'avoit promise pour rétracter toutes ses erreurs? MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres furent persuadés des raisons de mon Mémoire, non-seulement pour le refus de l'approbation, mais encore pour mon dessein de faire un livre. Ils convinrent qu'on n'en parleroit point à M. de Meaux. L'un et l'autre a gardé là-dessus jusques à la fin un secret inviolable. Voilà le fait sur lequel M. de Meaux parle ainsi[1] : « Jusqu'ici tout au moins il demeurera pour » certain que l'archevêque de Cambrai s'est » désuni le premier d'avec ses confrères, » pour soutenir contre eux madame Guyon. »

LXVI. Tout est plein de mécomptes dans ces paroles. *Je n'ai jamais soutenu madame Guyon*: *et je me suis si peu désuni d'avec mes confrères*, que c'est de concert avec eux que j'ai pris la résolution de donner mon livre au public. Mais M. de Meaux appelle une *désunion d'avec mes confrères*, tout procédé qui n'étoit pas une soumission pour lui, et une rétractation de mes prétendus sentimens. Ne pouvant plus m'ouvrir à lui, je pris soin de deux choses, l'une, de ne rien dire dans mon ouvrage qui fût contraire aux XXXIV Articles. Je comptois qu'en les suivant je suivrois ce prélat même, que je ne pouvois plus consulter. L'autre chose que je voulois faire, pour m'assurer de la première, étoit de faire examiner mon ouvrage par M. l'archevêque de Paris et par M. Tronson. « Je vais, disois-je[1], le leur confier dans » le dernier secret. Dès qu'ils auront achevé de » le lire, je le donnerai suivant leurs correc- » tions. Ils seront les juges de ma doctrine, et » on n'imprimera que ce qu'ils auront ap- » prouvé. Ainsi on n'en doit pas être en peine. » Pouvois-je m'adresser à des examinateurs moins suspects et plus précautionnés? Ils avoient tous deux concouru pour dresser les XXXIV Articles : ils avoient examiné madame Guyon : M. l'archevêque de Paris avoit censuré ses livres : ce prélat connoissoit toutes mes préventions, depuis l'an 1694 : il avoit vu, aussi bien que M. Tronson, mes manuscrits : c'est à eux que je m'adresse et que je me soumets pour la correction de mon ouvrage. Est-ce là une conduite schismatique et artificieuse?

Nous venons de voir ma promesse : l'exécution la surpassa. J'avois, il y avoit déjà long-temps, donné à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson une explication des XXXIV Articles selon mes pensées. M. de Meaux se récrie[2] : « On commençoit donc dès-lors à com- » menter sur les Articles; on les tournoit, on » les expliquoit à sa mode : on se cachoit de » moi. » Oui sans doute, on les *commentoit*, mais d'un commentaire exact et conforme au texte. *On* ne les *tournoit* point, *on ne les expliquoit* point *à sa mode*; mais on travailloit de bonne foi pour s'assurer de les bien entendre, selon le vrai sens de ceux-là mêmes qui les avoient dressés. Le fait décide. Ces deux personnes, qui avoient dressé les Articles, ne trouvèrent dans l'explication rien qui pût ni les éluder ni les affoiblir. Mon Mémoire produit contre moi par M. de Meaux, et dont M. l'archevêque de Paris s'étoit chargé dans le temps, déclare que je lui ai montré « cette explication » très-ample et très-exacte,..... et que ce prélat » n'y avoit remarqué ni le moindre excès ni » la moindre erreur[3]. » Il est vrai qu'on *se cachoit* de M. de Meaux, mais c'étoit de concert avec les deux autres.

LXVII. « Pourquoi, dit encore ce prélat[4], » ne se cacher qu'à celui à qui, avant que » d'être archevêque, et dans le temps de l'exa- » men des Articles, on se remettoit de tout

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 19, p. 558; édit. de 1845, t. IX 5 90.

[1] *Relat.* IVe sect. n. 30, p. 591. — [2] *Ibid.* Ve sect. n. 4, p. 592. — [3] *Ibid.* IVe sect. n. 27, p. 589. — [4] *Ibid.* Ve sect. n. 1, p. 593. Edit. de 1845, t. IX, p. 597 et 598.

» comme à Dieu, sans discussion, comme un » enfant, comme un écolier ? » Ce n'étoit pas la dignité d'archevêque qui m'empêchoit de soumettre mon livre à M. de Meaux, puisque je le soumettois de si bon cœur, non-seulement à M. l'archevêque de Paris, mais encore à M. Tronson. Ce n'étoit pas le désir de faire ma fortune qui m'avoit rendu si docile avant que je fusse archevêque. On n'a qu'à se souvenir de la candeur avec laquelle je livrois tout, et faisois tout livrer à M. de Meaux. Un homme plein d'artifice et d'ambition est plus réservé. De plus, si j'eusse été rempli d'artifice et d'ambition, n'aurois-je rien dissimulé depuis ma promotion à l'archevêché de Cambrai ? N'a-t-on plus rien ni à craindre ni à espérer dès qu'on est dans l'épiscopat ? Il fallait donc sans doute que j'eusse d'ailleurs des raisons bien pressantes pour me *cacher* à M. de Meaux seul, à qui j'avois voulu autrefois me soumettre avec une confiance sans bornes. Ce changement si peu naturel est aisé à entendre. M. de Meaux me donnoit à tous ses amis pour un homme qu'il alloit faire *rétracter une seconde fois sous un titre plus spécieux*. Il m'avoit tendu un piége très-dangereux, pour me jeter entre deux extrémités, et me réduire à son point. Il étoit vivement piqué de mon refus, et il le faisoit assez entendre. Il ne songeoit plus à garder le secret. « Quoi ! disoit-il [1], il va paroître, etc. Tout » le monde va voir, etc. Le soupçon va de- » venir une certitude, etc. C'est mettre en » évidence le signe de la division. Quel scan- » dale ! Quelle flétrissure à son nom ! » Il comptoit donc que mon secret alloit devenir public dans ses mains. En cet état devois-je, encore une fois, me livrer à lui ? Je ne m'y étois déjà que trop livré. Auroit-il approuvé que j'eusse soutenu l'amour indépendant du motif de la béatitude, que mon livre attaquoit ouvertement, et par lequel il dit que *je me perds ?* Si je me *cachai* de M. de Meaux, ce fut de concert avec MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, auxquels M. Tronson fut uni dans ce secret. Si je me *cachai* de M. de Meaux, c'est que je n'espérois plus de trouver en ce prélat la modération que je trouvois dans M. l'archevêque de Paris.

LXVIII. Après que M. l'archevêque de Paris et M. Tronson eurent vu mon Explication des trente-quatre Articles, laquelle devoit servir de règle à mon ouvrage, je leur donnai l'ouvrage même, mais beaucoup plus étendu qu'il ne l'est dans le livre imprimé. J'y avois mis tous les principaux témoignages de la tradition. M. l'archevêque de Paris le trouva trop long. Par déférence pour lui, je l'abrégeai, et peut-être trop pour la plupart des lecteurs. J'ai parlé de cet ouvrage plus étendu, dont le livre des *Maximes des Saints* n'est que l'abrégé. Ensuite je lus avec M. l'archevêque de Paris et M. de Beaufort mon ouvrage raccourci. Puis je le laissai à ce prélat, qui, après l'avoir gardé environ trois semaines, me le rendit, en me montrant des coups de crayon, qu'il avoit donné dans tous les endroits qu'il croyoit que je devois retoucher pour une plus grande précaution. Je retouchai en sa présence tout ce qu'il avoit marqué, et je le fis précisément comme il le désira. Voilà les faits dont ce prélat convient [1]. Je puis y ajouter avec vérité, qu'il parut craindre que je ne fusse trop docile. Il est trop sincère pour le nier ; de mon côté, je n'ai garde de nier les faits qu'il allègue ; mais il faut les expliquer. Ils se réduisent à cinq.

LXIX. 1° Il dit qu'il me représenta avec M. de Beaufort, que mon projet étoit *hardi*. Il est vrai ; mais malgré la hardiesse du projet, il en approuva l'exécution, et jugea mon livre *correct et utile :* ce sont ses propres paroles. Ce fut sa conclusion avec M. Tronson, lequel de son côté avait eu mon ouvrage entre les mains pendant six semaines. Plus ce prélat trouvait le projet *hardi*, plus il faut supposer que son zèle pour l'Eglise, l'importance de la matière, et l'amitié dont il m'honoroit, lui faisoient redoubler son attention en examinant mon manuscrit. On peut juger par là avec quelle application il lut sans doute pendant trois semaines un livre si court, et qui redit presque sans cesse une seule chose, qui est l'exclusion du propre intérêt. Il lisoit cette exclusion dans toutes les pages. Il n'avoit garde de la lire tant de fois, sans lui donner au moins quelque sens. Entendoit-il absolument le salut par l'intérêt propre ? C'eût été approuver l'exclusion de tout désir du salut, et autoriser *un désespoir réel et inexcusable*. Entendoit-il par l'intérêt propre *un reste d'esprit mercenaire*, comme je l'ai marqué [2] ? Entendoit-il un *souci* ou désir inquiet pour le salut ? Entendoit-il un attachement naturel et imparfait aux dons de Dieu ? C'est ce qu'il faut

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 17, p. 563 ; et t. IX, p. 589, édit. de 1845 en 12 vol.

[1] *Rép. de M. de Paris*, ci-dessus, t. II, p. 521. — [2] *Expl. des Max.* p. 23.

supposer. Mais pourquoi faut-il que je n'aie pas pu entendre mon livre au même sens innocent dans lequel ce prélat l'entendoit ? L'exclusion du propre intérêt lui a-t-elle jamais alors paru, dans mon livre, une expression, je ne dis pas impie, je dis suspecte ou équivoque ? Si elle lui eût paru tant soit peu douteuse, il l'aurait marquée par quelque coup de crayon, comme tant d'autres endroits. J'aurois eu pour lui, sur cette expression, la même docilité que pour le reste. Jamais ces exclusions innombrables, que M. de Meaux donne comme autant de blasphèmes, n'arrêtèrent M. l'archevêque de Paris. Il trouvoit mon projet *hardi* ; il connoissoit mes préventions depuis l'an 1694, il craignoit mon estime pour madame Guyon : il devoit connoître, mieux qu'un autre, si je faisois le portrait de cette personne, et si je défendois ses erreurs. S'il étoit vrai que je n'eusse signé les trente-quatre Articles que par obéissance contre ma persuasion, après avoir tâché de les éluder par des restrictions artificieuses, il auroit aperçu du premier coup d'œil tant de blasphêmes. Tout au contraire, rien ne l'arrêta. Le projet lui parut *hardi*, mais l'exécution lui parut *correcte et utile*. Il avoit d'abord lu mon Explication des trente - quatre Articles, qui étoit la règle et le fondement de mon livre : puis il avoit lu l'ouvrage en grand avec les témoignages de la tradition, dont le livre imprimé n'étoit que l'abrégé. Ensuite nous avions lu ensemble avec M. de Beaufort l'ouvrage tel qu'il a été imprimé. Enfin il l'avoit examiné seul, et marqué de coups de crayon, *pendant environ trois semaines*. N'étoit-ce pas assez pour découvrir des blasphêmes évidens et innombrables ? Ces quatre lectures n'étoient-elles pas plus que suffisantes, surtout pour un prélat qui connaissoit depuis 1694 mes pensées et mes expressions ? Cet ouvrage, s'il n'étoit autre chose que les défenses manuscrites de madame Guyon un peu *arrangées et adoucies* [1], devoit le frapper au premier coup d'œil. J'avois promis, dans le Mémoire dont ce prélat s'étoit chargé, que je n'imprimerois rien que *suivant ses corrections*. J'avois ajouté qu'il *seroit juge de ma doctrine* et *qu'on n'imprimeroit rien que ce qu'il auroit approuvé* [2]. Il étoit donc, par mon écrit, maître absolu de mon livre. La hardiesse du projet ne l'empêcha point de l'approuver.

2° Ce prélat dit qu'il me refusa son approbation. Oui, son approbation par écrit, parce, disoit-il, qu'il avoit des mesures à garder avec M. de Meaux, dont il avoit promis d'approuver le livre. Mais après que j'eus retouché en sa présence tout ce qu'il avoit marqué par des coups de crayon, il demeura content. Je lui nommai mon imprimeur dans Paris ; je lui dis que j'allais lui donner l'ouvrage, et il l'agréa. Ensuite il passa à Issy, où il conclut la même chose avec M. Tronson.

3° M. l'archevêque de Paris dit qu'il compta que je ne contredirois point la doctrine de M. de Meaux : aussi ne songeois-je point à la contredire. Je croyois qu'après avoir arrêté les trente-quatre Articles, M. de Meaux ne combattroit jamais l'amour indépendant du motif de la béatitude. Ce fondement posé, je ne croyois pas pouvoir être contraire à ce prélat sur aucun point important, et je ne pensois plus qu'à montrer une entière déférence pour lui. Mais c'étoit à M. l'archevêque de Paris à savoir si nous étions conformes ou contraires dans nos ouvrages, puisqu'il les lisoit tous deux à la fois.

4° M. l'archevêque de Paris dit qu'il désira que mon livre ne parût qu'après celui de M. de Meaux. Il est vrai que je lui promis d'avoir cette déférence. Il sait qu'il n'a pas tenu à moi qu'elle n'ait été observée. Mon livre fut publié en mon absence et à mon insu. M. l'archevêque de Paris, selon les ordres que j'avois laissés, étoit le maître absolu de l'empêcher. Mais, quoi qu'il en soit, il approuvoit la publication de mon livre, puisqu'il ne s'agissoit, selon lui, que de le faire paroître quelques jours plus tard que celui de M. de Meaux. Les exceptions affermissent la règle. Les conditions que M. l'archevêque de Paris déclare avoir mises à son consentement pour l'impression de mon livre, ne servent qu'à mieux prouver qu'il y a consenti moyennant ces conditions. Si ce livre enseignoit le désespoir réel et inexcusable ; si c'étoit le langage de l'antechrist, n'étoit-il question que de faire parler l'antechrist quelques jours plus tard que M. de Meaux ? Ne falloit-il pas étouffer sa voix pour toujours ? Je ne dis point tout ceci pour blâmer M. l'archevêque de Paris, qui peut croire maintenant qu'il n'avait pas alors assez examiné mon livre. Mais au moins il paroît qu'alors il le croyoit d'une doctrine saine, et que loin de *mettre en évidence le signe de la division*, je n'avois songé qu'à agir de concert avec lui.

[1] *Réponse de M. de Paris*, t. II, p. 521. — [2] *Relation*, IVe sect. n. 30, p. 591 ; et t. IX, p. 597, édit. de 1845.

5° Ce prélat assure qu'il désira que je montrasse mon ouvrage à quelque théologien de l'École, qui fût plus rigoureux que lui. Mais il n'aura pas oublié que je lui proposai M. Pirot, ancien examinateur des livres et des thèses, qui avoit travaillé sous feu M. l'archevêque de Paris à la censure de madame Guyon, qui avoit été chargé de l'examen de cette personne, qui étoit si prévenu contre elle, qui étoit si dévoué depuis tant d'années à M. de Meaux, et qui voyoit actuellement avec lui depuis plusieurs mois l'ouvrage que ce prélat alloit publier. Je me renfermai avec M. Pirot, et nous examinâmes un livre si court en trois séances de quatre ou cinq heures chacune. Il avoit devant les yeux un manuscrit, et j'en tenois un autre semblable. Nous lisions ensemble : il m'arrêtoit sur les moindres difficultés, et je changeois sans peine tout ce qu'il vouloit. Il refusa d'examiner plus longtemps l'ouvrage, et il déclara qu'il étoit *tout d'or*. M. l'archevêque de Paris m'écrivit peu de jours après, que M. Pirot étoit charmé de notre examen.

C'est ainsi que j'ai voulu attaquer M. de Meaux, faire une apologie déguisée de madame Guyon, ébranler les censures, éluder les trente-quatre Articles, et désunir l'épiscopat. Pour y réussir, je me suis adressé à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson, qui avoient dressé les trente-quatre Articles, et qui connoissoient mon entêtement pour les erreurs de madame Guyon depuis 1694. Je me suis adressé à M. l'archevêque de Paris, qui étoit auteur d'une censure pour renverser les censures mêmes. Enfin j'ai choisi M. Pirot, si zélé contre madame Guyon et si précautionné contre sa doctrine; M. Pirot, qui avoit aidé à dresser la censure de feu M. l'archevêque de Paris; M. Pirot, si dévoué à M. de Meaux et actuellement si rempli de son livre, pour faire approuver l'apologie de madame Guyon, et pour renverser les censures des prélats.

LXX. Qui pourra croire des choses si incroyables ? Qui est-ce qui ne voit pas la candeur et la simplicité avec laquelle je ne craignois que de me tromper et d'être flatté. Ne choisissois-je pas tous ceux qui pouvoient être le plus en garde contre moi, et me redresser si je n'établissois pas assez précisément toutes les vérités, et si je ne condamnois pas avec assez de précautions toutes les erreurs ? N'étoit-ce pas vouloir être uni de sentiments avec M. de Meaux, lors même que ses amis m'avoient mis hors d'état d'agir de concert avec lui ? M. de Meaux avoue lui-même qu'en cessant de m'ouvrir à lui, je ne cessois point de m'ouvrir aux deux autres prélats. « M. de Cambrai, » dit-il [1], qui toujours conféra avec M. de Paris » et avec M. de Chartres, a refusé constam» ment de conférer avec moi.... Avant même » la publication de son livre, il ne songeoit » qu'à nous détacher. » Non, je ne songeois point à les *détacher*. Ils avoient fait tous trois leurs censures, et je disois naturellement en toute occasion que les livres censurés étoient censurables. Je ne proposois à aucun d'eux ni d'adoucir leurs censures, ni d'ébranler les trente-quatre Articles. Je ne voulais point empêcher M. l'archevêque de Paris et M. de Chartres d'approuver le livre de M. de Meaux. Je ne voulois donc ni défendre madame Guyon, ni troubler l'union des évêques. Je voulois seulement, pour ma conduite particulière, prendre les conseils des autres, ne pouvant plus demander ceux de M. de Meaux. Après tout, supposé que M. de Meaux allât trop loin en me demandant d'approuver son livre, pour tirer de moi une espèce de *rétractation*, les autres prélats ne pouvoient-ils pas être persuadés des raisons de mon Mémoire ? Ne pouvoient-ils pas, sans se désunir de M. de Meaux pour les Articles et pour les censures contre madame Guyon, trouver à propos que je n'approuvasse point le livre de ce prélat, et que j'en fisse un conformément aux trente-quatre Articles ?

LXXI. M. de Meaux répond ici [2] : « Cha» cun a ses yeux et sa conscience. On s'aide » les uns les autres. Pourquoi me séparer de » ces messieurs ? » C'est que ces messieurs ne vouloient pas, comme lui, m'arracher *sous un titre plus spécieux une rétractation ?* C'est qu'ils ne m'avoient point tendu de piége pour me réduire à approuver son livre : c'est qu'il ne me revenoit point qu'ils parlassent de moi à leurs amis comme d'un fanatique qu'on vouloit guérir : 'est que, loin d'être piqués de mon refus pour l'approbation du livre de M. de Meaux, ils avoient cru mes raisons concluantes pour ne l'approuver pas.

Il est vrai que M. de Meaux auroit pu aider par ses lumières M. l'archevêque de Paris et ces messieurs dans l'examen de mon livre. Mais aussi il auroit pu les embarrasser par ses préventions. *Chacun a ses yeux*, je l'avoue. Mais je n'avois que trop éprouvé combien ceux de

[1] *Relat.* V° sect. n. 8, p. 598. — [2] *Ibid.* n. 1, p. 593. Edit. de 1845, t. IX, p. 599 et 593.

de ce prélat étaient préoccupés. Venons au point décisif. N'y avoit-il au monde que lui seul qui fût capable d'examiner mon livre ? M. l'archevêque de Paris, M. Tronson, M. Pirot étoient-ils si faciles à séduire, eux qui devoient être si bien avertis et si précautionnés contre mes préventions ? Quand même ils auroient cru avoir besoin de quelque secours, n'en pouvoient-ils pas trouver ailleurs qu'en M. de Meaux ? Manquoit-on dans Paris de théologiens capables de dire tout ce qui est essentiel au dogme sur la charité et sur l'espérance ? Est-ce fuir la lumière que de se livrer ingénument à M. l'archevêque de Paris, à M. Tronson et à M. Pirot, à moins qu'on ne se livre aussi à M. de Meaux ? Ce prélat devroit-il montrer tant de vivacité sur ce que je consultois les autres sans le consulter ? Y a-t-il rien de plus libre que la confiance ? Hé, qu'importe que je fisse les choses sans lui, pourvu que je ne les fisse pas mal ? Supposé même que je me fusse éloigné de lui mal à propos, il devoit ménager ma foiblesse, et être ravi que les autres me menassent doucement au but. C'est ainsi qu'on est disposé quand on se compte pour rien, et qu'on ne recherche que la vérité et la paix. Tout au contraire, M. de Meaux regarde comme un outrage que j'aie voulu faire un livre en consultant les autres sans le consulter. Ne le consulter pas, c'est rompre l'unité, c'est faire un scandale, c'est attaquer les censures, c'est éluder les Articles, c'est défendre madame Guyon. Les autres ont leurs yeux ; mais M. de Meaux a les siens. Sans lui ils n'auroient pas aperçu les blasphêmes évidens et innombrables dont mon livre est rempli. Telle a été l'impression de cet ouvrage : voyons les suites qu'elle a eues.

CHAPITRE VII.

De ce qui s'est passé depuis l'impression de mon livre.

LXXII. M. de Meaux promit d'abord à plusieurs personnes très-distinguées, qu'il me donneroit, en secret et avec une amitié cordiale, ses remarques par écrit. Je promis de les peser toutes au poids du sanctuaire. Il me les fit attendre près de six mois ; car mon livre parut avant la fin de janvier, et je ne reçus que vers la fin de juillet ses remarques, qu'il a données sous le nom de *premier écrit*, du 15 du même mois. Alors j'étois sur le point de revenir à Cambrai, et je n'avois plus que le temps de préparer mes défenses pour Rome, où le Roi nous renvoyoit.

Pendant que j'attendois ainsi, M. de Meaux devoit-il éclater ? Il veut faire entendre que d'autres apprirent au Roi ce qu'il lui avoit si long-temps caché [1]. Mais dois-je lui tenir compte de ce secret sur lequel il n'avoit aucune preuve contre moi, ni bonne ni mauvaise, avant la publication de mon livre ? De plus, comment gardoit-il ce secret ? Est-ce cacher assez une chose au Roi que de la répandre sourdement ?

Au lieu de demander pardon au Roi d'avoir caché le fanatisme de son confrère et de son ancien ami, ne devoit-il pas lui dire ce qu'il venoit de me promettre ? Ce n'étoit pas les rapports confus qui pouvoient alarmer un prince si sage. Ce qui le frappa fut l'air pénitent avec lequel M. de Meaux s'accusa de ne lui avoir pas révélé mon fanatisme. Si ce prélat eût cherché la paix, il n'avoit qu'à dire à Sa Majesté : Je crois voir dans le livre de M. de Cambrai des choses où il se trompe dangereusement, et auxquelles je crois qu'il n'a pas fait assez d'attention. Mais il attend des remarques que je lui ai promises ; nous éclaircirons, avec une amitié cordiale, ce qui pourroit nous diviser ; et on ne doit pas craindre qu'il refuse d'avoir égard à mes remarques si elles sont bien fondées.

Un tel discours auroit rassuré le Roi, auroit fait taire tous les critiques, auroit arrêté le scandale, et préparé un éclaircissement entre nous pour l'édification de toute l'Eglise. C'étoit sans doute ce que M. de Meaux devoit et à l'Eglise, et à ses derniers engagemens. Qu'avois-je fait depuis qu'il avoit cru *le dépôt important de l'instruction des princes en trop bonne main* pour ne l'y conserver pas ? Qu'avois-je fait depuis qu'il avoit *applaudi* à ma nomination à l'archevêché de Cambrai, et qu'il avoit eu tant d'empressement pour être mon consécrateur ? Je n'avois fait que mon livre. Mais encore, depuis l'impression de ce livre, qu'avois-je fait qui dût obliger M. de Meaux à éclater contre moi ? Mon livre étoit la seule chose dont il pouvoit se plaindre : et c'est ce livre même, sur lequel il m'avoit promis qu'il me donneroit en secret ses remarques comme à son intime ami. De mon côté, je lui avois promis une sincère déférence pour ses conseils.

Je les attendois avec impatience, quand je sus par la voix publique que ce prélat avoit

[1] *Relat.* vi^e sect. n. 4, p. 610 ; et t. ix, p. 603, édit. de 1845.

demandé pardon à Sa Majesté de lui avoir caché depuis plusieurs années que j'étois un fanatique. Encore une fois, qu'avois-je fait dans cet intervalle si court ? Je ne vois que ma lettre au Pape qui ait pu le choquer. Mais je ne l'avois écrite que sur ce qu'on m'avoit assuré que le Roi souhaitoit que je l'écrivisse : je l'avois montrée à M. l'archevêque de Paris qui l'avoit approuvée, et Sa Majesté même avoit eu la bonté de la lire avant qu'elle partît. Etoit-ce me rendre indigne des remarques de M. de Meaux, que d'écrire, selon le désir du Roi, une lettre au Pape pour lui soumettre mon livre, contre lequel on répandoit déjà de grands bruits à Rome?

LXXIII. Peu de temps après, j'appris tout-à-coup qu'on tenait des assemblées, où les prélats dressoient ensemble une espèce de censure de mon livre, à laquelle ils ont donné depuis le nom de *Déclaration*.

Je m'en plaignis à M. l'archevêque de Paris, parce que nous avions fait lui et moi un projet de recommencer ensemble l'examen de mon livre sur les remarques de M. de Meaux avec MM. Tronson et Pirot.

LXXIV. Dès que ces assemblées des prélats furent établies, et que tout y eût été concerté contre mon livre, on ne songea plus qu'à me réduire à y aller comparoître. Voilà ce que signifient ces tendres paroles : « Que ne venoit-il à la conférence éprouver la force de » ces larmes fraternelles, etc. ? » Ces conférences auroient renversé notre projet d'examen arrêté avec M. l'archevêque de Paris. Elles m'auroient rejeté entre les mains de M. de Meaux, qui joignoit à toutes ses anciennes préventions une nouvelle hauteur, depuis les éclats qui étoient arrivés, et depuis les assemblées qu'on avait tenues.

S'agissoit-il de conférences où M. de Meaux voulût me proposer douteusement ses difficultés, et se défier de ses pensées contre mon livre ? Voici ce qu'il déclare [1] : « Nous ne » mettions point en question la fausseté de » sa doctrine. Nous la tenions déterminément » mauvaise et insoutenable. Ce n'étoit pas là » une affaire particulière entre M. de Cambrai » et nous. C'étoit la cause de la vérité et l'af- » faire de l'Eglise, dont nous ne pouvions ni » nous charger seuls, ni la traiter comme une » querelle privée, qui est tout ce que vouloit » M. de Cambrai. Ainsi, supposé qu'il per- » sistât invinciblement, comme il a fait, à » nous imputer ses pensées, et qu'il ne vou- » lût jamais se dédire, il n'y avoit de salut » pour nous, qu'à déclarer notre sentiment à » toute la terre. »

Rien n'est plus clair que ces paroles. Il ne vouloit m'attirer dans l'assemblée, que pour décider, que pour parler au nom de l'Eglise, que pour me faire *dédire*. Mais quoi ! ne pouvoit-il pas craindre de se tromper en me condamnant ? Non. On *ne mettoit pas en question* que je ne fusse dans l'erreur, et que je ne dusse me *dédire*. Devois-je tenter ces conférences, ou plutôt aller subir la correction de ce tribunal ? Dans la situation où j'étois, me convenoit-il d'aller faire une scène sujette à diverses explications, sur lesquelles M. de Meaux auroit été cru ? S'il a cité si mal les passages de mes écrits imprimés qui sont sous les yeux du public, s'il a expliqué tant de fois mes paroles dans un sens si contraire au mien, s'il n'a pu se modérer dans des écrits qui devoient être vus de toute l'Eglise, que n'auroit-il pas fait dans ces conférences particulières, où il auroit pu s'abandonner librement à sa vivacité et à sa prévention ?

LXXV. Je ne voulus donc point prendre le change. Je demeurai ferme à demander à M. l'archevêque de Paris l'exécution du projet qu'il avoit accepté, pour recommencer entre nous deux l'examen de mon livre, avec MM. Tronson et Pirot, sur les remarques de M. de Meaux qui ne venoient point. Pour M. de Meaux, je lui fis proposer une voie d'éclaircissement entre nous aussi sûre et aussi paisible, que celle des conférences pouvoit être tumultueuse et ambiguë. C'étoit celle de nous faire l'un à l'autre de courtes questions et de courtes réponses par écrit, afin que nous eussions des preuves littérales de part et d'autre de tout ce qui se passoit entre nous. Il en convint. Je lui envoyai vingt courtes questions. Il m'en envoya quelques-unes, me promettant de me répondre dès que je lui aurois répondu. Je répondis aux questions de M. de Meaux. Alors il refusa de me répondre par écrit, nonobstant la promesse qu'il en avoit faite, et dont j'ai envoyé l'écrit à Rome.

Ce prélat adoucit ce fait autant qu'il le peut [1]; mais ces adoucissemens ne servent qu'à mieux montrer combien le fait est véritable, de son propre aveu.

[1] *Relat.* VII[e] sect. n. 21, p. 633; et t. IX, p. 609, édit. de 1845.

[1] *Relat.* VIII[e] sect. n. 2 et 3, p. 635; et t. IX, p. 610, édit. de 1845.

Pour couvrir ce refus d'exécuter sa promesse, il recommença à se plaindre que je refusois les conférences. Il s'en plaignit aussi hautement que s'il n'eût été en demeure ni pour ses remarques attendues près de six mois, ni pour les réponses à mes questions.

LXXVI. Ici je conjure le lecteur équitable de se mettre en ma place. Que pouvois-je faire ? Quoique j'eusse une haute idée des talens de M. de Meaux, quoique je n'eusse pour moi-même que de la défiance, je sentois néanmoins que la vérité pouvoit facilement être défendue par le plus foible organe. On peut voir par mes *Réponses à la Déclaration*, au *Sommaire*, etc., que des conférences ne devoient pas m'embarrasser. Aussi ne craignois-je qu'une scène confuse, que chacun rapporteroit selon ses préventions. Pour éviter ces inconvénients, je proposai les conférences à M. l'archevêque de Paris avec ces trois conditions :

1° Qu'il y auroit des évêques et des théologiens présens. 2° Qu'on parleroit tour à tour, et qu'on écriroit sur-le-champ les demandes et les réponses. 3° Que M. de Meaux ne se serviroit point du prétexte des conférences entre nous sur tous les points de doctrine, pour vouloir se rendre examinateur du texte de mon livre, et que cet examen demeureroit, suivant notre projet, entre M. l'archevêque de Paris et moi, avec MM. Tronson et Pirot.

Dès que j'eus proposé ces conditions, on me répondit qu'elles rendoient, selon les vues de M. de Meaux, les conférences inutiles. Il n'est donc pas vrai que j'aie refusé absolument les conférences. C'est M. de Meaux qui n'en vouloit qu'à condition de me faire la loi sur mon livre, et de m'obliger à me *dédire;* faute de quoi il croyoit *n'avoir de salut qu'en déclarant son entiment à toute la terre.*

LXXVII. Pour l'histoire *d'un religieux de distinction* qui déclara, dit ce prélat, que *je ne voulois pas qu'on pût dire que je changeasse rien par l'avis de M. de Meaux*, elle m'est absolument inconnue. Je ne sais ni qui est ce religieux, ni à quel propos il peut avoir parlé ainsi. M. de Meaux se croit si assuré de me confondre en cet endroit, que sans s'arrêter à la prétendue réponse de ce religieux, il assure que *je n'en saurois faire qu'une mauvaise.* Mais il m'est facile d'en faire en deux mots une décisive. Comment pourrois-je déclarer que *je ne voulois pas qu'on pût dire que je changeasse rien par l'avis de M. de Meaux*, puisque j'attendois alors actuellement, et que j'ai attendu pendant près de six mois les remarques de ce prélat, pour les examiner avec M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot, et pour y avoir tout l'égard qu'elles méritoient. Je ne les reçus que quand il n'étoit plus question que de partir de Paris pour Cambrai, et d'envoyer promptement mes défenses à Rome. Je voulois bien écouter les avis par écrit de M. de Meaux, et en profiter s'ils étoient bons; mais je ne voulois pas me livrer à lui dans son tribunal. C'est la seule chose qu'il vouloit : il compte pour rien d'être écouté, s'il n'est cru et suivi. A moins qu'il ne me fît *dédire*, il ne croyoit trouver *de salut qu'en déclarant son sentiment à toute la terre.*

LXXVIII. Ce prélat attaque encore la version latine de mon livre que j'ai envoyée à Rome. « Il l'altéroit, dit-il [1], d'une étrange » sorte, en le traduisant. Presque partout où » l'on trouve dans le livre le mot de propre » intérêt, *commodum proprium*, le traducteur » a inséré le mot de désir et d'appétit mer- » cenaire, *appetitionis mercenariæ.* Mais l'in- » térêt propre n'est pas un désir. L'intérêt » propre manifestement est un objet au de- » hors, et non pas une affection au dedans, » ni un principe intérieur de l'action. Tout le » livre est donc altéré par ce changement. » Qui ne croiroit, à ce ton démonstratif, que voilà la pleine conviction de mon infidélité ? Mais c'est ici que je conjure le lecteur de juger entre M. de Meaux et moi. 1° J'ai déclaré dans mon livre que l'intérêt propre est *un reste d'esprit mercenaire* [2]. Je n'ai donc fait que suivre la définition expressément posée dans mon livre, pour lever dans ma traduction un équivoque sur le mot *d'intérêt.* 2° J'ai montré avec évidence dans ma *cinquième lettre* [3], que M. de Meaux a pris lui-même, dans son propre livre, *l'intérêt* non pour l'objet de l'espérance chrétienne, mais pour une affection imparfaite et mercenaire. 3° Le terme de *propre* ajouté, dans mon livre, à celui *d'intérêt*, signifie manifestement la propriété, qui, de l'aveu de M. de Meaux, est une *affection du dedans* qu'il faut retrancher, et non *l'objet du dehors.* 4° M. de Meaux, en traduisant mon livre dans sa *Déclaration*, a rendu le mot *d'intéressé* par celui de *mercenarius.* Ai-je tort de traduire mon livre, comme ce prélat l'a traduit lui-même dans l'acte solennel où il l'a attaqué ?

[1] *Relat.* VIIe sect. n. 5, p. 625; et I. IX, p. 607, édit. de 1845. — [2] *Max. des Saints*, p. 23. — [3] Voyez ci-dessus, t. II, p. 623 et suiv.

LXXIX. Voici un fait bien remarquable que j'ai avancé, et qui, selon M. de Meaux, est *si faux que j'en supprime les principales circonstances* [1]. Ce fait est que M. l'évêque de Chartres me fit écrire après mon retour à Cambrai, qu'il serait très-content, pourvu que je fisse une lettre pastorale qui marquât combien j'étois éloigné de la doctrine impie qu'on imputoit à mon livre, et que je promisse dans cette lettre une nouvelle édition de l'ouvrage. Je fis une réponse où je promettois de faire la lettre pastorale, et d'attendre ensuite que le Pape fît régler à Rome l'édition nouvelle que M. de Chartres vouloit que je promisse. J'ajoutois que je demeurerois en paix et en parfaite union avec mes confrères, s'ils vouloient bien que nous envoyassions de concert à Rome, eux leurs objections et moi mes réponses; qu'ainsi nous édifierions toute l'Eglise par notre concorde, même dans la diversité de nos sentimens.

M. de Meaux veut que ce fait soit faux; 1° parce qu'il n'en a *jamais entendu parler*. Je veux croire que M. de Chartres a oublié de lui faire part d'un fait si important; mais en sera-t-il moins vrai pour avoir été ignoré par M. de Meaux? 2° Il dit que je me suis *dédit* sur ce fait. Comment *dédit?* C'est que, dans ma seconde édition de ma *Réponse* [2], j'ai *supprimé tout cet article*. Mais est-ce se *dédire* sur un fait, que de le supprimer? Le fait est constant; M. de Chartres a trop d'honneur et de conscience pour le nier. Je sais qu'il a reçu ma lettre, et j'ai envoyé à Rome celle qui me fut écrite de sa part. Mon intention étoit de supprimer toutes les contestations personnelles sur le procédé, parce qu'elles ne font rien à l'éclaircissement de la doctrine, et qu'elles ne servent qu'à mal édifier le public. Encore une fois, le fait, pour avoir été supprimé par discrétion, n'en est pas moins constant.

LXXX. D'ailleurs même, quand je n'aurois pas proposé ce tempérament, les évêques doivent le prendre d'eux-mêmes. J'étois soumis au Pape : la lettre que je lui avois écrite étoit *publique*, et c'est en vain que M. de Meaux veut trouver des mystères où il n'y en a point. De plus il paroissoit par mes deux lettres, l'une datée du 3 août, et l'autre de quelques jours après, que M. de Meaux a lues imprimées, qu'en demandant au Pape à être instruit en détail de peur de me tromper, je promettois de me soumettre sans ombre de restriction tant pour le fait que pour le droit, quelque censure qu'il lui plût de faire de mon livre.

Rien n'est plus absolu que cette soumission. Je crains tellement de me tromper, que je ne demande qu'à être détrompé en détail, si je me trompe. Et en effet, rien n'est, ce me semble, plus capital pour rétablir la paix, pour assurer les consciences, pour réprimer l'erreur, pour éclaircir la vérité. Je veux tellement obéir, que je ne demande qu'à savoir toute l'étendue de l'obéissance que je dois pratiquer. Si je ne voulois qu'éluder des censures, les plus générales seroient les moins incommodes pour moi. Au contraire, les plus précises me paroissent les meilleures pour me redresser, si j'en ai besoin, parce que je ne crains que l'erreur et l'indocilité. J'ajoute que je serai toujours également soumis, quand même le Pape ne jugeroit pas à propos d'entrer dans le détail. Il m'a paru que le saint Siége a été content jusqu'ici de cette soumission. Mais M. de Meaux ne l'est pas. Selon lui ce n'est être ni docile ni sincère, que de demander à être instruit. Mais c'est le Pape, et non pas lui, que je dois contenter. S'il manque à ma soumission quelque chose que je n'aie pas aperçu, je n'attends que le moindre signe de mon supérieur pour l'ajouter.

Qu'y auroit-il donc à craindre? que cette soumission ne seroit pas sincère et réelle dans l'occasion? Il falloit me mettre dans mon tort, et espérer bien de son confrère jusqu'à la fin. Si j'eusse manqué de parole et de soumission, j'aurois été alors l'objet de la juste indignation de toute l'Eglise. Que craignoit-on donc? qu'en attendant la réponse de Rome, mon livre ne fît quelque progrès dans les esprits? Mais quand un auteur déclare publiquement qu'il ne défend point son livre, et qu'il attend la décision du Pape pour savoir lui-même ce qu'il en doit croire, une telle déclaration est sans doute plus propre à tenir les esprits en suspens et dans la soumission, qu'une controverse d'écrits telle que la nôtre a été.

Après tout, il y a déjà longtemps que l'affaire seroit décidée à Rome, par cette voie douce et édifiante, où M. de Meaux n'auroit pas tant multiplié les écrits. Si le Pape eût jugé mon livre mauvais, je l'eusse ou corrigé ou condamné d'abord, suivant sa décision. Mon obéissance sans bornes eût été un prompt

[1] *Relat.* VIIe sect. n. 21, p. 633; et t. IX, p. 609, edit. de 1845. — [2] Voyez ci-dessus, t. II, p. 381.

contrepoison, supposé que mon livre fût contagieux. Il n'y avoit qu'à attendre un peu et en paix, au lieu qu'on a attendu longtemps et dans le tumulte. Pourquoi n'a-t-on pas suivi ce parti ? Je l'ai offert. Quand je ne l'aurois jamais proposé, c'étoit la seule chose que M. de Meaux devoit penser de lui-même. Ce n'étoit pas moi qui voulois commencer la dispute. Ma soumission au Pape n'étoit pas une déclaration de guerre; au contraire, c'étoit un gage de mon zèle pour la paix.

LXXXI. Qu'est-ce qui empêchoit donc cette conduite pacifique, qui auroit épargné de si grands scandales ? Le voici, tiré de l'écrit de M. de Meaux : « Nous ne mettions point en » question la fausseté de sa doctrine. Nous » la tenions déterminément mauvaise et in» soutenable [1]. » Il avoit raison de *tenir* le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, et le fanatisme *déterminément* mauvais, et de ne *mettre point en question* toutes ces impiétés. Mais il s'agissoit de savoir si le texte de mon livre avec ses correctifs signifioit ces impiétés ou non. C'est là-dessus que M. de Meaux pouvoit envoyer au Pape ses objections manuscrites, sans décider, et supposant qu'il pouvoit se tromper. Il continue ainsi : « Ce n'étoit » pas là une affaire particulière, mais l'affaire » de l'Eglise. » N'est-ce pas vouloir toujours supposer ce qui est en question ? N'a-t-on qu'à dire que toutes les querelles personnelles sont la cause de la vérité et de l'Eglise ? C'est la question qu'il falloit soumettre au Pape. Achevons de voir les paroles de ce prélat [2] : « Ainsi, supposé qu'il persistât invincible» ment, comme il fait, à nous imputer ses » pensées, et qu'il ne voulût jamais se dé» dire, il n'y avoit de salut pour nous qu'à » déclarer notre sentiment à toute la terre. » Quoi ! n'y avoit-il point de *salut* pour lui à attendre la décision du Pape, après lui avoir envoyé ses objections manuscrites ? Mais si le Pape n'avoit pas cru nécessaire que je me dédisse, ce prélat ne pouvoit-il trouver *son salut qu'à déclarer à toute la terre* le contraire de ce que le Pape auroit trouvé à propos ?

LXXXII. Voici un moyen auquel M. de Meaux a recours pour se justifier sur le refus qu'on a fait de mes explications. Il dit que je ne faisois que varier. C'est ce que M. de Chartres a entrepris de prouver : mais je ferai voir que ce prélat a pris ce que l'Ecole appelle *argumentum ad hominem*, pour l'explication précise de mon livre. Je donnai à M. de Chartres, outre cette explication à sa mode, une explication de mon véritable sens, à la marge de ses objections. C'est ce que j'ai envoyé à Rome, et dont il fait mention lui-même. Il ne seroit pas juste de rejeter mes explications, en n'attaquant point les véritables, et en n'attaquant que cette preuve que l'Ecole nomme *ad hominem* ?

Mais supposons que j'aie varié dans mes explications. Allons plus loin : supposons encore avec M. de Meaux, ce que je montrerai ailleurs n'être pas vrai, je veux dire qu'il y avoit des erreurs dans mes explications mêmes. Que s'ensuit-il de là ? Qu'après m'avoir montré ces erreurs, si elles étoient trop grandes pour être corrigées, il falloit au moins me redresser, et me dire les explications précises qu'on croyoit nécessaires pour assurer la foi, et après lesquelles on seroit content. L'a-t-on fait ? N'est-il pas vrai qu'on rejetoit encore plus la voie des explications, qu'on ne rejetoit les explications mêmes ? M. de Meaux n'en vouloit d'aucune sorte : il ne vouloit que triompher par ma rétractation.

Que si on n'eût pu convenir avec moi des explications, il n'y auroit eu qu'à attendre de concert celles que le Pape auroit eu la bonté de me régler, en cas qu'il l'eût jugé à propos. M. de Meaux a-t-il voulu entrer dans ces voies pacifiques ? Au contraire, n'a-t-on pas répondu à mes offres en publiant la *Déclaration* imprimée ? Ce prélat n'a-t-il pas voulu faire un éclat, chercher les extrémités, et me flétrir indépendamment de tout ce que Rome feroit ou ne feroit pas ? Il dit que je suis *injuste* quand j'assure qu'il m'a *dénoncé*. « La » bonne foi, dit-il [1], l'obligeoit à reconnoître » que c'est lui-même qui s'est dénoncé par » sa lettre au Pape, lorsqu'il le prie de juger » son livre. »

Mais ce discours est-il sérieux ? Ai-je écrit au Pape sans nécessité ? Je ne priois point le Pape de juger mon livre, mais seulement de ne le point juger sans m'avoir écouté. Le Roi n'a-t-il pas désiré que je le fisse ? Après cette lettre de soumission, les choses n'étoient-elles pas encore en état d'être pacifiées ? Ma soumission au père commun devoit-elle irriter M. de Meaux ? La *Déclaration* n'est-elle pas venue malgré mes offres pacifiques, pour être

[1] *Relat.* VII[e] sect. n. 21, p. 633. — [2] *Ibid.* p. 634. Édit. de 1845, t. IX, p. 609.

[1] *Relat.* VII[e] sect. n. 18, p. 632; et t. IX, p. 609, édit. de 1845, en 12 vol.

le *signe de la division ?* N'est-elle pas l'acte public par lequel ce prélat a attaqué mon livre ? Ne vouloit-il pas ou me faire *dédire*, ou chercher *son salut en se déclarant à toute la terre ?*

LXXXIII. Il est temps de revenir à madame Guyon, qui est le grand moyen dont M. de Meaux se sert pour rendre mon livre odieux par ma personne qu'il s'efforce de rendre suspecte. Je lui demande qu'il explique en termes précis ce qu'il veut de moi, et j'ose dire qu'il ne pourra l'expliquer. Veut-il que je condamne les livres de madame Guyon ? J'ai toujours dit, dès l'origine de cette affaire, qu'ils étoient censurables : je l'ai écrit au Pape dans une lettre imprimée : n'est-ce pas l'acte le plus solennel ? M. de Meaux dit que je n'ai point nommé la personne de madame Guyon. Mais la nommoit-il lui-même, quand je fis cette lettre ? Nullement. Il ne l'a fait que longtemps après. Il ne l'a pas même nommée dans sa *Déclaration*. Je n'épargnois donc l'honneur de la personne en ce temps-là, que comme il l'a épargné long-temps depuis. Il ajoute que je désavouerai peut-être dans la suite la citation marginale que j'ai faite du *Moyen court* et du *Cantique*. Où en est-on quand on veut supposer de telles choses ? Il fait entendre que je désavouerai peut-être aussi mon propre texte ? Que veut-il donc, s'il ne peut être rassuré par mon texte même ? que veut-il ? le pourroit-il dire ?

LXXXIV. Quelque impatience que j'aie de finir cette odieuse contestation sur les faits, je ne puis m'empêcher de faire remarquer ici au lecteur une chose qui est ordinaire dans les écrits de M. de Meaux contre moi. Quand je montre évidemment qu'il s'est mécompté en citant mes paroles, il laisse ma preuve décisive à part, et il recommence sa citation avec autant de confiance que si je ne lui avois rien répondu. En voici un exemple clair comme le jour.

Il s'étoit plaint dans sa *Déclaration* [1], que j'avois fait tomber « le zèle des prélats sur » les mystiques des siècles passés, qui avoient » été dans une ignorance excusable des dogmes » théologiques. *Neque, ut in eadem epistola » scribitur, adversùs mysticos aliquot anteactis » seculis theologicorum dogmatum veniali in- » scitiâ laborantes, noster zelus exarsit.* » J'avois montré par ma réponse combien cette plainte étoit injuste, insoutenable, et évidemment contraire à mes paroles. En effet il n'y a qu'à les lire pour être étonné de cette plainte. Voici mes propres termes [1] : « Depuis quel- » ques siècles, beaucoup d'écrivains mystiques, » portant le mystère de la foi dans une con- » science pure, avoient favorisé, sans le savoir, » l'erreur qui se cachoit encore. Ils l'avoient » fait par un excès de piété affectueuse, par » le défaut de précaution sur le choix des » termes, et par une ignorance pardonnable » des principes de la théologie. » Arrêtons-nous un moment pour examiner le vrai sens de ces paroles.

1° Quand je parle de ces mystiques des siècles passés, je ne les nomme que pour raconter ce qui a été l'origine innocente des excès des faux mystiques, qui ont enfin abusé des expressions des bons. 2° Pendant que je parle de ces bons mystiques des siècles passés, qui ont parlé sans *précaution*, j'ajoute que *l'erreur* s'en est prévalue, et qu'ils l'ont *favorisée* par leurs expressions, *sans le savoir*. Ainsi voilà deux choses très-différentes qu'il ne faut pas confondre, savoir les expressions des bons mystiques, et l'erreur qui s'en est prévalue. *Errori latenti*, disois-je, *imprudentes faverant*. J'ajoutois aussitôt : *Hinc acerrimus clarissimorum episcoporum zelus exarsit. Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis egregii præsules me sibi adjungi non dedignati sunt. Hinc etiam illorum censuræ in libellos quorum loca quædam in sensu obvio et naturali meritò damnantur.* Ainsi le terme *hinc*, qui fait la liaison, tombe manifestement sur ceux qui l'ont immédiatement précédé, c'est-à-dire sur ceux-ci : *errori latenti imprudentes faverant.* C'est *cette erreur cachée*, à la faveur des expressions des bons mystiques, « qui a enflammé le zèle ardent » de quelques illustres évêques. C'est ce qui » leur a fait composer trente-quatre Articles, » qu'ils n'ont pas dédaigné de dresser et d'ar- » rêter avec moi. C'est ce qui les a engagés » à faire des censures contre certains petits » livres, etc. » J'ai montré, dans la *Réponse à la Déclaration*, que je n'ai point voulu que le zèle des évêques se fût enflammé contre les bons mystiques des siècles passés, mais seulement contre l'erreur qui s'étoit cachée à la faveur de leurs expressions. En parlant ainsi,

[1] *Relat.* t. XXVIII, p. 247 ; et t. IX, p. 298, édit de 1845, en 12 vol.

[1] *Lettre au Pape*, du 27 avril 1697. (Elle se trouve au commencement de la Correspondance sur le Quiétisme, ou dans les *Œuvres de Bossuet*, t. XXX, p. 429 ; et t. IX, p. 9, édit. de 1845.)

j'ai dit une chose évidente. En voici les raisons. 1° Je loue les évêques. Pourrois-je les louer si je prétendois que leur zèle se fût enflammé mal à propos contre tant de saints mystiques, dont la doctrine, comme M. de Meaux l'a remarqué lui-même après Bellarmin, est demeurée *sans atteinte ?* 2° Si j'avois voulu blâmer le sujet de leur zèle, aurois-je dit que je m'étois joint à eux dans cette occasion pour arrêter les trente-quatre Articles ? Ce seroit m'imputer à moi-même aussi bien qu'à eux une conduite injuste. *Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis me sibi adjungi non dedignati sunt.* 3° Les aurois-je loués pour le zèle qui les a animés dans leurs censures, en disant : *Hinc etiam illorum censuræ in libellos, quorum loca quædam in sensu obvio et naturali meritò damnantur ?* Loin de les blâmer, je disois que les livres qu'ils ont censurés méritent effectivement une censure par divers endroits pris dans le sens qui se présente naturellement, c'est-à-dire dans le sens propre naturel et unique du texte, parce que l'auteur avoit mal expliqué ses pensées. C'est donc manifestement sur l'erreur des Quiétistes, qui se prévaloient des expressions des anciens mystiques, et non sur les anciens mystiques mêmes, que je faisois tomber le zèle des prélats. M. de Meaux dans sa *Déclaration* avoit donc mal pris mes paroles: et je l'avois clairement prouvé : il n'étoit plus permis d'en faire mention, que pour reconnoître qu'on s'étoit trompé, et pour me faire justice. Au lieu de me la faire, M. de Meaux recommence sa plainte. En parlant de ces bons mystiques, il dit que *j'ajoute que ce fut là le sujet du zèle de quelques évêques et des trente-quatre Propositions* [1]. Là-dessus, il m'accuse d'équivoque, pour préparer, dit-il, *un refuge à cette femme*, et pour tromper le Pape même.

Rien n'est plus affreux que cette accusation ; en même temps, rien n'est plus mal fondé, et plus contraire à mon texte : je l'ai montré évidemment. Mais il ne sert de rien de montrer les altérations les plus évidentes ; M. de Meaux compte pour rien ce que j'ai vérifié, et il recommence du ton le plus assuré, comme si je n'avois osé rien répondre. Mais allons plus loin, et supposons tout ce que M. de Meaux suppose. Quand même ce qu'il dit seroit vrai, qu'en pourroit-il conclure ? Quand même j'aurois voulu (ce que mon texte n'exprime point) mettre formellement madame Guyon au nombre de ces mystiques des siècles passés, qui, par ignorance de la valeur des termes, ont favorisé *l'erreur cachée sans le savoir*, où seroit mon crime ! Ne lui a-t-il pas fait dire qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc. ?* Ne dit-il pas [1] qu'elle a été *éblouie par une spécieuse spiritualité ?* M. l'archevêque de Paris ne dit-il pas dans sa *Réponse* à mes lettres [1] *qu'elle n'a peut-être pas connu elle-même l'illusion* qu'elle enseignoit ? N'aurois-je donc pas pu, comme ces prélats, excuser les intentions de cette personne, sans défendre le texte de ses livres, et dire qu'elle avoit *favorisé l'erreur sans le savoir ?* Encore une fois, je dis tout ceci non pour défendre ni pour excuser madame Guyon, mais seulement pour me justifier de n'avoir pas condamné ses intentions.

LXXXV. M. de Meaux ne se contente pas de vouloir tirer de mes paroles ce qui n'y est point. Il m'accuse encore *de biaiser sur un point essentiel.* Quel est *ce point essentiel ?* C'est de savoir ce que je pense sur les livres de madame Guyon. Mais n'en ai-je pas parlé d'une manière très-précise, en disant qu'ils contiennent divers endroits qui les rendent censurables dans leur sens propre et naturel, qui est le sens unique du texte, *in sensu obvio et naturali ?* Au lieu de reconnoître que ces paroles sont décisives, ce prélat se récrie [2] : « Est-ce en vain que saint Pierre a dit qu'on » doit être prêt à rendre raison de sa foi, » non-seulement à son supérieur, mais encore » à tous ceux qui la demandent : *omni poscenti.* » Ce n'est donc pas assez, selon lui, que *j'aie rendu compte au Pape, mon supérieur, de ce que je pense là-dessus ;* il veut aussi que je lui en rende compte à lui-même en particulier. Ce n'est pas assez pour lui que ma lettre au Pape soit *publique*, et imprimée avec mon *Instruction pastorale.* Il ne m'est pas permis, selon lui, de le renvoyer à cet acte imprimé. Il veut ignorer ce qui est si public et si précis, pour avoir un prétexte de me questionner, et de me réduire à une déclaration par écrit qu'il puisse faire passer pour une espèce de signature de formulaire. Mais lui, qui cite saint Pierre sur ce qu'on *doit être prêt à rendre raison de sa foi* à tous ceux qui la demandent, *omni poscenti*, se laisseroit-il interroger comme un coupable ou comme un homme suspect, sur tout ce qu'il

[1] *Relat.* VI[e] sect. n. 9, p. 614 ; et t. IX, p. 587, édit. de 1845.

[1] *Relat.* IV[e] sect. n. 17, p. 582 ; et t. IX, p. 594, édit. de 1845. — [2] *Rép. de M. de Paris*, ci-dessus, t. II, p. 52.— [3] *Rel.* VI[e] sect. n. 13, p. 616 ; et t. IX, p. 605, édit. de 1845.

pense de tous les livres qu'il plaira à un adversaire de l'accuser de favoriser? Jugeons-en par ce qu'il fait à mon égard. Je le soupçonne avec raison de ne regarder pas la béatitude surnaturelle comme une vraie grâce : je rends une raison claire et décisive de mon soupçon : un homme qui croit que cette béatitude est la seule *raison* d'aimer sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable, doit nécessairement supposer que cette béatitude est due à la créature intelligente; car Dieu, qui nous a créés pour l'aimer, ne peut pas nous avoir créés en nous privant de ce qui est la seule *raison de l'aimer :* j'en conclus que, selon lui, cette béatitude est nécessairement due à toute créature dont Dieu veut être aimé. J'ai beau le presser là-dessus; au lieu de *rendre raison de sa foi* à son confrère justement scandalisé sur un dogme cent fois plus important que le fait des écrits de madame Guyon, il se plaint de ce que je le presse à répondre oui ou non; il oublie la règle de saint Pierre, *omni poscenti :* il dit que ma *métaphysique outrée* jette le lecteur dans *des pays inconnus.*

Il dit que je n'ai condamné que quelques endroits du livre. Et où est le livre impie, qui soit impie d'un bout à l'autre? Les plus grands hérésiarques ont dit beaucoup de choses qui ne sont pas mauvaises. Pour moi, je ne crois point qu'une femme ignorante ait fait, comme M. de Meaux le prétend, un système si suivi. Je crois seulement qu'il y a divers endroits de ses livres, qui, dans leur propre, naturel et unique sens, méritent d'être censurés. Un ouvrage n'est-il pas condamnable dans son tout, quand il contient divers endroits censurables dans leur sens propre, unique et manifeste?

Ce prélat regarde mes paroles comme une restriction artificieuse. C'est dans le sens rigoureux, dit-il, c'est dans le sens qui se présente naturellement à l'esprit, que M. de Cambrai condamne ces livres. Il y a donc un autre sens caché, un autre sens qui n'est pas le rigoureux, et qu'il se réserve de soutenir. Ces raisons sont déjà détruites. Encore une fois, le sens rigoureux est le seul sens des livres : c'est celui qui se présente naturellement, quand on l'examine bien : c'est celui qui résulte du texte bien pris dans toute sa suite. C'est ce que j'ai expliqué dans ma *Réponse à la Déclaration.* Ce sens véritable, propre et unique des livres est précisément celui que j'ai condamné : tout autre sens n'est pas celui des livres. Il peut être celui de l'auteur; mais le sens d'un auteur ne justifie pas un livre, si celui du livre est certainement mauvais. M. de Meaux n'a-t-il pas dit que *la méthode* d'expliquer un livre par les intentions de l'auteur est *inouie ?* Je suis sa règle : en excusant les intentions de l'auteur, je n'ai point excusé ses livres. Que reste-t-il à ajouter au-dessus du sens que j'appelle *obvius et naturalis,* si ce n'est le sens ou l'intention de l'auteur même? *Sensus ab auctore intentus.* L'Eglise a-t-elle condamné ainsi les livres de madame Guyon? M. de Meaux est-il en droit de me dresser un formulaire pour ce sens-là? N'a-t-il pas lui-même exclu de sa condamnation le sens de l'auteur, quand il a fait dire à madame Guyon, qu'elle n'avoit *eu aucune des erreurs, etc. ?* Exigera-t-il de moi le contraire de ce qu'il a fait lui-même? Pour moi, je ne prétends pas me laisser flétrir par lui, ni avoir jamais mérité qu'on me demande des signatures.

Il me suffit d'adhérer du fond de mon cœur, et sans ombre de restriction, à la censure que le Pape a faite des livres dont il est question, et de ne mettre aucunes bornes à ma docilité pour le chef de l'Eglise. Quant aux livres de madame Guyon, je déclare que je ne les ai jamais défendus, et que je suis très-éloigné de les défendre jamais en aucun sens. Pourquoi donc M. de Meaux suppose-t-il sans cesse et sans preuve que je les ai approuvés? Ecoutons ses propres paroles, et nous verrons, par un exemple sensible, combien une extrême prévention lui fait regarder comme très-concluant ce qui l'est le moins. « Maintenant, dit-il [1], il suffit de voir deux » choses qui résultent de son discours : l'une, » qu'il a laissé estimer madame Guyon par » des personnes illustres, dont la réputation » est chère à l'Eglise, et qui avoient confiance » en lui. Il ajoute : *Je n'ai pu ni dû ignorer* » *ses écrits.* C'est donc avec ses écrits qu'il » l'a laissé estimer à ces personnes vraiment » illustres qui avoient confiance en lui. » Que peut penser le lecteur de ce *donc* qui fait toute la force du discours de ce prélat? *J'ai laissé estimer* la personne de madame Guyon : *donc* c'est *avec ses écrits* que je l'ai laissé estimer. Hé, ne puis-je pas avoir cru les livres mauvais, et avoir estimé la femme ignorante qui les avoit écrits sans connoître la valeur des termes? Ne puis-je pas l'avoir laissé estimer aux autres, comme je l'estimois moi-

[1] *Relat.* IVe sect. n. 12, p. 577, 578; et t. IX, p. 593, édit. de 1845.

même, c'est-à-dire sans estimer ses livres, et sans les faire estimer ? M. de Meaux lui-même ne sait-il pas bien distinguer la personne d'avec les écrits ? Il a jugé les écrits pleins d'erreurs, et a fait dire à la personne qu'elle *n'en avoit eu aucune*. Je pourrois lui faire le même argument qu'il me fait. M. de Meaux n'a *pu ni dû ignorer les écrits* de madame Guyon : il l'a crue sans erreurs, puisqu'il le lui a fait dire devant Dieu dans l'acte solennel de sa soumission : *c'est donc avec ses écrits* qu'il l'a crue sans erreurs. Ce raisonnement seroit-il supportable dans ma bouche contre M. de Meaux ? Comment doit-il être regardé dans la sienne contre moi ? C'est néanmoins sur ce raisonnement qu'il fonde sa démonstration pour me faire regarder par toute l'Eglise comme l'apologiste des livres de madame Guyon, et comme un homme suspect de qui on doit exiger une rétractation formelle. Enfin, si on découvre que madame Guyon soit une hypocrite, je condamnerai plus hautement qu'aucun de mes confrères sa personne avec ses écrits. Plus je l'ai estimée, plus je serois indigné d'avoir été trompé par elle. Alors je jugerois de ses intentions même dans le sens le plus odieux, et je n'aurois qu'horreur pour elle. En attendant, je déclare que je ne me mêle ni directement ni indirectement de tout ce qui a rapport à cette personne. Enfin je l'abandonne de plus en plus, sur les bruits publics, au jugement de ses supérieurs. Je demande à M. de Meaux devant Dieu qu'il m'explique précisément qu'est-ce qu'il est en droit de vouloir au-delà.

Il croit me convaincre par ce raisonnement [1] : « Ou ce commerce uni par un tel » lien étoit connu, ou il ne l'étoit pas. S'il » ne l'étoit pas, M. de Cambrai n'avoit rien » à craindre en approuvant le livre de M. de » Meaux. S'il l'étoit, ce prélat n'en étoit que » plus obligé de se déclarer, et il n'y avoit à » craindre que de se taire, ou de biaiser sur » ce sujet. »

Ma réponse est facile. Ce *commerce* de piété étoit *connu*. J'avois laissé condamner sans peine les livres ; il n'en étoit plus question : j'avois dit qu'ils étoient censurables. Je ne *biaisois* point ; mais je ne croyois pas avoir mérité qu'on exigeât de moi, comme d'un homme suspect, une déclaration par écrit, c'est-à-dire une signature d'une espèce de formulaire. Enfin l'unique chose que je refusois alors de faire, étoit d'imputer avec M. de Meaux à la personne un système évidemment impie et infâme, qui la rendoit évidemment abominable.

Encore une fois, que veut M. de Meaux, quand il dit qu'on ne *me peut encore arracher une claire condamnation de ces livres* [1] ? Qu'y a-t-il de clair parmi les hommes, si tout ce qu'on vient de voir ne l'est pas ? Le but de M. de Meaux n'est pas de me faire condamner les livres de madame Guyon : mais de persuader au public que je ne les ai jamais condamnés jusqu'ici. Il ne songe pas à me la faire abandonner, mais à dire que je l'ai toujours soutenue. C'est mon tort qu'il cherche pour sa justification. Il veut, malgré moi, que cette femme soit l'unique cause de toute notre dispute dogmatique. Il veut me présenter une espèce de formulaire, pour pouvoir dire que c'étoit là l'unique sujet de nos disputes et de mes fuites. Pour moi, tout au contraire, je résiste à M. de Meaux, non pour ne condamner pas les livres de madame Guyon ; mais pour prouver que je ne les ai jamais défendus, que je les ai déjà condamnés dans leur vrai, propre et unique sens : qu'enfin je n'ai jamais mérité qu'on me flétrisse, en exigeant de moi une souscription à une espèce de formulaire.

LXXXVI. Ici je conjure encore le lecteur de juger entre nous. M. de Meaux dit que toute notre controverse vient de mon attachement aux livres de madame Guyon. Il le dit, je le nie, et il ne sauroit le prouver. Je soutiens, au contraire, que j'ai déclaré il y a longtemps, que ces livres sont condamnables dans leur vrai, propre et unique sens. En le disant, je le prouve. J'ajoute que la véritable cause de nos différends est que M. de Meaux nie tout acte de charité qui n'a pas le motif essentiel et *inséparable* de la béatitude qui est la seule *raison d'aimer*. Je le dis, je le prouve, M. de Meaux l'avoue. Il assure que c'est *en cela qu'est mon erreur*, et que *je me perds* [2] : il assure que c'est *le point décisif*. « C'est l'en- » vie, dit-il, de séparer ces motifs que Dieu » a unis qui vous a fait rechercher tous les » prodiges que vous trouvez dans les suppo- » sitions impossibles. C'est, dis-je, ce qui vous » a fait rechercher une charité séparée du » motif essentiel de la béatitude. » Enfin il met à la marge de cet endroit, que ce seul point renferme la *décision du tout*. Voilà donc,

[1] *Relat.* IVe sect. n. 18, p. 584 ; et t. IX, p. 595, édit. de 1845.

[1] *Relat.* Ve sect. n. 12, p. 600 ; et t. IX, p. 593, édit. de 1845. — [2] *Rép. à quatre Lettr.* n. 14 et 19, p. 49, 61, 62 ; et t. IX, p. 446 et 453, édit. de 1845.

de son propre aveu, le point qui renferme la décision de tout le système.

LXXXVII. Pour *la Guide spirituelle* de Molinos, M. de Meaux veut que je la défende, parce que je n'en ai point parlé en parlant des soixante-huit propositions. Quoi ! défend-on tous les livres dont on ne parle pas ? Il m'avoit reproché de n'avoir point nommé Molinos, et je répondois que je n'avois pas cru nécessaire de nommer un nom aussi odieux, dont il n'étoit pas question en France, pendant que je condamnois si ouvertement dans mes articles faux toute la doctrine de ce malheureux, recueillie dans les soixante-huit propositions. Je voulois montrer par là combien je détestais toute sa doctrine tirée de tous ses ouvrages, tant de *la Guide spirituelle*, que de tous les autres ? Ai-je jamais paru excepter *la Guide ?* Est-il permis de donner de tels soupçons sans preuves ? Pour moi, je condamne sans exception et sans restriction tous les ouvrages de Molinos, comme le saint Siége les a condamnés.

M. de Meaux me rendra-t-il coupable aussi sur tous les autres ouvrages de Molinos que je n'ai jamais vus ? Si par malheur j'omets le titre de quelqu'un d'entre eux, cette omission sera-t-elle prise pour une preuve que je veux défendre cet ouvrage-là en particulier ? Ne voit-on pas que ce sont des affectations, pour trouver des mystères partout où il n'y en a point, et pour me rendre suspect sur toutes les choses dont je n'aurai point parlé : ce qui va à l'infini ? De quel droit ce prélat se met-il en possession de me questionner ainsi sur tous les mauvais livres l'un après l'autre, pendant qu'il refuse de me répondre sur tant de points essentiels au dogme catholique ? Si on veut voir combien j'ai été éloigné d'épargner les œuvres de Molinos, on n'a qu'à lire ces paroles de ma *cinquième lettre* à M. de Meaux [1]. « Votre passion pour faire censurer les expressions mêmes des saints canonisés va jusqu'à comparer sainte Catherine de Gênes avec Molinos sur la matière des indulgences. Quelle comparaison de la lumière avec les ténèbres ? Pourquoi donner ce faux avantage aux Quiétistes ? Quel rapport entre les ouvrages de Molinos, si justement frappés d'anathème par le saint Siège, et ceux d'une sainte que l'Eglise admire et invoque ? » N'est-ce pas là une condamnation absolue de tous les ouvrages de Molinos sans exception, dans une occasion naturelle ? De plus, sans nommer ce malheureux, n'ai-je pas marqué dans l'avertissement du livre des *Maximes des Saints* tout ce qui peut dépeindre sa secte comme étant actuellement cachée dans l'Eglise ? « A Dieu ne plaise, disois-je [1], que j'adresse la parole de vérité à ces hommes qui ne portent point le mystère de la foi dans une conscience pure ! Ils ne méritent qu'indignation et horreur. » Les voilà ces faux mystiques, ces hommes livrés aux illusions de leurs cœurs, que je suppose dans les temps présens. Je ne me suis donc pas arrêté aux Illuminés d'Espagne du siècle passé, comme on me le reproche. Il n'y a que le nom de Quiétiste qui manque à la description manifeste que j'ai faite de ces hommes pernicieux [2]. Dira-t-on que ce nom étoit essentiel ? De quoi s'agit-il ? des choses réelles, ou des simples paroles ? Peut-on dire que j'aie épargné ni le chef, ni la secte, puisque la moitié de mon livre, dans les articles faux, est employée à les condamner ? Quand on est pressé par des raisons si claires, on passe à une autre extrémité, et on se plaint de ce que j'ai condamné les Quiétistes dans un excès chimérique. Mais je montrerai que je ne leur ai imputé que ce qui suit nécessairement des soixante-huit propositions extraites des œuvres de Molinos, et qu'en attaquant leurs vrais principes je n'ai fait qu'en déduire les conséquences monstrueuses.

CONCLUSION.

LXXXVIII. Lorsque M. de Meaux représente le premier bruit qui s'éleva contre mon livre, il épuise son éloquence pour montrer qu'il lui étoit impossible de *remuer d'un coin de son cabinet, par d'imperceptibles ressorts, toute la cour, tout Paris* [3], *etc.* Mais rien n'est moins *imperceptible* que les *ressorts* qui furent remués. On vit les prélats les plus accrédités à la cour, et qui avoient le plus d'autorité sur les gens de lettres, s'unir hautement contre moi. Tout étoit déjà préparé en secret, par les confidens de M. de Meaux, qui n'attendoient que le signal. Dix personnes accréditées en font parler dix mille. On alarma les ames simples et pieuses ; on tâcha de prévenir les théologiens par l'équivoque du mot d'intérêt, on excita (ce qui est si facile en matière de spiritualité et de mystique) la dérision des es-

[1] *Cinquième Lettre*, n. 20, p. 622, t. II.

[1] *Max. des Saints*, avert — [2] *Ibid.* p. 157. — [3] *Relat.* VI[e] sect. n. 5, p. 611 ; et t. IX, p. 603, édit. de 1845.

prits profanes. Tout concourut à la fois pour grossir l'orage, science, ignorance, piété, politique, insinuation, dispute, larmes et menaces. Le petit nombre de ceux qui ne se laissèrent point entraîner au torrent fut réduit à se taire.

Alors M. de Meaux se contentoit de raconter, en certaines occasions, dans un demi-secret, les faits qu'il vient de publier. Mais, comme il croyoit m'accabler facilement par la doctrine seule, il s'y renfermoit en écrivant contre moi. Les questions de doctrine ne lui ont pas réussi. L'École, qu'on m'opposoit sans cesse, s'est tournée contre M. de Meaux sur la charité. M. de Chartres le contredit en ce point. M. l'archevêque de Paris avoue, malgré M. de Meaux, l'amour naturel et délibéré qui n'est ni vertu surnaturelle ni péché. Il rejette l'oraison passive que M. de Meaux enseigne. A peine ai-je publié mes défenses, que le public a commencé à ouvrir les yeux et à me faire justice. C'est ce que M. de Meaux appelle *les temps de tentation et d'obscurcissement* [1]. C'est encore en cet endroit que ce prélat a recours aux plus vives figures, pour dépeindre une séduction prompte et presque universelle. Il me permettra de lui dire ce qu'il disoit contre moi deux pages au-dessus. Quoi, le pourra-t-on croire ? *Ai-je remué d'un coin de mon cabinet*, à Cambrai, *par des ressorts imperceptibles*, tant de personnes désintéressées et exemptes de prévention ? ajoutons, qui étoient si prévenues contre moi avant que d'avoir lu mes écrits ? N'est-il pas cent fois plus difficile de faire dire aux hommes qu'ils se sont trompés, que de les éblouir d'abord ? Ai-je pu faire pour mon livre, moi éloigné, moi contredit, moi accablé de toutes parts, ce que M. de Meaux dit qu'il ne pouvoit faire lui-même contre ce livre, quoiqu'il fût en autorité, en crédit, en état de se faire craindre?

Voici la réponse de ce prélat : « Les cabales, » les factions se remuent : les passions, les » intérêts partagent le monde [2]. » Quel intérêt peut engager quelqu'un dans ma cause ? De quel côté sont *les cabales et les factions ?* Je suis seul et destitué de toute ressource humaine. Quiconque regarde encore un peu son intérêt n'ose plus me connoître. M. de Meaux continue ainsi : « De grands corps, de grandes » puissances s'émeuvent. » Où sont-ils *ces grands corps ?* Où sont *ces grandes puissances* dont la faveur me soutient contre la vérité

[1] *Relat.* vi[e] sect. n. 8, p. 613; et t. IX, p. 603, édit. de 1845. — [2] *Ibid.*

manifeste ? Ce prélat veut trouver des *cabales*, des *factions*, de *grands corps* qui soutiennent l'impiété du quiétisme, et qui partagent les esprits jusque dans le sanctuaire de l'Eglise romaine, jusque dans le saint Office. Il continue ainsi [1] : « L'éloquence éblouit les simples, la dialectique leur tend des lacets, » une métaphysique outrée jette les esprits » dans des pays inconnus. » Les *lacets de ma dialectique* se réduisent à montrer clairement les paralogismes de ce prélat, et à rétablir simplement le texte de mes principaux passages, qu'il a altérés dans ses citations. Cette *métaphysique outrée* ne consiste qu'à dire : Dieu est aimable par lui-même, indépendamment d'une béatitude surnaturelle qu'il ne nous devoit pas, et qu'il auroit pu ne nous donner jamais. Ces *pays inconnus* sont les souhaits de saint Paul et de Moïse. Ce sont les suppositions que M. de Meaux reconnoît fréquentes dans les livres de tant de saints depuis saint Clément d'Alexandrie jusques à saint François de Sales. C'est la supposition que saint Augustin a faite comme les autres Pères: c'est la doctrine de ce saint docteur, qui veut avec toute l'Eglise que la béatitude céleste soit une grâce et non pas une dette. C'est cette supposition que le catéchisme du concile de Trente veut que les pasteurs expliquent au peuple. « Il ne faut point omettre » de parler, dit-il [2], de ce que Dieu montre » sa clémence et les richesses de sa bonté sur » nous, principalement en ce que pouvant » nous assujettir à servir à sa gloire sans aucune récompense, il a voulu néanmoins » joindre sa gloire avec notre utilité. » Est-il permis de traiter cette doctrine de l'Eglise romaine de *métaphysique outrée* et de *pays inconnus ?* Ecoutons encore ce prélat [3] : « Plusieurs ne savent plus ce qu'ils croient, et » tenant tout dans l'indifférence, sans entendre, sans discerner, ils prennent parti » par humeur. » Quoi ? le monde revient-il ainsi tout-à-coup contre ses préjugés, sans savoir pourquoi ? Après avoir marqué des causes si peu réelles de ce changement, falloit-il encore alléguer *l'humeur*, cause vague et imaginaire ? C'est ainsi que ce prélat s'excuse sur ce que le monde paroît *partagé* pour un livre qu'il avoit d'abord dépeint comme abominable et incapable de souffrir aucune saine explication.

[1] *Relat.* vi[e] sect. n. 8, p. 613; et t. IX, p. 603, édit. de 1845. — [2] *Proœm. in Decal.* part. III, n. 27. — [3] *Relat.* vi[e] sect. n. 8, p. 613; et t. IX, p. 603, édit. de 1845.

C'est dans cette conjoncture qu'il a passé de la doctrine aux faits. *Les temps de tentation et d'obscurcissement* ont eu besoin de la scène de madame Guyon. C'est dans cette *extrémité* qu'il est *forcé* de publier ce qu'il ne disoit d'abord que dans une espèce de confidence.

Mais supposons tout ce qu'il suppose sans le prouver ; donnons-lui tout ce qu'il voudra. Il m'avoit vu entêté d'une fausse prophétesse, et appliqué à excuser ses écrits insensés. Quoiqu'il m'eût vu dans cette illusion, « il ne » s'avisoit seulement pas de croire qu'il y eût » rien à craindre d'un homme dont il croyoit » le retour si sûr, l'esprit si docile et les in- » tentions si droites [1]. » Voilà tout le passé mis en oubli ; il ne s'agit donc plus que de l'avenir. Malgré l'entêtement pour une fausse prophétesse, et le désir d'excuser ses livres, qu'il croyoit avoir aperçu en moi, M. de Meaux me jugeoit encore utile aux princes, et digne d'être archevêque. Pourquoi donc rappeler encore ce passé, qu'il comptoit lui-même pour rien, à moins que l'avenir ne le renouvelât ? Qu'ai-je fait depuis le temps où M. de Meaux *ne s'avisoit pas seulement* de croire *qu'il y eût rien à craindre* de moi ? J'ai refusé en secret d'approuver son livre. Pourquoi publioit-il ce refus secret ? pour le tourner en scandale ? Pourquoi vouloit-il m'engager, sans m'en avertir, à signer une espèce de *rétractation sous un titre plus spécieux ?* Pourquoi vouloit-il que je condamnasse avec lui dans son livre les intentions de madame Guyon, qu'il avoit justifiées dans les soumissions, où il avoit conduit sa plume ? Qu'ai-je fait encore depuis ce temps, où il *ne s'avisoit seulement pas* de croire *qu'il y eût rien à craindre de moi ?* Je n'ai fait que mon livre, consultant M. l'archevêque de Paris, et MM. Tronson et Pirot. C'est ce livre dont le Pape seul doit juger. Je le lui ai pleinement soumis ; je n'attends que sa décision. M. de Meaux n'auroit-il pas pu aussi l'attendre en paix, après avoir envoyé à Rome ses objections manuscrites ? Falloit-il, pour un livre soumis sans restriction au saint Siége, rappeler ces faits odieux contre son confrère ? Falloit-il, pour un livre dont on ne devoit pas être en peine après mes soumissions, violer le secret des lettres missives, et se faire même un mérite de se taire par rapport au quiétisme sur ma confession générale ?

Quand j'aurois admis les visions d'une fausse prophétesse (chose dont M. de Meaux ne donne pas même une ombre de preuve), le savant et pieux Grenade, auquel je n'ai garde de me comparer, n'a-t-il pas été ébloui par une folle qui prédisoit les visions de son cœur ? Je n'ai qu'à répéter ici les paroles de M. de Meaux [1] : « Est-ce un si grand malheur d'avoir été trom- » pé par une amie ? » L'esprit de mensonge ne peut-il pas se *transformer en ange de lumière ?* Suis-je obligé d'être infaillible ? M. de Meaux l'a-t-il été, en faisant dire à cette personne qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.* C'est moi, et non madame Guyon que j'ai voulu justifier. C'est l'amour désintéressé et non le désespoir que j'ai défendu dans mes manuscrits. Ces manuscrits mêmes n'étoient que des recueils secrets et informes, tant des preuves du vrai que des objections qu'on pourroit faire pour le faux. J'en ai averti dans les manuscrits mêmes, où j'ai dit qu'il falloit rabattre beaucoup de tant d'exagérations. Ma soumission pour M. de Meaux prouve seulement que je me confiois beaucoup à ses lumières, et qu'en me défiant des miennes, comme doit faire tout Chrétien, je ne laissois pas d'être dans cette confiance simple en ma droiture que l'innocence inspire. Mais supposons tout en rigueur. Est-ce avouer l'erreur que de la craindre ? Ne peut-on pas être docile sans être égaré ? Mon mémoire montre que madame Guyon a été mon amie, et que j'excusois en secret ses intentions, sans excuser jamais ses livres. M. de Meaux n'a-t-il pas excusé ses intentions, en lui faisant dire qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.* [2] ? Ne dit-il pas encore qu'elle peut avoir été *éblouie par une spécieuse spiritualité* [3] ? M. l'archevêque de Paris ne me parle-t-il pas encore ainsi dans sa *Réponse* à mes lettres ? Reconnoissez que » vous n'avez pas connu d'abord les illusions » de cette femme, qui ne les connoissoit peut- » être pas elle-même [4]. » Ce prélat doutoit donc encore, dans ces derniers temps, si elle avoit *connu elle-même ces illusions en* les écrivant. Suis-je obligé d'en dire plus que lui ? Ne pouvois-je pas regarder comme une pieuse amie celle que feu M. de Genève avoit *estimée infiniment et honorée au-delà de l'imaginable ?* De ce que je l'ai estimée, s'ensuit-il que je ne sois pas prêt à la détester plus que personne, si on découvre qu'elle m'ait trompé ?

[1] *Relat.* III[e] sect. n. 9, p. 556 ; et t. IX, p. 587, édit. de 1845.

[1] *Relat.* IV[e] sect. n. 17, p. 583 ; et t. IX, p. 595, édit. de 1845. — [2] Ci-dessus, ch. I, n. 5, p. 9. — [3] *Relat.* IV[e] sect. n. 17, p. 582 ; et t. IX, p. 594, édit. de 1845. — [4] *Réponse de M. de Paris*, t. II, p. 527.

S'ensuit-il de là que je veuille jamais excuser ses livres ? Du reste, je n'ai jamais été ni son confesseur, ni son directeur, ni son pasteur, ni son juge, et encore moins son apologiste.

S'il reste à M. de Meaux quelque écrit ou quelque autre preuve à alléguer contre ma personne, je le conjure de n'en faire point un demi-secret pire qu'une publication absolue. Je le conjure d'envoyer tout à Rome, afin qu'il me soit promptement communiqué par les ordres du Pape. Je ne crains rien, Dieu merci, de tout ce qui me sera communiqué et examiné juridiquement. Je ne puis être en peine que des bruits vagues, ou des allégations qui ne seroient pas approfondies. S'il me croit tellement impie et hypocrite, qu'il ne puisse plus trouver son salut et la sureté de l'Eglise qu'en me diffamant, il doit employer non dans des libelles, mais dans une procédure juridique, toutes les preuves qu'il aura. *Si quis autem videtur contentiosus esse, non talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei* [1].

Si au contraire il n'a plus rien à dire pour flétrir ma personne, revenons, sans perdre un moment, à la doctrine sur laquelle je demande une décision. Il l'a réduite lui-même à *un point* qu'il nomme *décisif*, à *un seul point qui renferme la décision du tout.* Ce point décisif de tout le système est, selon lui, que j'ai enseigné *une charité séparée du motif essentiel de la béatitude.* C'est là-dessus que nous pouvons demander au Pape un prompt jugement. C'est là-dessus que M. de Meaux doit être aussi soumis que moi. C'est cette soumission qu'il devroit avoir promise, il y a déjà long-temps, par rapport à toutes les opinions singulières que j'ai recueillies de son premier livre, dans mon écrit intitulé *Véritables Oppositions, etc.*

Pour moi, je ne puis m'empêcher de prendre ici à témoin celui dont les yeux éclairent les plus profondes ténèbres, et devant qui nous paroîtrons bientôt. Il sait, lui qui lit dans mon cœur, que je ne tiens à aucune personne ni à aucun livre, que je ne suis attaché qu'à lui et à son Eglise, que je gémis sans cesse en sa présence pour lui demander qu'il ramène la paix et qu'il abrège les jours de scandale, qu'il rende les pasteurs aux troupeaux, qu'il les réunisse dans sa maison, et qu'il donne autant de bénédictions à M. de Meaux, qu'il m'a donné de croix.

Dieu le sait, car c'est lui qui me l'a mis au cœur. Il y a long-temps que j'aurois abandonné mon livre, et que j'aurois demandé à être jeté dans la mer pour finir la tempête ; je le demanderois encore à présent de tout mon cœur, quelque flétrissure que j'en dusse souffrir, si je croyois que cet ouvrage pût jamais autoriser l'illusion, et être un sujet de scandale pour le moindre d'entre les petits. Mais j'ai cru ne pouvoir abandonner cet ouvrage, sans abandonner la doctrine de l'amour désintéressé, qu'on y attaque ouvertement comme le *point décisif.* De plus, j'ai cru que l'illusion ne pouvoit jamais s'autoriser par un livre tant de fois expliqué, et qui la combat de si bonne foi. Enfin, sans regarder humainement ma personne, j'ai cru ne devoir pas la laisser flétrir par rapport à mon ministère. Plus les erreurs qu'on m'a imputées dans cet ouvrage sont impies, plus je me suis cru obligé en conscience à montrer par le texte même combien j'ai toujours eu horreur de ces impiétés. Abandonner mon livre sur de si terribles accusations, eût été une espèce d'aveu de toutes les erreurs impies qu'on y veut trouver. Le Pape jugera si je me suis trompé dans ces pensées. Mais enfin je proteste à la face du ciel et de la terre, que je n'ai écrit mon livre ni pour affoiblir la saine doctrine contre le quiétisme, ni pour excuser l'illusion.

[1] *I. Cor.* XI, 16.

RÉPONSE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

AUX REMARQUES

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

SUR LA RÉPONSE A LA RELATION SUR LE QUIÉTISME.

Monseigneur,

Jamais rien ne m'a tant coûté que ce que je vais faire. Vous ne me laissez plus aucun moyen pour vous excuser, en me justifiant. La vérité opprimée ne peut plus se délivrer qu'en dévoilant le fond de votre conduite. Ce n'est plus ni pour attaquer ma doctrine, ni pour soutenir la vôtre, que vous écrivez ; c'est pour me diffamer. « Pour éluder, dites-vous [1], des » faits si convaincans, M. de Cambrai a fait » les derniers efforts, et a déployé toutes les » adresses de son esprit. Dieu l'a permis, pour » me forcer à mettre aujourd'hui en évidence » le caractère de cet auteur. » Vous ajoutez ailleurs [2] : « Voilà ce qui s'appelle discourir » en l'air, et faire illusion par de vains tours » de souplesse. » Voici d'autres traits semblables [3] : « Le monde n'avoit jamais vu » d'exemple d'une souplesse, d'une illusion » et d'un jeu de cette nature. » Ecoutons encore [4] : « J'ai affaire à un homme enflé de cette » fine éloquence, qui a des couleurs pour tout, » à qui même les mauvaises causes sont meil- » leures que les bonnes, parce qu'elles donnent » lieu à des tours subtils que le monde ad- » mire. » Où est-ce qu'on a vu cette enflure? Si elle a paru dans mes écrits, je veux m'humilier. Si j'ai écrit d'un style hautain et emporté, j'en demande pardon à toute l'Eglise. Mais si je n'ai répondu à des injures que par des raisons, et à des sophismes sur mes paroles prises à contre-sens, que par la simple exposition du fait, le lecteur pourra croire que ma *souplesse* n'est pas mieux prouvée que mon enflure de cœur. Continuons [1] : « Pour moi, » je n'en sais pas tant. Je ne suis pas poli- » tique...... Simple et innocent théologien, je » crus, etc. » Ailleurs vous vous rendez le plus beau de tous les témoignages par une des plus grandes figures [2] : « Quoi, ma cabale ! » mes émissaires! L'oserai-je dire? je le puis » avec confiance et à la face du soleil : le plus » simple de tous les hommes.... » Pendant que vous vous donnez de si belles couleurs, vous ne cessez de m'en donner d'affreuses. Vous vous sentez « obligé d'avertir sérieusement les » Chrétiens de se donner de garde d'un ora- » teur qui, semblable aux rhéteurs de la » Grèce, dont Socrate a si bien montré le ca- » ractère, entreprend de prouver et de nier » tout ce qu'il veut, qui peut faire des procès » sur tout, et vous ôter tout-à-coup avec une » souplesse inconcevable la vérité qu'il aura » mise devant vos yeux [3]. » Il est aisé de voir qu'en parlant ainsi, vous pensiez à ces hommes, qui dans une place publique se jouent par leurs tours de souplesse des yeux de la populace. Aussi parlez-vous en ces termes [4] : « J'écris pour le peuple, ou, pour parler » nettement, afin que le caractère de M. » de Cambrai étant connu, son éloquence,

[1] *Remarques sur la Rép. à la Relat.*, avant-prop. t. xxx, p. 7. — [2] *Ibid.* art. i, n. 7, p. 14. — [3] *Ibid.* art. iii, n. 6, p. 56. — [4] *Ibid.* art. iii, n. 9, t. xxx, p. 58. Edit. de 1845 en 12 vol., t. ix, p. 616, 618 et 630.

[1] *Remarq. sur la Rép. à la Rel.* art. iii, n. 8, p. 57. — [2] *Rel.* vi[e] sect. n. 5, t. xxix, p. 611. — [3] *Remarq. conclus.* §. 1. n. 11, t. xxx, p. 197. — [4] *Ibid.* art. xi, n. 8, p. 185. Edit. de 1845, t. ix, p. 630, 603. 668 et 665.

» si Dieu le permet, n'impose plus à per- » sonne. »

C'est donc jusqu'au peuple que s'étend votre charité, pour me montrer au doigt comme un imposteur qui lui tend des pièges. Pour vous, vous vous récriez que vous avez besoin de réputation dans votre diocèse. Tout au contraire, selon vous, le diocèse et la province de Cambrai ont besoin de se défier de moi comme d'un impie et d'un hypocrite.

J'avoue que rien n'est plus odieux dans la société qu'un sophiste. *Qui sophisticè loquitur odibilis est* [1]. Mais à quoi sert de dire si souvent ce que l'homme qui a le plus grand tort peut dire autant que celui qui a le plus de raison? *Omittamus*, dit saint Augustin, *ista communia, quæ licèt ex utraque parte dici possint, tamen ex utraque parte verè dici non possunt.* Le plus subtil est celui qui a tant d'art pour persuader au lecteur que les choses qu'il a cru voir et toucher, ne sont qu'un enchantement. La vérité simple parle avec plus de modération et de vraisemblance. Quelle indécence, que d'entendre dans la maison de Dieu, jusque dans son sanctuaire, ses principaux ministres recourir sans cesse à ces déclamations vagues qui ne prouvent rien! Votre âge et mon infirmité nous feront bientôt comparoître tous deux devant celui que le crédit ne peut apaiser, et que l'éloquence ne peut éblouir.

Ce qui fait ma consolation, c'est que pendant tant d'années où vous m'avez vu de si près tous les jours, vous n'avez jamais eu à mon égard rien d'approchant de l'idée que vous voulez aujourd'hui donner de moi aux autres. Je suis ce *cher ami*, cet *ami de toute la vie* que *vous portiez dans vos entrailles* [2], même après l'impression de mon livre. Vous *honoriez* ma *piété* [3]. (Je ne fais que rapporter vos paroles dans ce pressant besoin.) Vous aviez cru devoir *conserver en de si bonnes mains le dépôt important de l'instruction des princes* [4]. Vous *applaudîtes* au choix de ma personne pour l'archevêché de Cambrai [5]. Vous m'écriviez encore après ce temps-là en ces termes [6] : « Je vous » suis uni dans le fond du cœur avec le respect » et l'inclination que Dieu sait. Je crois pour- » tant ressentir encore je ne sais quoi qui nous » sépare encore un peu, et cela m'est insup- » portable. »

[1] *Eccl.* XXXVII, 23. — [2] *I^e Ecrit*, n. 2, t. XXVIII, p. 377, 378. — [3] *Ibid.* n. 5, p. 397. — [4] *Relat.* IIIe sect. n. 9, t. XXIX, p. 557. — [5] *Ibid.* n. 12. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 328, 333 et 587. — [6] *Rép. à la Rel.* n. 31, ci-dessus, p. 19.

Honorez-vous, Monseigneur, d'une amitié si intime les gens que vous connoissez pour faux, hypocrites et imposteurs? Leur écrivez-vous de ce style? Si cela est, on ne sauroit se fier à vos belles paroles, non plus qu'aux leurs. Si au contraire vous ne voulez point être au rang des rhéteurs dépeints par Socrate, qui savaient louer et diffamer selon le besoin, il faut avouer que vous m'avez cru très-sincère, jusqu'au jour où vous avez mis votre honneur à me déshonorer, et où les dogmes vous manquant, il a fallu recourir aux faits pour rendre ma personne odieuse.

Le lecteur n'a même qu'à rappeler ce que vous avez dit. Le voici [1] : « Nous ne savions » ses sentiments que par lui-même, comme il » ne tenoit qu'à lui de nous les taire. La fran- » chise avec laquelle il nous les découvroit, » nous étoit un argument de sa docilité; et » nous les cachions avec d'autant plus de soin, » qu'il avoit moins de ménagement à nous les » montrer. » Ainsi, loin d'avoir été souple et dissimulé, je n'ai à me reprocher que d'avoir eu en vous une confiance poussée jusqu'à une indiscrétion que vous voulez tourner contre moi.

Loin de m'étonner de ce procédé, je l'ai prévu comme une suite inévitable de vos premiers engagements. D'abord vous vous êtes tout promis de vos talens, de votre autorité, et de l'impression par laquelle votre cabale avoit prévenu le monde. A mesure que vous vous promettiez des succès plus prompts et plus faciles, vous les promettiez aux autres; et c'est par tant de promesses que vous les avez engagés dans des extrémités si contraires à leur modération naturelle. Vous avez alarmé les esprits par la description *d'un puissant parti*, qui ne fut jamais, et par les prédictions de madame Guyon. Vous n'avez jamais pu réaliser ce vain fantôme, ni pour la doctrine, ni pour la cabale. Il vous échappe, et disparoît, malgré tous les efforts que vous faites pour le saisir. Le monde trouve qu'à l'égard des prédictions, il n'est pas moins foible de craindre de telles chimères, que de les croire. C'est néanmoins le fondement le plus sérieux d'un si grand scandale. Vous assuriez que mon livre n'étoit susceptible d'aucune saine explication. Vous promettiez, de ce ton si affirmatif qui vous est naturel, qu'au premier coup-d'œil Rome entière seroit unanime pour frapper d'anathême

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 8, t. XXIX, p. 556; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 587.

toute ma doctrine. Quel mécompte! Plus on l'examine, plus elle trouve de défenseurs non suspects, qui ne m'ont jamais vu, qui ne me verront jamais, et auprès de qui je n'ai aucune recommandation que celle de mon innocence. Jamais livre n'a été si rigoureusement examiné. Jamais on n'a fait contre aucun livre, surtout en matière de spiritualité, tant d'objections subtiles et outrées. Si vos ouvrages passoient par un tel examen, que deviendroient-ils? Depuis plus d'un an, les principaux théologiens de Rome, si zélés contre le quiétisme, après avoir lu vos écrits innombrables, ne trouvent rien que de pur dans mon texte. Les ai-je corrompus ces hommes vénérables? Soutiennent-ils depuis si long-temps un livre quiétiste sur une version infidèle, sans s'être jamais éclaircis sur la vérité de l'original! Conduite aveugle et insensée, que vous leur imputez à la honte de l'Eglise romaine. Peut-on équitablement exiger de moi que j'aie été plus rigoureux contre moi-même dans l'impression de mon livre, dont M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot avaient été contens, que ces graves théologiens ne le sont encore aujourd'hui, après plus d'un an de contestation si ardente, jusque sur les dernières minuties du texte? Direz-vous encore que c'est là une de mes subtilités? Cette subtilité a frappé toutes les personnes sans prévention; et si c'est là être subtil, le public l'est autant que moi.

A ce coup, il a fallu soutenir vos premiers engagemens par de nouveaux efforts. Vous avez représenté aux autres prélats qu'on ne pouvoit plus reculer sans vous déclarer auteur du scandale, et sans faire triompher la cause de madame Guyon, que vous supposez toujours inséparable de la mienne. Au nom de madame Guyon, on frémit, et on vous laisse faire. Vous passez des dogmes aux faits. Ma personne, selon vous, est encore plus dangereuse par ses artifices, que mon livre par ses erreurs. Le monde entier, d'abord frappé de la nouveauté des faits, et qu'on avait prévenu à loisir contre moi, revient à mesure qu'il lit mes réponses. Les faits s'évanouissent comme les dogmes. Tout vous échappe, et le scandale de toute la chrétienté retombe sur vous. De tant d'esprits prévenus d'abord, il ne vous reste qu'une troupe toujours prête à vous applaudir, et qu'un certain nombre d'hommes timides que vous entraînez malgré eux, par les moyens efficaces que tout le monde voit, et qu'il est aisé de prendre dans la situation où vous êtes. Il était naturel de craindre qu'à la fin ceux que vous avez engagés trop avant n'ouvrissent les yeux. Faut-il donc s'étonner que vous ayez recours à l'enchantement? Vous l'étalez en toute occasion. A vous entendre parler, j'ai fait disparoître de mon livre tous mes blasphèmes, et de ma conduite tous les égaremens, dont vous prétendiez donner des preuves littérales. L'enchantement explique tout dans votre réponse. Vous assurez [1] que *le monde n'avoit jamais vu d'exemple* de cette *souplesse*, de cette *illusion*, de ce *jeu*, et vous voulez qu'on croie ce qui est sans exemple. Mais on va voir par quelles subtilités inouies vous tâchez de prouver que je suis subtil.

Votre art, qui se fait sentir partout, vous trahit, et montre par quels tours subtils vous voulez passer pour *le plus simple de tous les hommes* [2]. Selon votre besoin, vous faites croître ma souplesse à mesure que vos preuves s'évanouissent. Plus j'emploie de bonnes raisons, plus je raconte de faits décisifs tirés de vos propres paroles dans votre *Relation*, plus le lecteur en est touché, et plus vous vous récriez sur le charme. A vous entendre parler, on peut encore moins résister aux puissans ressorts que je remue dans toutes les nations, qu'aux prestiges de mon éloquence. Si peu que cette affaire dure, vous me dépeindrez bientôt comme le plus redoutable de tous les hommes. Mais où en êtes-vous, si vous n'avez plus de ressource qu'en persuadant au monde que ses yeux n'ont pas vu, et que ses mains n'ont pas saisi ce que je lui ai montré, et fait toucher au doigt, pour ainsi dire, dans vos écrits et dans les miens? Qu'il relise donc patiemment, sans se fier ni à vous ni à moi, et qu'il nous juge. Où en êtes-vous, si vous êtes réduit à prétendre sérieusement, pour vous justifier, que j'ai dans le monde plus de crédit que vous? Qui vous croira *le plus simple de tous les hommes*, quand vous ne craignez point de dire que j'ai « une » cabale qui se fait sentir par toute la terre? » Vous ajoutez : « Quand est-ce qu'on a plus vi- » siblement éprouvé les efforts d'un puissant » parti [3]? » Enfin après après avoir rapporté que j'ai dit : *Je suis seul*, et après avoir conclu, *væ soli*, parce que *c'est le caractère de la partialité et de l'erreur* (abusant de mes paroles pour me faire dire que je suis seul dans ma doctrine, lorsque je dis seulement que je suis sans cabale), vous finissez ainsi [4] : « Puisqu'il

[1] *Remarq.* art. III, n. 6, t. XXX, p. 56. — [2] *Relat.* VI[e] sect. n. 5, t. XXIX, p. 611. — [3] *Remarq.* art. XI, n. 4, t. XXX, p. 182, 183. — [4] *Ibid.* Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 630, 603 et 665.

» m'y force, je lui dirai aux yeux de toute la » France, sans crainte d'être démenti, qu'il » peut plus avec un parti si zélé, que M. de » Meaux occupé à défendre la vérité par la doc» trine, et que personne ne craint. » Je n'ai pas besoin de répondre. La France entière répond pour moi. Il ne me reste qu'à souhaiter que le lecteur ne vous croie pes davantage sur mes erreurs prétendues, qu'il vous croira sur mon grand pouvoir dans le monde. C'est ainsi qu'en me reprochant d'être subtil, vous poussez la subtilité jusqu'à l'excès absurde de vouloir prouver au monde que c'est moi qui suis le plus accrédité de nous deux. Que ne prouverez-vous pas, si vous prouvez ce fait contre la notoriété publique ?

I.

Des altérations de mon texte.

Quand je me plains de tant d'altérations de mon texte, vous répondez [1] : « Il me renverra » sans doute à ses livres, où il prétend les avoir » prouvées. Mais il doit donc me permettre » aussi de le renvoyer aux endroits des miens » où je les ai éclaircies. » Ailleurs vous récriminez sur les altérations, et vous voudriez bien faire compensation des vôtres avec les miennes prétendues. Ainsi font ceux qui ont intérêt que tout demeure dans la confusion ; vous espérez de vous sauver dans la multitude de nos écrits. Tout homme convaincu d'altérer et de tronquer les passages peut parler comme vous parlez, et ne manque pas de le faire. Mais comment est-ce que fait celui qui sent la force de la vérité dans sa conduite? Oserai-je citer mon exemple? Comment ai-je fait, moi séducteur, qu'il faut, selon vous, montrer au doigt, de peur que le peuple ne soit abusé? J'ai cité dans ma *première lettre* à M. de Chartres [2], les principaux endroits de la *Déclaration* où l'on me fait dire ce que je n'ai jamais dit, et dont j'ai dit cent fois le contraire. On trouvera ici les mêmes citations répétées à la marge. Comment ai-je fait quand vous m'avez reproché d'avoir omis le terme de τι dans saint Grégoire de Nazianze? J'ai montré aussitôt que ce terme n'a aucun sens par lui-même, et qu'il demeure suspendu jusqu'à ce qu'il soit déterminé par ceux auxquels on l'explique. Ensuite j'ai prouvé par ce Père, que le terme de τι tombe évidemment sur la privation de la béatitude céleste. Comment fais-je quand vous me reprochez d'avoir pris sur saint François de Sales une objection pour un aveu? J'avoue de bonne foi que j'ai oublié de vous répondre sur ce reproche. Mais ce qui prouve que cet oubli est sans artifice, c'est que je vais montrer sans peine combien votre reproche est injuste.

J'ai rapporté vos paroles avec une fidélité religieuse [1]. Les voici : « Il semble aussi ex» clure de la charité le désir de posséder Dieu, » etc. » Est-ce là falsifier votre texte? Au contraire, c'est le bien rapporter. Ce n'est même vous imputer aucun aveu contraire à vos sentimens. Je tire seulement de vos paroles cet avantage, que vous avouez qu'*il semble, etc.* En vous citant ainsi, j'usois de tant de précaution, que je remarquois aussitôt ce que vous aviez ajouté pour éluder cette autorité. « Après » cet aveu, disois-je [2], M. de Meaux ajoute » tout ce qu'il croit pouvoir ébranler cette au» torité qui est si décisive contre la sienne. » Veut-on, dit-il, attribuer à saint François de » Sales, etc. »

Comment ai-je fait quand vous m'avez reproché d'avoir falsifié les passages de ce même saint ? J'ai marqué dans une lettre avec un détail très-exact tous les passages; et j'ai fait voir que deux ou trois, qui n'étoient pas entièrement à la lettre dans le livre du saint, y étoient par des équivalens manifestes. Une conduite si droite ne laisse rien à désirer. Aussi la lettre est-elle demeurée sans réplique. Faites de même : convainquez-moi par le détail; rapportez chaque texte avec la page et la ligne, comme je l'ai fait : mais ne payez point de tours ingénieux et de souplesses d'esprit; ne nous donnez point vos raisonnemens en la place de mes paroles. Par exemple, j'ai dit [3] : « On ne » veut plus le salut comme salut propre, » et vous m'avez fait dire : « On ne veut plus » Dieu [4]. » Vous m'avez fait dire que l'ame acquiesce *à sa damnation*. J'ai dit seulement qu'elle *acquiesce à la juste condamnation, etc.* Vous m'avez fait dire : « La contemplation di» recte ne s'attache volontairement qu'à l'être » illimité et innominable [5]. » Mon texte porte : « La contemplation pure et directe est néga» tive, en ce qu'elle ne s'occupe volontaire» ment d'aucune image sensible, d'aucune idée

[1] *Remarques*, art. I, n. 5, p. 12; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 618. — [2] *Ie Lett. à M. de Chart.* n. 2, ci-après. Voyez la *Rép. à la Déclar.* n. 11, 14, 15, 23, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 35, t. II, p. 332 et suiv.

[1] *IIe Lett. à M. l'arch. de Paris*, n. 21, t. II, p. 518. — [2] *Ibid.* — [3] *Expl. des Max.* p. 52. — [4] *Rép. aux quatre Lett.* n. 1, XXIX, p. 4; et t. IX, p. 436, édit. de 1845. — [5] *Div. Ecrits, avert.* n. 6, t. XXVIII, p. 351; et t. IX, p. 320, édit. de 1845.

» distincte nominable. » Pourquoi avez-vous supprimé tout le milieu de la proposition ?

Vous avez dit en trois divers endroits de vos *Ecrits*, que je *pose le fondement* du sacrifice absolu, sur la croyance certaine *que le cas impossible devenoit réel* [1]. Vous ne pouvez ignorer que j'ai dit seulement, que « le cas impossible » lui paroît possible, et actuellement réel dans » le trouble et l'obscurcissement où elle se » trouve [2]. »

Vous dites que je fais vouloir à mes parfaits, « s'il étoit possible que Dieu ne sût pas seulement s'il est aimé [3]. » J'ai dit seulement : « On l'aimeroit autant, quand même, par supposition impossible il devroit ignorer qu'on » l'aime [4]. »

J'avois dit : « On ne veut plus être vertueux » *pour soi.* » Mon *errata* porte ces deux derniers mots. Vous avez toujours supprimé *pour soi.*

Vous m'avez fait dire que « Dieu peut, sans » déroger à ses droits, ne nous pas donner la » béatitude chrétienne [5]. » Cherchez bien, et vous ne trouverez point ces paroles.

Enfin vous altérez mon texte jusque dans votre dernier ouvrage, où vous auriez dû réparer toutes vos altérations; car vous m'y faites dire, parlant de madame Guyon, sans citer l'endroit [6] : « Le sens véritable, unique et per» pétuel de son livre dans toute sa suite. » Vous ajoutez à mon texte le terme de *perpétuel.* Je ne cite ici que quelques exemples de ces altérations qui sont si nombreuses. Faites là-dessus, pour vous justifier, ce que j'ai fait pour saint François de Sales. Pour moi, je mettrai dans un recueil en deux colonnes, vis-à-vis l'un de l'autre, mon vrai texte et celui que vous m'imputez. Est-ce payer d'esprit et de subtilité? Si vous ne faites de même, serez-vous encore *le plus simple de tous les hommes ?*

II.

Si j'ai donné les livres de madame Guyon.

Un de vos principaux fondemens pour me rendre odieux au public, et pour persuader que mon livre est l'apologie de ceux de madame Guyon, a été de dire que j'avais *moi-même* donné le livre de madame Guyon *à tant de gens depuis qu'il est condamné* [1]. et vous ajoutez que j'avois *donné les livres* de cette personne *pour règle à ceux qui prenoient confiance en moi* [2]. J'ai répondu avec toute la simplicité et toute la fermeté d'un homme que sa conscience empêche de rien craindre : « Si je les ai donnés à » tant de gens, il n'aura pas de peine à les » nommer [3]. » Jusque là il n'y a point de subtilité. Un évêque allègue contre son confrère un fait décisif pour le convaincre de répandre l'erreur; il circonstancie le fait pour l'aggraver. « Depuis, dit-il, qu'il est condamné. » Plus le fait est considérable, plus la preuve en doit être évidente. Je vous presse de la donner. Parmi *tant de gens*, au moins nommez une seule personne. Votre réponse est-elle ferme et précise, comme ma demande? La voici; le lecteur jugera de votre simplicité. « Après cela réduire » la chose à une distribution manuelle, et faire » consister la difficulté en cela seul, n'est-ce » pas dans une matière si sérieuse s'attacher à » des minuties [4] ? »

Quoi, vous avancez un fait odieux, par lequel vous voulez me noircir, et vous ne craignez point de dire que je *m'attache trop à des minuties*, en vous demandant la preuve de cette accusation si odieuse et si mal fondée? Quoi! en reculant vous voulez encore triompher; vous réduisez un fait à un raisonnement! C'est que je devois, dites-vous, empêcher que mes amis ne lussent ces livres. Par cette nouvelle règle, je donne donc tous les livres que je n'empêche point mes amis de lire. Il ne faut pas, dites-vous, *réduire la chose à une distribution manuelle.* Ici je demande au lecteur qui de nous deux est le plus souple pour *ôter tout-à-coup de devant les yeux la vérité* qu'on croyoit voir [5]. Quand vous avez dit que j'avois donné ces livres *à tant de gens depuis qu'ils sont condamnés*, chacun a cru que vous aviez vos témoins tout prêts. Pour moi je n'avois garde de le croire. J'ai pressé : Nommez-en un seul. Un autre que vous avoueroit son impuissance. Mais vous avez des ressources inépuisables : *Donner*, dans votre langage, ne veut pas dire *donner;* il signifie laisser, et n'arracher pas. Au lieu de preuves, vous nous donnez des jeux d'esprit, et une dérision. Vous assurez que c'étoient mes *livres*

[1] *Déclar.* t. XXVIII, p. 276, 277. *Préf. sur l'Instruct. past.* n. 15, p. 540. *Rép. aux quatre Lett.* n. 10, t. XXIX, p. 37. Edit. de 1845, t. IX, p. 301, 445 et 417. — [2] *Exp. des Max.* p. 90. — [3] *Préf. sur l'Instr. past.* n. 130, t. XXVIII, p 689; et t. IX, p. 445, 447, édit. de 1845. — [4] *Expl. des Max.* p. 11. — [5] *Rép. aux quatre Lett.* n. 19, t. XXIX, p. 64; et t. IX, p. 454. — [6] *Remarq.* art. X, n. 53, t. XXX, p. 179; et t. IX, p. 664, édit. de 1845.

[1] *Rép. aux quatre Lett.* n. 2, t. XXIX, p. 8; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 436. — [2] *Relat.* IV[e] sect. n. 12, t. XXIX, p. 577; et t. IX, p. 593, edit. de 1845. — [3] *Rép. à la Rel.* n. 16 : ci-dessus, p. 10. — [4] *Remarq. conclus.* §. 1, n. 18, t. XXX, p. 198. — [5] *Ibid.* n. 11, p. 194. Edit. de 1845, t. IX, p. 669, 668 et 635,

favoris....., mes *livres chéris*[1]. Que diriez-vous de moi, si je vous insultois de la sorte sans ombre de preuve?

Mais, dites-vous, vos amis n'auroient pas lu ces livres, si vous les eussiez obligés à y renoncer : vous étiez leur directeur. Vains raisonnemens mis en la place d'un fait qu'il falloit rendre palpable. Je n'étois le directeur d'aucun d'entre eux, quoique je fusse leur ami, et qu'ils me demandassent avec beaucoup de confiance certains conseils détachés. Je vous l'ai dit dès le commencement, et vous avez voulu l'oublier pour fortifier un argument si foible. Aucun d'eux ne m'a jamais demandé conseil sur la lecture de ces livres. Je ne sais ni qui sont ceux qui les lisoient, ni qui sont ceux qui ne les lisoient pas. Jamais je ne les ai conseillés à aucun d'entre eux. Ainsi un fait qui devoit avoir tant de corps, dès qu'on le saisit, s'évapore en raisonnement, et le raisonnement porte à faux sur d'autres faits qui disparoissent comme le premier. Renonçons tous deux à toute subtilité; attachons-nous au fait. Ou prouvez, ou avouez que vous succombez pour la preuve.

Faut-il vous reprocher ce que j'ai honte de dire? C'est que les plus étranges mécomptes ne servent point à vous rendre plus précautionné. Dans le temps même où vous êtes réduit à subtiliser sur le fait des livres donnés par moi *à tant de gens, depuis qu'ils sont condamnés*, sans en pouvoir nommer un seul, vous avancez un autre fait pire que le premier. « Le monde, » dites-vous[2], est plein de gens irréprochables, » qui racontent sans difficulté qu'il leur a tou» jours soutenu qu'à peine l'avoit-il vue deux » ou trois fois. » Ces *gens*, dont *le monde est plein*, ne se trouveront nulle part. Par des exemples si sensibles chacun doit juger de ce qu'il faut croire sur les faits que vous alléguez sans nommer des témoins. Voici encore un de ces faits qui est bien remarquable. « Ceux, » dites-vous[3], qui pénétroient davantage, n'i» gnoroient pas les conférences secrètes qui se » faisoient à Versailles, où madame Guyon » présidoit. » Nommez ces observateurs si pénétrans. Qu'ils parlent, qu'ils disent ce qu'ils ont vu : où sont-ils? Ne prouver rien, en alléguant les choses les plus fortes contre son confrère, c'est prouver beaucoup contre soi. *Si le monde est plein* de ces témoins, nommez-en un seul, ou renoncez à être cru. Je n'ai parlé de madame Guyon à presque personne. Quand on m'en a parlé, j'ai toujours dit à ceux qui me questionnoient que je la connoissois beaucoup. Est-ce *biaiser*[1]? Parlez, si vous le pouvez, avec cette fermeté, et prouvez ce que vous dites qui a tant de témoins.

III.

Si j'ai approuvé les visions que M. de Meaux raconte.

J'avois espéré, Monseigneur, que vous ne prétendriez point m'avoir lu les visione folles et impies que vous assurez avoir vues dans les manuscrits de madame Guyon. Mais puisque vous le soutenez, vous me contraignez de vous dire que ma mémoire, peut-être un peu plus fraîche que la vôtre, me répond du contraire. C'est à vous à prouver le fait. Au lieu de le prouver, vous en avancez un autre que la preuve littérale détruit, et qui doit apprendre au lecteur à quel point il n'est pas permis de vous croire sur de tels faits. « Qu'il ne s'avise » donc plus, dites-vous[2], de nier que je lui » ai raconté ces faits importans. » En lisant ces paroles, à peine puis-je me fier à mes yeux. Quoi! Monseigneur, ai-je nié que vous m'eussiez raconté ces faits? J'ai dit que vous ne m'aviez pas *apporté les livres*, et que vous ne m'y aviez *pas fait voir ces erreurs et ces excès*. Mais n'ai-je pas ajouté aussitôt[3] : « Il » est vrai seulement que dans une assez courte » conversation qu'il nomme une conférence, » il me raconta ces visions. » Les pages 30, 31, 32 et 33, sont employées à expliquer mes pensées sur ce récit que vous me fîtes[4]. Je conjure le lecteur de les voir. Après les avoir lues, qu'il vous croie encore, s'il le peut, dans les faits horribles que vous avancez sans preuve contre moi. En niant que vous m'ayez lu ces visions, je suis d'autant plus croyable que je nie le fait sans aucune nécessité. En voici la preuve. Quand vous me racontâtes ces prodiges, la grande estime que j'avois pour cette personne me persuada qu'elle n'étoit ni assez folle ni assez impie pour les donner comme véritables à la lettre, et pour s'y arrêter volontairement. Mais supposé même que la nouveauté d'un fait si étrange m'eût ébranlé, vous m'auriez rassuré pleinement. Je comptois bien plus sur vos actions que sur vos paroles. Outre que vous donnâtes à Paris la communion à cette personne de votre propre

[1] *Remarq. conclus.* art. IX, n. 21, 22, p. 75. — [2] *Ibid.* art. V, n. 3, p. 79. — [3] *Ibid.* art. VII, n. 16, p. 94. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 636 et 640.

[1] *Remarq.* art. X, n. 39, p. 175. — [2] *Ibid.* art. VI, n. 4, p. 83. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 662 et 637. — *Rep. à la Relat.* n. 11 : ci-dessus, p. 12. — [4] *Ibid.*

main, en disant la messe exprès pour elle dans l'église des Filles du Saint-Sacrement, de plus vous lui fîtes donner fréquemment la communion à Meaux pendant six mois. Je disois en moi-même : Puisque M. de Meaux en use ainsi, il faut bien que ces visions folles et impies aient, dans ces manuscrits, quelque explication qui les tempère, ou que la personne ne s'y arrête jamais volontairement, comme elle me l'a assuré en général de toutes les impressions extraordinaires qu'elle éprouve. Il faut que le songe n'ait été donné que pour un songe, et que tout le reste ait quelque dénouement à peu près semblable. Autrement M. de Meaux seroit encore plus inexcusable qu'elle. On ne donne point la fréquente communion aux personnes folles ni aux impies. Une femme qui se croit sérieusement l'épouse au-dessus de la mère du Fils de Dieu, et la femme de l'Apocalypse, n'est point digne de manger si souvent le pain descendu du ciel. Ma raison n'était-elle pas claire, sensible et décisive? Il ne m'en fallait pas davantage. A tout cela il n'y a rien de souple.

Qu'opposez-vous à une chose si décisive? « Que je n'ai voulu rien approfondir, parce » que je ne voulois pas être convaincu ni forcé » d'abandonner une amie qui me déshonore[1]. » Mais n'étoit-ce pas *approfondir*, que de croire qu'on ne doit pas *donner le Saint aux chiens*, et par conséquent ne devois-je pas me fier plutôt à vos actions qu'à vos paroles, pour savoir ce que je devois penser de ce songe, et de ces expressions si outrées? N'avois-je pas raison de supposer qu'une personne qui me paraissoit sage et pieuse suivoit la règle qu'elle m'avoit expliquée, savoir, de ne s'arrêter jamais à aucune de ces impressions? De plus, comment aurois-je approfondi avec un prélat qui, contre son ancienne coutume, ne conféroit plus avec moi? Que pouvez-vous répondre, sinon que nous avions encore *de longs entretiens* dans *de longues promenades*[2]? Mais parler ainsi, c'est se contredire, loin de s'excuser: car vous avez dit[3] : « On se rencontroit tous les jours. » Nous étions si bien au fait que nous n'avions » pas besoin de longs discours. » Il n'y avoit donc point de *longs discours* particuliers entre vous et moi, dans ces promenades où d'autres personnes venoient?

Mais vous, qui voulez m'embarrasser sur ces visions que je devois *approfondir*, comment les approfondîtes-vous avant que de donner la fréquente communion à cette personne? « Je la traitois, dites-vous[1], avec toute sorte » de douceur, n'ayant pas encore déterminé » en mon esprit, si ces visions venoient de pré- » somption, de malice, ou de quelque débilité » de son cerveau. » La douceur est bonne, même pour les insensés et pour les fanatiques : mais la communion ne peut être donnée en aucun de ces cas. Que cette personne se crût au-dessus de la sainte Vierge, et la femme de l'Apocalypse, ou par *présomption*, ou par *malice*, ou par *quelque débilité de son cerveau*, ou pour parler plus sincèrement par une extravagance affreuse, il étoit toujours également certain qu'il ne falloit pas lui donner en cet état le pain de vie. En attendant que vous eussiez déterminé si elle étoit impie avec malice, ou présomptueuse jusqu'au blasphème, ou folle jusqu'à être excusable dans les plus monstrueuses visions, vous hasardiez tranquillement de donner toutes les semaines le Saint aux chiens. Tout au moins, vous le donniez à une personne qui étoit dans le dernier excès de folie. Est-ce là cette *sainte douceur* dont vous parlez tant? Voilà ce que vous aimez mieux laisser entendre que d'avouer que vous excusiez alors comme moi ces expressions outrées, en les prenant dans quelque sens figuré et éloigné du littéral, ou en supposant que la personne ne s'y arrêtoit pas. Pour moi, je n'en savois que ce que vous m'en aviez dit, et j'en jugeois par la conduite de celui qui avoit vu la chose de ses propres yeux. N'étoit-ce pas agir simplement?

Pour répondre à des choses si naturelles, vous ne songez qu'à donner le change. « M. de » Cambrai, dites-vous[2], excuse autant qu'il » peut son indigne amie, et voudroit nous la » donner comme une sainte Catherine de Bo- » logne. » Non, ce n'est pas elle que j'excuse, c'est moi que je justifie sur les choses que vous m'avez dites d'elle. Tout votre art est de confondre ces deux choses si séparées, et de vouloir que je n'ose me justifier, de peur d'excuser madame Guyon. Je ne veux point la donner comme une sainte Catherine de Bologne. Je ne la comparois à cette sainte qu'en supposant qu'elle avoit pu être comme elle dans une illusion involontaire. La comparaison, ne tombant que sur cette illusion, ne peut se tourner en louange. En vouloir conclure que je la compare à la sainte pour la perfection, n'est-ce

[1] *Remarq.* art. VI, p. 13, t. XXX, p. 88. — [2] *Ibid.* art. VII, n. 29, p. 101. — [3] *Relat.* III[e] sect. n. 8, t. XXIX, p. 555. Edit. de 1845 en 12 vol, t. IX, p. 639, 642 et 587.

[1] *Remarq.* art. II, n. 12, t. XXX, p. 36. — [2] *Ibid.* art. VI, n. 10, p. 86 ; et t. IX, p. 638, édit. de 1845.

pas ressembler *aux rhéteurs de la Grèce et faire des procès sur tout ?*

IV.

Si je soutiens les livres de madame Guyon.

Venons à la question où éclate le plus votre subtilité. C'est ici que le lecteur doit s'en prendre non à moi, mais à vous, d'une discussion longue et épineuse. J'ai établi trois choses dans ma *Réponse* [1]. 1° Que divers endroits des livres de madame Guyon étoient « censurables dans » le sens véritable, propre, naturel et unique » du texte ; » qu'ainsi ces livres n'étoient point équivoques, comme d'autres qui peuvent avoir divers sens : 2° que le sens de l'auteur étoit différent du sens *propre et unique du texte*, parce qu'une femme avoit pu ne savoir pas la véritable signification des termes : 3° que le sens de l'auteur n'est point un sens qu'on puisse attribuer aux livres, et qu'indépendamment de ce sens ou intention de l'auteur, il faut juger les livres par le sens unique du texte.

Voilà ce que j'ai dit en raisonnant selon mes vues. Mais quand j'ai parlé de la condamnation de ces livres faite à Rome, j'ai déclaré que je m'y conformois sans restriction, et que je me conformerois de même à toute autre décision qu'il plairait au Pape de faire. C'est aller au-devant de tout. Voilà (j'en prends à témoin le lecteur) la déclaration la plus précise et la plus absolue. Rien n'est moins subtil ni moins captieux. Tout autre que vous s'arrêteroit là : mais il vous est capital de rendre mon livre odieux, en disant toujours qu'il est l'apologie de ceux de madame Guyon, et par contre-coup de ceux de Molinos. Quelque clarté qu'aient mes paroles, vous y trouvez toujours, malgré moi, de profonds mystères. J'y veux toujours soutenir ces *livres chéris*..... ces *livres favoris*. Souffrez que dans ce pressant besoin je nomme les choses par leurs noms, et que je découvre ici vos sophismes.

1er *Sophisme*. Vous produisez un Mémoire, qui étoit comme une lettre missive, destiné à n'être vu que de trois ou quatre personnes de confiance. Dans ce Mémoire il ne s'agissoit que de ce qui est *personnel*, et nullement des livres. Je voulois seulement qu'on ne se servît point du texte des livres, qui est inexcusable, pour *attaquer personnellement* l'auteur, que j'excusois intérieurement, sans vouloir jamais le défendre au dehors. Quand même ce Mémoire ne seroit pas tout-à-fait correct, la bonne foi demanderoit qu'on l'expliquât par ma *Réponse à la Relation*, où je rends compte à toute l'Église de mes pensées. Tout au contraire, vous ne songez qu'à embrouiller ce que j'ai dit dans cette *Réponse* solennelle, par quelques paroles détachées du Mémoire que vous tournez à contre-sens. J'ai parlé dans le Mémoire, il est vrai, de *langage mystiques*, d'*équivoque*, de *sens rigoureux*. Mais il n'y a qu'à ouvrir les yeux sans passion, et à lire. On verra que je ne parle d'équivoque que pour une femme ignorante, qui me paroissoit avoir voulu dire mieux qu'elle n'avoit dit, et que je croyois qu'il ne falloit pas juger en rigueur sur son texte. L'équivoque n'est point dans les livres, puisque je ne leur attribue qu'un seul sens. Ce qui est unique ne peut être double. Avez-vous jamais vu d'équivoque sans un double sens ? Le sens de l'auteur n'est point un sens qu'on doive attribuer aux livres pour les excuser. Il ne peut excuser que l'intention de l'auteur même. Le texte n'a donc point d'équivoque. Rejeterez-vous cette règle ? Ne l'avez-vous pas établie ? Ne m'avez-vous pas accusé de ne la vouloir pas suivre [1] ? Ce que je dis est-il subtil ? Qu'y aurait-il d'étonnant qu'une femme ignorante sur la théologie, sans penser l'impiété, l'eût exprimée dans ses écrits, faute de savoir la juste valeur des termes ? Ne lui avez-vous pas fait dire, dans la soumission que vous reconnoissez pour vraie, qu'elle *n'a eu intention d'avancer rien de contraire à l'esprit de l'Église catholique ?* Direz-vous qu'elle ignoroit les premiers éléments de la religion, qu'on enseigne aux plus petits enfans dès qu'ils savent parler ? Direz-vous qu'elle a cru qu'on peut, sans blesser *l'esprit de l'Église*, vouloir être damné, compter pour rien son salut, oublier Jésus-Christ, se croire au-dessus de la sainte Vierge, et prendre le titre de la femme de l'Apocalypse ? Pour moi, je dis que s'il est vrai qu'elle n'ait jamais *eu intention de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Église*, elle n'a pu être persuadée de ces impiétés dont la *plus grossière villageoise* auroit horreur. Pour vous, vous lui faites dire tout ensemble qu'elle *n'a eu intention de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Église*, et qu'elle a enseigné néanmoins les blasphèmes que *la plus grossière villageoise* ne pourroit entendre sans boucher ses oreilles. De quel côté est la subtilité d'esprit ?

[1] *Rép. à la Relat.* n. 40 et suiv. ci-dessus, p. 23.

[1] *Relat.* IVe sect. n. 13, t. XXIX, p. 579 ; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 594.

2ᵉ *Sophisme*. J'ai dit dans le Mémoire que je n'avois jamais examiné les livres de madame Guyon *dans une rigueur théologique ;* d'où vous tirez cette conclusion [1] : « Il y a donc un examen de rigueur théologique que M. de Cambrai ne veut point avoir fait..... Il nous » échappera bientôt. » Mais c'est vous qui tâchez en vain d'échapper par un sophisme si odieux. Mon Mémoire, en parlant des livres, porte que « je ne les avois pas tous examinés à fond dans » le temps [2]. » Le fait est véritable. Sur la simple lecture que j'en ai faite, ils me paroissoient *fort éloignés d'être corrects* [3]. Mais j'ai fait dans la suite un examen que je n'avois pas fait dans les anciens temps dont le Mémoire parle, et c'est sur cet examen que j'ai assuré que le livre étoit censurable dans *le sens véritable, propre, naturel et unique du texte.* Pourquoi dites-vous donc qu'il *y a un examen de rigueur théologique que je ne veux point avoir fait ?* Prenez-vous les temps éloignés pour les temps présens ? Où trouvez-vous ce que vous dites avec tant de confiance ?

3ᵉ *Sophisme*. Vous donnez en lettres italiques les paroles suivantes, comme étant mon texte : « M. de Meaux devroit dire qu'on pouvoit conclure du texte de madame Guyon des erreurs » qu'elle n'avoit pas eu intention d'enseigner [4]. » Étrange effet d'une habitude enracinée ! Vous ne pouvez plus vous passer d'altérer mon texte jusque dans ce dernier ouvrage, où votre candeur devoit éclater pour confondre mes artifices. Voici mes vraies paroles [5] : « S'il » n'eût fait que condamner le livre de cette » personne, en disant qu'on pouvoit conclure » de son texte des erreurs qu'elle n'avoit pas » eu intention d'enseigner, il auroit parlé sans » se contredire, et conformément à l'acte de » soumission qu'il avoit dicté. » En effet, si elle n'a eu intention de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Église, comme vous le lui avez fait dire, il faut que les erreurs se trouvent dans la valeur des termes de son texte, sans qu'elle s'en soit aperçu. Mais après avoir altéré mon texte, quelle conclusion en tirez-vous ? Une conclusion aussi insoutenable que l'altération [6] : « Ainsi, dans le sentiment de M. » de Cambrai, je ne pouvois condamner madame Guyon que par des conséquences. » Quoi, Monseigneur, quand je dirai par exemple que de la confession de foi des Protestans, il résulte et on conclut l'erreur de l'absence réelle, s'ensuivra-t-il que je prétends que l'absence réelle n'y est *que par des conséquences ?* Encore pourrait-on tâcher de vous excuser, si cet endroit étoit le seul où j'eusse parlé des livres de madame Guyon. Mais s'attacher à ces paroles pour obscurcir mes déclarations cent et cent fois répétées, que ces *livres sont censurables dans leur sens véritable, propre, naturel et unique*, n'est-ce pas être du nombre de ces *rhéteurs* qui savent *faire des procès sur tout, et à qui les mauvaises causes sont meilleures que les bonnes ?*

4ᵉ *Sophisme*. « Qu'il condamne, dites-vous [1], » la pernicieuse restriction de l'intention des » auteurs, qui en sauvant madame Guyon » sauve en même temps Molinos et tous les hé- » résiarques. » Ici, Monseigneur, vous vous jouez des hommes. Mais *on ne se joue point de Dieu*. Démêlons ce que vous tâchez de confondre. Si je voulois que le sens de l'auteur fût un sens qu'on pût attribuer aux livres pour les justifier, vous auriez raison de dire qu'en parlant *d'un sens unique* j'introduirois en effet un double sens du texte, et préparerois par là une ressource pour soutenir un jour les livres mêmes. Mais, selon moi, le sens des livres demeure toujours *unique*, et entièrement indépendant du sens ou intention de l'auteur. C'est donc en vain que vous supposez une *pernicieuse restriction*, puisqu'il n'y a pas même *ombre de restriction* à l'égard des livres.

Il ne reste plus qu'à savoir si en condamnant des livres simplement, absolument et sans restriction, on ne peut pas excuser l'auteur, en supposant qu'il n'a peut-être rien pensé de contraire à la foi, en exprimant plusieurs erreurs. Ici il est bon de vous entendre. « Sera- » t-il reçu, dites-vous [2], à répondre qu'on lui » veut faire condamner des intentions person- » nelles ? Qui a jamais pu avoir un tel dessein ? » Si vous n'avez point ce dessein, ne me demandez donc plus de condamner *la restriction de l'intention des auteurs ;* car ne vouloir pas qu'on excepte l'intention de l'auteur, c'est *vouloir condamner les intentions personnelles ;* c'est avoir ce *dessein*, duquel vous dites *qui a jamais pu avoir un tel dessein ?* Mais c'est, dites-vous, *sauver Molinos et tous les hérésiarques*. Nullement. Une femme ignorante sur la théologie a pu ignorer la valeur des termes que le docteur Molinos et les autres chefs de sectes n'ont

[1] *Remarq.* art. IV, n. 4, 6, t. XXX, p. 67. — [2] *Relat.* IVᵉ sect. n. 9, t. XXIX, p. 575. Edit. de 1845, t. IX, p. 633 et 593. — [3] *Rép. à la Relat.* n. 6 : ci-dessus, p. 40. — [4] *Remarq.* art. IV, n. 18, t. XXX, p. 74 ; et t. IX, p. 635, édit. de 1845. — [5] *Rép. à la Relat.* n. 40 : ci-dessus, p. 23 — [6] *Remarq.* ubi supra.

[1] *Remarq.* art. X, n. 59, p. 181. — [2] *Ibid.* art. IV, n. 24, p. 76. Edit. de 1845, t. IX, p. 664 et 636.

pu ignorer. De plus, quand on aura vérifié dans madame Guyon la rebellion de l'Église, ou la mauvaise foi toute manifeste de ces hérésiarques, je serai le premier à détester son sens aussi bien que celui de ses livres. Jusque-là je me borne à condamner simplement les livres, et je laisse le jugement de sa personne à ses supérieurs.

A quoi servent donc les grandes figures que vous étalez? « Il pousse, dites-vous [1], à bout » toutes les décisions de l'Église contre les » mauvais livres et leurs auteurs. » Vous assurez que la distinction du fait et du droit, qui va à défendre les livres sous le prétexte d'un double sens, est fondée sur les conciles [2], etc. mais que celle d'excepter le sens ou intention de l'auteur, sans excuser jamais les livres, est *la plus captieuse de toutes* [3]. Paradoxe réservé à votre subtilité, de vouloir rejeter la distinction qui est souvent naturelle et inévitable, entre le sens de l'auteur, surtout quand il est ignorant, et le sens des livres qu'on n'excuse point, pendant que vous approuvez la distinction de deux sens dans les livres, quoiqu'elle aille à sauver les livres mêmes.

5[e] *Sophisme*. Mais que penseroit-on, si quelqu'un se contentoit de dire [4] : « Calvin et » Luther sont censurables en quelques en- » droits. » Quelle comparaison d'une femme ignorante et toujours soumise, du moins en apparence, avec les chefs de secte, qui, dans toutes les pages de leurs livres, traitent ouvertement l'Église de Babylone! Si un homme parloit ainsi pour faire entendre qu'en mettant à part quelques endroits du texte de ces hérésiarques, il croit le corps de leurs ouvrages sain et correct, il contrediroit sans pudeur toute l'Église. Mais s'il vouloit seulement dire que beaucoup d'endroits de ces hérésiarques sont bons, il diroit la vérité, comme par exemple, lorsque Calvin réfute les Anabaptises par l'autorité de la tradition, il dit beaucoup de vérités utiles.

6[e] *Sophisme*. « Peut-on distinguer l'intention » d'un auteur d'avec le sens naturel, unique et » perpétuel de son livre [5]? » Retranchez *perpétuel*, qui est de vous, et non pas de moi. Vos autres sophismes sont au moins faits sur mon texte. Celui-ci est fait sur une altération. Qui peut imaginer *un sens unique et perpétuel* dans un livre, lorsque ce sens ne regarde que quelques endroits? On peut bien dire que le sens de quelques endroits est *unique*, parce qu'en l'examinant dans toute la suite du texte, on n'y trouve point de correctifs pour ces endroits-là. Mais dire que le sens de quelques endroits est *perpétuel*, c'est vouloir trouver le jour dans la nuit.

7[e] *Sophisme*. Vous m'accusez *d'une affectation manifeste de colorer les illusions* de madame Guyon. Voici mes paroles, que vous m'opposez [1] : «Quand j'aurois admiré les vi- » sions d'une fausse prophétesse (chose dont » M. de Meaux ne donne pas une ombre de » preuve, etc.)» voici la conclusion que vous en tirez : «Nous entendons ce langage. Il veut » que les illusions de madame Guyon ne soient » pas prouvées. » Mais qui ne sera effrayé de ce langage injuste? J'ai dit que vous *ne donnez pas une ombre de preuve* que j'aie *admiré les visions*; et vous me voudriez faire dire, contre l'évidence du texte, *que les illusions ne sont pas prouvées*.

Finissons, Monseigneur, ces *combats de paroles* condamnés par l'Apôtre, et qui seroient à peine pardonnables sur les bancs pour s'exercer sur des antilogies. Je n'ai excusé que les intentions d'une femme, qui étoit assez ignorante sur la théologie pour n'avoir pas su la juste valeur des termes qu'elle employoit, mais qui n'étoit pas assez mal instruite de son catéchisme pour pouvoir enseigner qu'il faut vouloir être damné, oublier Jésus-Christ, se croire au-dessus de la sainte Vierge, et se dire la femme de l'Apocalypse, sans avoir *intention* de parler contre *l'esprit de l'Église*. Si vous demandez que je condamne sur votre autorité ses *intentions personnelles*, je vous réponds par vos paroles [2] : «Qui a jamais pu avoir un tel dessein?» Quand l'Église le demandera, je montrerai mon zèle pour obéir, et mon sincère détachement de cette personne. Pour vous, je vous dirai que vous avez sauvé ses *intentions personnelles*, en lui faisant dire qu'elle n'a eu intention *de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Église*, et que ce *n'est point pour se chercher une excuse* qu'elle parle ainsi, *mais dans l'obligation où elle croit être de déclarer en simplicité ses intentions*. Je vous ferai ressouvenir que vous avez dit qu'elle avoit été *éblouie d'une spécieuse spiritualité* [3]. Je vous ferai dire par M. l'archevêque de Paris, sur les *illusions de cette femme*, qu'elle *ne les connoissoit peut-être pas elle-même* [4].

[1] *Remarq. conclus.* §. 1. n. 1, p. 188. — [2] *Ibid.* art. IV, n. 24, p. 76. — [3] *Ibid.* art. X, n. 51, p. 178. — [4] *Ibid.* n. 49, p. 178. — [5] *Ibid.* n. 51, p. 178. Edit. de 1845, t. IX, p. 666, 636, 663 et 665.

[1] *Remarq.* art. XI. n. 5, 6, 183, p. 184. — [2] *Ibid.* art. IV, n. 24, p. 76. — [3] *Relat.* IV[e] sect. n. 17, t. XXIX, p. 582. Edit. de 1845, t. IX, p. 665, 636 et 594. — [4] *Rép. de M. Paris aux quatre Lett.* ci-dessus, t. II, p. 527.

Si au contraire vous voulez seulement qu'en excusant le sens ou intention de l'auteur, on ne se serve point de cette excuse pour soutenir les livres ; en me contredisant d'une manière si véhémente et si injurieuse, vous êtes réduit à ne dire que ce que j'ai dit tant de fois clairement. Ici jugez-vous vous-même selon vos paroles, je ne fais que les répéter. Où sont *les lacets de ma dialectique* [1] ? où sont les *esprits féconds en chicanes?* où sont ceux qui *biaisent* [2] ?

Il ne me reste, Monseigneur, sur cet article qu'à montrer au lecteur combien j'ai eu raison de dire que vous ne pourriez pas expliquer vous-même précisément ce que vous me demanderiez au-delà de ce que j'ai fait. Vous tâchez de le faire, mais inutilement. D'abord vous voulez que je condamne le total de ces *livres*, parce qu'ils sont *corrompus* dans *tout le fond* [3], et qu'on doit parler ainsi sur des *livres de système et pleins de principes* [4]. Distinguons deux choses, et votre objection s'évanouira. 1° Quand on condamne dans un livre *divers endroits*, on le condamne dans le total de l'ouvrage. Le total de l'ouvrage mérite la censure, si quelques-unes enseignent l'erreur. N'avez-vous pas dit que mon livre seroit condamnable, quand on n'y trouveroit que *le trouble involontaire* [5] ? D'ailleurs ces *divers endroits*, censurables par eux-mêmes, influent indirectement, faute de correctifs, dans beaucoup d'autres endroits. 2° Je soutiens que ces livres d'une femme ignorante ne sont point *des livres de système* suivi, et *pleins de principes* liés. Vous voulez vous excuser sur l'ignorance de cette personne, pour avoir pu lui faire justifier, dans un acte, ses intentions sur des erreurs monstrueuses et évidentes. D'un autre côté, vous voulez en faire un auteur profond, qui embrasse des systèmes, et qui fait des enchaînemens de principes. La subtilité se contredit ainsi elle-même. Vous ajoutez que je devrois renoncer à la *pernicieuse restriction des intentions personnelles*. Mais accordez-vous avec vous-même, avant que de vouloir être écouté. Je vous réponds toujours par vos propres paroles. S'il s'agit de *faire condamner des intentions personnelles, qui n'a jamais pu avoir un tel dessein* [6]? Les livres sont donc absolument condamnés dans leur sens *unique* et sans ombre de restriction. Pour les intentions personnelles, qui ne sont jamais le sens du livre, mais celui de l'auteur seul, je n'en juge point, et j'en jugerai plus rigoureusement que personne contre l'auteur, s'il est convaincu de mauvaise foi.

Que vous reste-t-il donc à dire? Le voici. Que quand on écrit *aux puissances* [1], comme j'ai écrit au Pape, on ne doit rien mettre par apostille, comme j'y ai mis les livres de madame Guyon. Voilà une règle de cérémonial pour laquelle vous pouviez vous reposer sur le Pape même. Tandis qu'il ne sera point mécontent des marques de mon profond respect, ce n'est pas à vous à en être mécontent pour lui. Mais d'où vous vient cette autorité? Quoi, Monseigneur, vous ne pouvez souffrir que je vous reproche que, selon vous, il faut que vous ayez donné le *Saint au chien*, et que vous ayez accepté pour soumission un mensonge impudent par lequel une femme, qui se croit au-dessus de la sainte Vierge, la femme de l'Apocalypse, la pierre angulaire, qui enseigne à vouloir être damné, et à oublier Jésus-Christ, « soutient qu'elle n'a eu intention de rien avan- » cer de contraire à l'esprit de l'Eglise ! » Est-ce vous-même, qui, ayant besoin de tant d'indulgence sur une conduite qui regarde la foi et la sûreté de l'Eglise, êtes en même temps si rigoureux contre moi sur une pure formalité? Vous m'accusez *d'insigne témérité*, et vous me dites : *Qui êtes-vous pour juger votre frère* [2], lorsque je vous reproche une chose si capitale pour la doctrine : et vous me faites un procès sur une apostille qui blesse le cérémonial pour le Pape.

Que craignez-vous? que ces paroles, faute d'être dans le texte, puissent être un jour désavouées : comme si je pouvois jamais désavouer une chose si solennelle, et tant de fois reconnue. Où sont (vous me contraignez de le dire) *les esprits féconds en chicanes?* où sont les *rhéteurs* qui font *des procès sur tout?* Mais, dites-vous, M. de Cambrai désavoue *le trouble involontaire*, et il ne répond rien à cette objection. J'y ai répondu, et j'y réponds encore. Vous n'opposez que de frivoles conjectures à un fait notoire. Est-il étonnant qu'un mot vienne d'un autre que de moi? Paris entier l'a su dès le premier jour. Je l'ai dit d'abord avec toute la candeur d'un homme qui ne craint rien. Des témoins d'une vertu distinguée ont vu mon original, où ce mot n'étoit pas. Raisonnez donc tant que vous

[1] *Relat.* vi^e sect. n. 8, t. xxix, p. 613. — [2] *Remarq.* art. x, n. 49, t. xxx, p. 178. — [3] *Ibid.* n. 39, p. 175. — [4] *Ibid.* art. ix, n. 14, p. 72. — [5] *I^e Ecrit*, n. 5, t. xxviii, p. 400. — [6] *Remarq.* art. iv, n. 24, p. 76. Edit. de 1845, t. ix, p. 603, 663, 662, 634, 334 et 636.

[1] *Remarq.* art x, n. 35, p. 173. — [2] *Ibid.* art. ii, n. 12, p. 37. Edit. de 1845, t. ix, p. 662 et 625.

voudrez. Le fait demeure certain. Mon absence, pendant laquelle le livre fut imprimé et publié, m'empêcha de revoir cet endroit. Mais vous, qui ne vous fiez pas aux notes marginales, vous ne vous fiez pas davantage au corps du texte. A quoi donc vous fierez-vous? le pouvez-vous dire, et n'ai-je pas eu raison d'assurer que vous ne sauriez l'expliquer en termes précis?

V.

D'un protestant qui a cité l'Éducation des filles.

Vous dites que « les étrangers mêmes savoient » que M. l'abbé de Fénelon n'étoit pas ennemi » du quiétisme [1]. » En cet endroit, vous voulez parler de cet ouvrage d'un protestant, imprimé à Amsterdam l'an 1688, où l'auteur a cité deux fois mon livre *de l'Education des Filles*. C'est là-dessus que vous avez tâché en toute occasion dans le monde de tourner en preuve contre moi ce qui ne pouvoit mériter aucune sérieuse attention. En ce temps-là ni je ne connoissois madame Guyon, ni je ne songeois à la connoître : j'étois même prévenu contre elle sur des bruits confus. L'auteur de ce livre veut que les Quiétistes, aussi bien que les réformateurs protestans, prétendent abolir les superstitions romaines. Il assure que les auteurs catholiques de France ont à peu près les mêmes vues. « Les Quiétistes, dit-il [2], ont en horreur » les superstitions romaines, et ils vouloient les » ensevelir dans l'oubli, en ne les enseignant » et en ne les pratiquant point, aussi bien que » l'abbé de Fénelon. » Il cite la page 144 et les suivantes de l'*Education des Filles*. Si on y trouve l'ombre du quiétisme, je consens à ma diffamation. On n'a qu'à lire ce petit ouvrage, on y trouvera partout la foi la plus explicite des mystères, la pratique des actes, la vue des biens éternels, et l'attention fréquente à Jésus-Christ. Cet auteur protestant, selon son dessein, continue à citer les auteurs françois qui veulent réformer le culte. Alors il me fait l'honneur de me mettre avec vous, Monseigneur, avec M. le cardinal le Camus, avec M. l'abbé Fleury, et plusieurs autres [1]. Me voilà donc quiétiste comme vous. Dieu voit, et les hommes verront un jour à quoi vous avez recours pour me noircir.

[1] *Remarq.* art. VII, n. 16, p. 94; édit. de 1845, t. IX, p. 640. — [2] *Recueil de diverses pièces concernant le Quiétisme*, p. 292. — [3] *Ibid.* p. 301.

VI.

Du secret des lettres missives.

Vos tours ingénieux n'éclatent pas moins sur le secret des lettres missives. Mes lettres, selon vous, n'avoient rien de secret. Espérez-vous de le persuader au monde? Vous m'aviez cru égaré. Je savois bien que je ne l'étois pas. J'en étois si assuré, que je vous avois écrit les lettres les plus pressantes, pour vous obliger à dire la vérité, et à rendre témoignage de la pureté de mes sentimens. Je vous avois offert de quitter ma place, si vous étiez convaincu que je fusse dans les erreurs du quiétisme. Je comptois sur votre probité; et ce fondement étant supposé, je ne craignois rien de votre décision. Plus ma conscience me rendoit ce témoignage assuré, plus ma soumission était sincère, et mes offres hardies. J'avois même des raisons faciles à comprendre pour vous presser vivement par ces offres, et pour vous réduire à vous expliquer sur mes sentimens. Voilà ce qui me faisoit dire [1]. « J'avoue qu'il paroît que » vous craignez un peu de me donner une vraie » et entière sûreté dans mon état.... Je vous » somme au nom de Dieu, et par l'amour que » vous avez pour la vérité, de me la dire en » toute rigueur. »

Ce langage étoit d'un homme qui se fioit à votre religion. Mais il est aussi d'un homme qui sentoit pleinement son innocence, et qui vouloit vous faire expliquer. Quoi qu'il en soit, de telles lettres sont, après le secret de la confession, le secret le plus inviolable parmi les hommes. Vous assurez néanmoins que ce n'est pas un secret. Quoi! n'avois-je pas un intérêt raisonnable de souhaiter que le monde ignorât que vous m'aviez cru Quiétiste, et que j'avois eu besoin de justifier ma foi sur cette hérésie, la plus infâme et la plus monstrueuse? d'où vient donc que vous vous êtes vanté que le secret avait été *impénétrable* [2]? Y avait-il entre nous de plus grand secret que celui qui étoit contenu dans ces lettres? Est-ce ainsi qu'on fait imprimer et répandre dans toute la chrétienté les lettres d'un « cher ami, d'un ami de toute la » vie qu'on porte (Dieu le sait) dans ses en- » trailles [3]? » Est-ce ainsi qu'on publie les marques de la confiance la plus intime, pour le montrer au doigt comme un Quiétiste, comme un fanatique, comme un *Montan* infatué

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 4, t. XXIX, p. 551. — [2] *Ibid.* n. 9, p. 556. Edit. de 1845, t. IX, p. 585 et 587. — [3] *Ier Ecrit*, n. 2, t. XXVIII, 377, 378; et t. IX, p. 328, édit. de 1845.

de sa *Priscille?* Tout ceci fait horreur. Mais vous avez des raisons pour tout. La suite de votre histoire demandoit la révélation de mon secret pour donner un plus grand spectacle, et il falloit me sacrifier à cette belle suite d'histoire. « Au surplus, dites-vous [1], dans une histoire » suivie..... il falloit aller à la source, et faire » connoître notre accusateur. » A ce coup le lecteur peut juger qui de nous espère abuser de sa crédulité. Vous dites ailleurs que vous n'êtes point mon accusateur, et que je n'en ai point d'autre que moi-même. Ici vous dites que c'est moi qui suis *votre accusateur*. Ainsi vous prouverez que la nuit est le jour, et le jour la nuit. Mais je vous entends. J'ai prouvé que vous altériez mes passages pour me diffamer, et qu'en m'accusant d'erreur, vous refusiez d'expliquer votre foi sur des points essentiels qui établissent toute ma doctrine. Il a fallu, pour affoiblir mes preuves, diffamer *votre accusateur*. C'est ainsi qu'on abuse du prétexte de la religion, pour violer ce qu'il y a de plus inviolable dans l'humanité. Vous dites sans cesse, lorsque vous manquez de preuves littérales sur vos accusations les plus terribles, et que vous voudriez être cru contre moi sur votre parole, qu'on gène et qu'on trouble toute la société humaine, si on demande à un accusateur de garder et de produire des preuves littérales et rigoureuses de ce qu'il avance. Etrange moyen de rendre la société libre et sûre parmi les hommes, que de permettre aux uns de diffamer les autres, sans les assujettir à prouver leurs accusations! règle nouvelle et affreuse, qui détruiroit toute confiance, toute communication, et qui ne laisseroit aucun refuge à l'innocence! Mais allons plus loin. La société permet-elle de publier les lettres de son ami, pour montrer que cet ami archevêque a été Quiétiste? Loin que la religion le demande, rien ne feroit un tort si irréparable à la religion, que de faire entendre qu'elle autorise ces infidélités si odieuses. Il ne s'agit pas du péril de l'Eglise. Si on a de bonnes preuves que ma personne est incurable et contagieuse sur le quiétisme, il faut me déposer juridiquement. Mais si on ne doit pas me déposer, est-il permis à mon confrère de me diffamer, en violant le secret de mes lettres? Peut-on alléguer le péril de l'Eglise, pendant que je suis si soumis au saint Siége, et qu'on n'a aucunes preuves que ma soumission ne soit pas sincère?

Vous trouvez que mon Mémoire n'est point un secret. Hé qu'est-ce donc qui le sera parmi les hommes, si vous refusez ce nom à un écrit où je parle si naïvement sur des choses que vous empoisonnez avec tant d'art? Ou cessez de vous en servir contre moi, ou avouez que vous avez tourné contre votre confrère et contre votre ami les gages les plus touchans et les plus inviolables de sa confiance filiale. « Le Mémoire » que j'ai imprimé, dites-vous [1], n'a jamais » été donné comme un secret.... C'est la plus » fine apologie de madame Guyon. Si elle se » tourne contre lui, c'est par la règle com- » mune que tout ce qu'inventent ceux qui s'op- » posent à la vérité leur tourne à condamna- » tion. Il n'y a donc pas la moindre ombre de » violation du secret dans l'impression de ce » Mémoire, qui décide tout. » Après m'avoir été infidèle, vous vous trahissez vous-même par vos paroles. Supposons tout ce qu'il vous plaît de plus affreux. Voulois-je, ai-je pu, ai-je dû vouloir que *cette fine apologie* de madame Guyon, *qui décide tout contre moi*, fût publiée? Ne m'étoit-il pas capital qu'elle fût ensevelie dans un éternel oubli? Comment donc osez-vous dire que *ce n'étoit point un secret?* y songez-vous en le disant? Ce qui m'auroit, selon vous, perdu auprès du Roi: ce que vous assurez qui me *déshonore;* ce que vous vous vantez d'avoir caché long-temps par un secret *impénétrable;* ce que vous employez pour flétrir ma personne avec mon livre, ne méritoit-il aucun secret? Etes-vous maître, êtes-vous juge du secret d'autrui? On peut juger, par cet exemple, des plaintes que j'ai faites, sur ce que les choses que je vous confiois me revenoient bientôt par vos amis mêmes, avec des tours envenimés.

Mais encore, que répondez-vous à des reproches si pressans? Vous demandez compensation sur ce que j'ai révélé votre secret de n'avoir jamais lu les livres de saint François de Sales et des autres saints mystiques [2]. Jeu d'esprit qui doit indigner le lecteur dans une matière si sérieuse et si déplorable. Mais qu'alléguez-vous de plus. Le voici. « M'a-t-il, dites- » vous [3], demandé ma permission pour publier » mes lettres? M. de Paris lui a-t-il permis de » se servir de sa lettre, etc. » Non sans doute: mais pouvez-vous comparer votre procédé avec le mien? Quand vous publiez mes lettres, c'est pour me diffamer comme un Quiétiste, sans aucune nécessité. Quand je publie les vôtres, c'est pour montrer que vous avez désiré d'être

[1] *Remarq.* art. 1, n. 28, p. 25; édit. de 1845, t. IX, p. 328 et 621.

[1] *Remarq.* art. 1, n. 27, p. 24. — [2] *Ibid.* n. 29, p. 27. — [3] *Ibid.* n 28, p. 25. Ed. de 1845, t. IX, p. 621, 622, 621.

mon consécrateur, et que vous ne trouviez plus entre vous et moi *qu'un je ne sais quoi* auquel vous ne pouviez même donner un nom ; c'est pour prouver que M. l'archevêque de Paris avoit appris par M. Pirot que ce docteur avoit été *charmé* de l'examen de mon livre.

Avant que de passer outre, je dirai ici par occasion que M. Pirot, qui avoue d'avoir jugé mon livre *tout d'or*, ne peut nier que je ne l'aie pressé de le garder jusqu'à mon retour de Cambrai. Il a cité lui-même, dans sa *Relation* que j'ai par écrit, deux témoins. Ce n'est pas moi qui les cite, mais je les accepte. Je ne veux point le commettre. Mais qu'on le fasse parler si on le veut ; je suis sûr qu'ils feront taire M. Pirot, s'il ose nier le fait que j'avance.

Revenons au secret des lettres missives ; vous le violez pour me perdre. Je ne m'en sers qu'après vous, pour sauver mon innocence opprimée. Les lettres que vous produisez contre moi sont ce qu'il doit y avoir de plus secret en ma vie, après ma confession, et qui, selon vous, me fait *le Montan d'une nouvelle Priscille*. Au contraire vos lettres que je produis ne sont point contre vous. Elles sont seulement pour moi. Il ne s'agit point de votre secret, mais du mien dans vos propres lettres. Ainsi j'ai autant de droit sur vos lettres, pour m'en servir à me justifier, que vous avez eu d'obligation de ne violer jamais contre moi le secret des miennes. Les vôtres font voir que je n'étois pas un impie et un fanatique. Pourquoi mettez-vous votre honneur à me diffamer ? Qui ne sera étonné qu'on abuse de l'esprit et de l'éloquence, pour comparer une aggression poussée jusqu'à une révélation si odieuse du secret d'un ami, avec une défense si légitime, si innocente et si nécessaire ?

VII.

De l'écrit de ma confession.

Ce secret manifestement violé nous mène naturellement à celui de la confession. Votre art est de réfuter ce que je n'ai pas dit, pour pouvoir nier un fait imaginaire, et détourner ainsi l'attention du lecteur, du fait véritable que je vous reproche. Prendre Dieu à témoin sur un fait dont il ne peut être question, au lieu de répondre sur le vrai fait dont il s'agit uniquement, n'est-ce pas prendre en vain son nom si saint et si terrible ? Je n'ai jamais parlé d'une confession auriculaire et sacramentelle : remontons à la vraie origine. Vous avez cité une de mes lettres [1], où sont ces paroles : « Quand vous le voudrez, je vous dirai comme » à un confesseur tout ce qui peut être compris » dans une confession générale de toute ma » vie, et de tout ce qui regarde mon inté- » rieur. »

Au lieu de supprimer, selon votre obligation, tout cet endroit, ou du moins de n'en révéler aucune parole, vous avez ajouté : « On a vu » dans une de ses lettres qu'il s'était offert à » me faire une confession générale. » Voilà un changement de mon texte auquel j'avoue que je n'avois pas pris garde d'abord. Je n'avois offert que de *vous dire comme à un confesseur, etc.* ce qui exclut évidemment la confession sacramentelle : au lieu que quand on dit *faire une confession générale*, ces termes expriment naturellement le sacrement de la confession. Vous avez ajouté tout de suite : « Il sait bien que je » n'ai jamais accepté cette offre ; tout ce qui » regarde des secrets de cette nature sur ses » dispositions intérieures est oublié, il n'en » sera jamais question. » Si vous parlez de la confession sacramentelle, vous affectez de parler d'une chose toute différente de celle dont vous avez dû parler sur ma lettre. Il ne s'agissoit que de vous dire, *comme à un confesseur, tout ce qui peut être compris dans une confession générale*. Jamais je n'ai offert de me consacrer à vous sacramentellement, et votre conscience ne vous permet pas de dire que je vous aie offert de vous faire une telle confession. Ainsi, si vous avez entendu parler de la confession sacramentelle, en prenant Dieu à témoin vous avez voulu donner le change, et détruire le sens naturel de la lettre que vous citiez. Si au contraire vous avez suivi de bonne foi le sens évident de la lettre, de laquelle seule il étoit question, vous n'avez entendu parler que d'une espèce de confession non sacramentelle. Pour moi, il est évident que je n'ai entendu parler de confession que par rapport à ma lettre que vous citez en avançant un fait qui n'a aucun fondement. Or ma lettre exclut toute idée de confession sacramentelle. Il ne s'agissoit donc, comme je l'ai dit, que de vous *dire* ou confier, *comme à un confesseur, tout ce qui peut être compris dans une confession*. C'est cette espèce de confession que je soutiens que vous avez *acceptée*, et dont je dis *que vous avez gardé quelque temps mon écrit* [2]. Or vous ne pouvez en conscience dire que vous n'ayez point accepté

[1] *Relat.* IIIe sect. n. 4, t. XXIX, p. 550 ; édit. de 1845, t. IX, p. 585. — [2] *Rép. à la Relat.* n. 30 : ci-dessus, t. III, p. 18.

celle-là. La manière dont je vous l'ai confiée est encore plus forte que la vive voix dont il ne reste rien : je vous l'ai donnée par écrit ; vous la gardâtes quelque temps ; vous me demandâtes la permission de la montrer à M. l'archevêque de Paris, qui étoit alors M. de Châlons, et à M. Tronson ; et je vous le permis sans préjudice du secret inviolable pour tous les autres hommes, qui est de droit naturel, et que j'exigeai très-expressément. Il est donc vrai que vous avez *accepté* cette confession. Aussi, après avoir fait tant de bruit sur la confession sacramentelle, dont il est évident que je n'avois garde de parler, puisqu'il ne s'agissoit que de celle qui étoit si bien exprimée dans ma lettre, vous êtes enfin réduit à avouer le fait. « S'il veut, » dites-vous [1], après cela nous avoir donné à » tous un écrit du même secret qu'une confes- » sion générale, je n'ai rien à dire, sinon ce » qui est porté dans ma *Relation*, que s'il y a » quelque chose de cette nature, il est oublié, » et il n'en sera jamais question. » Mais quoi, Monseigneur, lors même qu'on vous arrache les faits, vous cherchez encore à les déguiser? Non, ce n'est point à tous trois que je donnai en commun cette confession : c'est à vous seul ; et je consentis seulement, quand vous me le demandâtes, que vous la montrassiez aux deux autres. Pourquoi vouloir donc affoiblir ce secret sous ce beau prétexte? Les autres n'ont eu le secret que par votre canal ? Ils l'ont gardé religieusement, et nous verrons bientôt que vous, par qui ils l'ont reçu, ne l'avez pas gardé comme eux. Il y a même quelque chose de bien plus fort dans le secret de cette confession. Je vous l'avois offerte dès le commencement dans un épanchement de cœur, où j'étois bien éloigné de me défier de tout ce que j'ai vu depuis. Long-temps après, vous me prîtes à Versailles en particulier dans la chambre de madame la duchesse de Noailles, et vous me demandâtes l'exécution de ce que je vous avois promis. Je vous envoyai peu de jours après cette espèce de confession : n'est-ce pas d'elle dont vous avez dit [2]: « Tout ce qui peut regarder des » secrets de cette nature, sur ses disposi- » tions intérieures, est oublié, et il n'en » sera jamais question. » Alléguez tant qu'il vous plaira qu'on a dit dans le monde que ma signature des XXXIV Articles d'Issy étoit un secret *de confession* que vous avez eu tort de violer [3], et que c'est là-dessus que vous avez voulu vous justifier. Vaine élusion, qui ne sert qu'à montrer qui de nous deux ressemble aux *rhéteurs de la Grèce*. Je n'ai jamais caché ma signature des XXXIV Articles.

Il est vrai seulement que la bienséance, au défaut de l'amitié, auroit dû vous empêcher de la faire imprimer, sans m'avoir demandé mon consentement. Mais ces irrégularités, inouies en d'autres, ne sont rien pour vous, et vous les faites trop oublier pour des faits plus importants. Ma signature des XXXIV Articles d'Issy n'étoit pas un *secret sur mes dispositions intérieures* [1] ; ma signature n'est point un secret *oublié*, et dont *il ne sera jamais question*, puisqu'il en est question dans un livre que vous avez publié dans toute la chrétienté. A quoi sert-il donc d'éluder? Vous l'avouez enfin vous-même ; c'est en parlant de cette confession par écrit, que vous assurez que *des secrets de cette nature* sont *oubliés*. *S'il y a*, dites-vous, *quelque chose de cette nature, il est oublié.* Mais comment avez-vous pratiqué cet oubli ? C'est en avertissant toute l'Église que ce secret étoit *oublié*. C'est dans la *Relation du quiétisme*, où je suis le Montan d'une nouvelle Priscille, que vous vous faites un mérite d'oublier *tout ce qui pourroit regarder des secrets de cette nature*, c'est-à-dire, l'écrit d'une confession générale. Me plaindre de ce silence où vous vous vantez de ne parler pas, c'est, selon vous, un tour de souplesse et de malignité, contre *le plus simple de tous les hommes*, contre *l'innocent théologien*. J'ai grand tort de trouver mauvais que vous ayez parlé de cette confession, et que vous ayez promis de *l'oublier* en vous ressouvenant de mon quiétisme.

Vous citez Pierre de Blois pour prouver qu'il ne faut point révéler indirectement les confessions en se vantant de n'en parler pas. Mais il est plus aisé de trouver des passages pour autoriser le secret de la confession, que des raisons pour prouver qu'on peut en cette matière faire entendre qu'on sait plus qu'on ne dit. Vous voulez même laisser croire que j'ai pu alléguer cette confession pour vous ôter la liberté de parler contre moi. Non, Monseigneur, une confession même sacramentelle n'empêche point que le confesseur ne puisse déclarer en justice tout ce qu'il sait par d'autres voies. Je vous somme donc à la face de toute l'Église de le faire à mon égard. Vous insinuez aussi, que je vous défie bien à mon aise sur le secret de ma confession par écrit, puisqu'il ne vous est pas permis de le violer. Voilà encore

[1] *Remarq.* art. 1, n. 15, t. XXX, p. 19. — [2] *Relat.* IIIe sect. n. 13, t. XXIX, p. 560. — [3] *Remarq.* art. 1, n. 17, t. XXX, p. 20. Edit. de 1845, t. IX, p. 620, 588, 620.

[1] *Remarq.* n. 20 ; édit. de 1845, t. IX, p. 620.

un nouveau tour pour insinuer que vous ne manquez pas de choses à dire, s'il étoit permis. Hé bien, celui qui se confesse, même sacramentellement, est le maître de son secret. A plus forte raison, puis-je disposer du mien, qui n'est pas de cette nature. J'en dispose : je vous permets, et je vous conjure de le révéler: n'en ayez donc aucun scrupule. Parlez, si vous le pouvez, selon Dieu, ou avouez toute votre injustice. Vous dites que je me prévaudrai peut-être dans la suite de ce que vous ne m'avez pas *demandé* une *réparation* [1] sur ce reproche par rapport à ma confession : hé bien, demandez-la : si on l'ordonne, je la ferai, car je suis prêt, Dieu merci, à payer pour vous, et à m'humilier devant celui qui m'outrage. Mais Dieu, qui est patient, est juste, et je crains bien qu'en souffrant tout, je n'accumule sur votre tête des charbons ardens.

VIII.

Des actes de soumission de madame Guyon.

Il s'agit maintenant, Monseigneur, d'un fait que vous désavouez, et dont vous prétendez que le désaveu sappe les fondemens de toute ma justification. C'est l'acte de soumission que j'ai dit que vous aviez dicté à madame Guyon, où elle déclaroit qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs, etc.* En niant cet acte, ou du moins ces paroles, vous croyez m'ôter toute excuse sur la bonne opinion que j'ai eue de cette personne. Pour les témoignages de M. l'évêque de Genève, vous les comptez pour rien. Vous dites du premier, que c'est *un compliment de civilité* [2]. Voilà à quoi sert l'esprit : on prouve qu'un saint évêque a pu dire, contre sa conscience, parlant d'une personne, et en se justifiant sur les préventions qu'il avoit contre elle : « Je l'estime infiniment..... je l'estime et je » l'honore au-delà de l'imaginable. » Un évêque si grave n'a t-il point de compliment plus digne de la sincérité évangélique que celui-là? Mais, dites-vous, il se plaignoit d'elle comme de la perturbatrice des communautés [3]. Il dit seulement qu'il « ne pouvoit approuver qu'elle voulût rendre son esprit universel, et qu'elle » voulût l'introduire dans tous les monastères » au préjudice de celui de leurs instituts [4]. » C'est un zèle indiscret, *qu'il ne peut*, dit-il, *approuver*, et dont il dit que les suites sont mauvaises, quoiqu'il ne blâme pas l'intention de la personne : « Il n'a que ce seul grief; à » cela près, il l'estime au-delà de l'imaginable, » etc. » Ces témoignages sur la piété de madame Guyon ne me suffisoient-ils pas pour l'estimer aussi? Son zèle indiscret pour répandre ce qu'elle croyoit excellent ne devoit point m'effrayer, pourvu qu'elle fût sincère et soumise aux pasteurs de l'Église pour se modérer là-dessus.

Vous dites que j'allègue mal à propos pour justifier l'estime que j'en conçus, une seconde lettre de M. de Genève, de 1695, puisqu'elle n'a été écrite que long-temps après mon estime pour elle. Autre subtilité pour éluder mes preuves. Ce n'est pas sur une lettre qui n'étoit pas encore écrite, que j'ai estimé madame Guyon en 1689; mais j'ai pu l'estimer innocemment pendant l'année 1689 et les suivantes, puisque M. de Genève, qui étoit bien mieux instruit de tout ce qu'on lui imputoit pour ses voyages, l'a encore estimée depuis ce temps-là jusqu'en 1695.

Mais, dites-vous, il l'avoit chassée de son diocèse : nullement. Il en avoit fait sortir le père la Combe; mais pour madame Guyon elle en sortit de son pur mouvement, et M. de Genève fit tout ce qu'il put pour la rappeler. Et en effet, comment ce prélat auroit-il pu dire d'une personne qu'il auroit chassée honteusement de son diocèse, « qu'il n'avoit jamais » parlé d'elle qu'avec beaucoup d'estime et de » respect : que sa mémoire ni sa conscience ne » lui reprochoient point d'en avoir jamais parlé » autrement;.... qu'il a toujours parlé de la » piété et des mœurs de cette dame avec éloge : » et que voilà, en peu de mots, les véritables » sentiments où il a toujours été à son égard. » Voilà des complimens bien outrés et sans exemple à l'égard d'une femme qu'on a chassée pour son fanatisme. Plus vous direz que M. de Genève étoit d'ailleurs prévenu contre elle, plus vous fortifierez le témoignage qu'il rendoit à sa piété. Mais tout cela ne fait rien pour elle : il a pu être trompé et moi aussi; si nous l'avons été, c'est innocemment.

Je n'avois donc pas besoin de vos attestations pour justifier l'estime que j'ai eue de cette personne. De plus, la fréquente communion que vous lui avez accordée pendant six mois, lève, autant que l'attestation, la difficulté des folles visions dont vous l'accusez. Il est inutile de dire que son confesseur de Meaux étoit un habile docteur de Sorbonne auquel vous l'aviez remise, et à qui vous aviez donné *toute permis-*

[1] *Remarq.* conclus. § 1, n. 10, p. 193; édit. de 1845, t. IX, p. 667. — [2] *Ibid.* art. II, n. 7, p. 33. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* n. 5, n. 32. Edit. de 1845, t. IX, p. 624 et 623.

sion pour la faire communier. Foibles excuses, qui ne montrent que votre embarras! Si ce confesseur n'avoit pas lu les manuscrits pleins de visions impies, c'étoit à vous à l'en avertir, et vous êtes responsable de tout ce que vous n'avez point empêché sous vos yeux, dans une affaire qui demandoit une si singulière attention. Mais que sert-il de vous décharger sur le confesseur? l'aveu est prononcé. Vous ne crûtes pas, dites-vous, lui devoir ôter la communion, *que feu M. de Paris lui avoit conservée* [1]. Autre fertilité d'esprit pour éblouir le lecteur. Hé, Monseigneur, feu M. de Paris étoit-il votre règle de conduite? avoit-il lu comme vous ces manuscrits affreux? Ajouterez-vous encore : Comme toutes les lettres et tous les discours ne respiroient que la soumission, et une soumission aveugle, on ne pouvoit lui refuser l'usage des saints sacremens? Quoi, ne point refuser les sacremens à une femme qui mentoit avec tant d'impudence manifeste dans l'acte solennel de sa conversion, et qui disoit n'avoir point eu intention de blesser l'esprit de l'Église par tant d'impiétés palpables : le plus court est de ne répondre plus rien, de m'accuser *d'insigne témérité* [2], et d'abuser des paroles de saint Paul, pour vous récrier : *Qui êtes-vous pour juger votre frère?* Je ne vous juge point, c'est vous qui me jugez depuis long-temps. Je ne vous condamne point : c'est vous-même qui vous condamnez, en avouant que vous donniez la communion à cette personne, croyant qu'elle étoit folle ou méchante, « n'ayant pas encore » bien déterminé en votre esprit, si ces visions » venoient de présomption, de malice, ou de » quelque débilité de son cerveau. » Pour moi, je ne fais que me servir de votre conduite contre vous, pour justifier la mienne. Depuis le temps que j'ai vu et estimé madame Guyon, vous lui avez fait donner la communion fréquente pendant six mois, et lui avez accordé un certificat que vous ne pouvez désavouer.

Maintenant il reste à examiner la seconde soumission, que vous assurez être fausse. On m'a trompé, dites-vous. Hé bien, si on m'a trompé, détrompez-moi, je ne cherche qu'à être détrompé. Si vous avez tant de zèle pour me tirer de l'erreur, produisez cet acte sur lequel vous assurez qu'on m'a imposé. Envoyez-le à Rome en original; j'y ai déjà envoyé de l'écriture de madame Guyon, qu'on pourra comparer avec cet écrit. Avant que de faire partir cet original, faites-le montrer à madame Guyon par MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, par le père de la Chaise, et par M. Tronson. Ces témoins ne doivent pas vous être suspects. Vous assurez que trois d'entre eux connoissent mes erreurs. Vous louez *la noble franchise* du quatrième. Que ces quatre personnes fassent lire à madame Guyon son acte, qu'ils lui fassent reconnoître son écriture, qu'elle avoue par écrit que c'est son propre acte, qu'elle déclare en termes exprès qu'elle ne vous en a donné aucun autre, où elle ait dit qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.* et que ces quatre personnes fassent ensemble sur ce fait un procès-verbal signé d'eux, qu'ils envoient à Rome. Voilà la vraie manière d'éclaircir pleinement le fait : tout autre laisse de violens soupçons contre vous. Pour moi, je n'ai en tout ceci nul intérêt que celui de découvrir la vérité. Pour vous, rien ne vous est plus capital que de n'y laisser rien d'équivoque.

Ne dites plus que c'est à moi à produire cet acte. Vous savez bien en votre conscience que je ne puis l'avoir; et quand vous me défiez de le produire, c'est un jeu indécent, où vous oubliez ce que vous avez dit vous-même. Voici vos paroles [1]. « A Meaux, je lui ai nommé un » confesseur, à qui, sur le fondement de l'en- » tière soumission qu'elle témoignoit, et par » écrit et de vive voix, par les termes les plus » forts où elle pût être conçue, je donnai toute » permission de la faire communier. Elle a » souscrit à la condamnation de ses livres, comme » contenant une mauvaise doctrine. Elle a en- » core souscrit aux censures où ses livres im- » primés et toute sa doctrine étoient condamnés. » Enfin elle a rejeté, par un écrit exprès, les » propositions capitales d'où dépendoit son sys- » tème. J'ai tous ces actes souscrits de sa main, » et je n'ai donné cette attestation qu'on nomme » complète, que par rapport à ces actes, qui y » sont expressément énoncés, etc. »

Voilà donc ces actes que vous déclarez avoir, et que vous me défiez de produire. Vous savez bien que je ne puis en avoir qu'une copie. Vous me demandez si j'en ai *une expédition* [2], c'est-à-dire une copie que vous ayez expédiée sur l'original. Je ne sais point comment elle a été faite : je sais seulement qu'elle vient d'un ami des parens de madame Guyon. Ne vous étonnez pas que j'aie voulu savoir ce qui la regardoit. Ne devois-je pas m'informer d'une personne dont on me croyoit entêté, et dont vous me re-

[1] *Remarq.* art. II, n. 12, p. 36. — [2] *Ibid.* p. 37. Edit. de 1845, t. IX, p. 624 et 625.

[1] *Relat.* 1re sect. n. 4, t. XXIX, p. 552; édit. de 1845, t. IX, p. 578. — [2] *Remarq.* art. II, n. 16, t. XXX, p. 39; édit. de 1845, t. IX, p. 625.

prochiez les illusions, comme si j'en étois responsable? Si cet acte est supposé, du moins je l'ai produit de bonne foi, et j'ai eu raison de supposer, sur les témoignages de ceux qui me l'ont donné, qu'il étoit véritable. Mais, encore une fois, décréditez le faux acte, en produisant le vrai. Vous l'avez; c'est vous qui le dites. Il n'est pas question de votre *procès-verbal*, auquel vous paroissez nous renvoyer. Je ne vous demande pas votre acte, que vous avez dressé comme vous avez jugé à propos. Je demande les actes originaux de madame Guyon *souscrits de sa main*. Il y en doit avoir plusieurs. J'en vois au moins trois dans le passage que je viens de citer. 1° Une condamnation de ses livres; 2° une souscription aux censures; 3° un écrit pour rejeter *les propositions capitales d'où dépendoit son système*. Ailleurs vous parlez ainsi [1] : « 1° » Elle a signé les XXXIV Articles, etc..... Pour » une plus précise explication, elle a encore » souscrit aux ordonnances et instructions pas- » torales des 16 et 26 avril 1695. »

Vous ne manquerez pas de dire que je suis bien entêté de madame Guyon, puisque je suis si incrédule sur ce qui lui est désavantageux. Mais, faut-il l'avouer? ce n'est point madame Guyon, c'est vous-même qui êtes la vraie cause de mon incrédulité : je ne cherche qu'à m'en guérir. Mais voici les réflexions que j'ai faites, et dont le lecteur peut juger.

1° J'ai dit souvent à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson, que j'avois une copie de cet acte de soumission où madame Guyon désavouoit d'avoir *cru aucune des erreurs, etc.* Jamais ni l'un ni l'autre ne m'a révoqué en doute ce fait.

2° En conséquence de cet acte, j'ai avancé dans mon Mémoire [2] que vous avez fait imprimer, que vous n'aviez exigé d'elle aucun aveu d'avoir *cru les erreurs*, etc.

M. l'archevêque de Paris, M. de Chartres, et M. Tronson ont vu ce Mémoire dès l'an 1695. Alors ils furent persuadés des raisons qu'il contient, et M. l'archevêque de Paris voulut bien s'en charger, pour le faire approuver par une personne à qui je craignois infiniment de déplaire. Ignoroient-ils votre conduite? *La sainte unanimité, le saint concert de l'épiscopat*, que vous vantez tant, ne permettent pas de le croire. M'auroient-ils laissé supposer un fait si notable et si faux?

3° Vous vous défendez d'un ton bien douteux. D'où vient que vous affectez tant de dire : « Je n'ai pas besoin de grossir un livre en tran- » scrivant de longs actes qu'on rapportera peut- » être plus commodément ailleurs [1]. » Hé! quel livre n'avez-vous pas grossi en y transcrivant des actes beaucoup moins importans, et beaucoup plus longs? N'est-ce pas votre méthode ordinaire, lorsque rien ne vous embarrasse? N'étoit-il donc pas naturel que vous répandissiez d'abord des copies de votre original, pour vous justifier dans un si pressant besoin : au lieu de le faire, vous dites que vous le ferez *peut-être plus commodément ailleurs*.

4° Vous désavouez d'avoir *dicté* les soumissions, et vous faites entendre que vous les avez reçues, en les laissant faire à madame Guyon comme il lui a plu. Mais il n'y a rien de plus irrégulier, ni de moins vraisemblable que cette conduite. Ces soumissions étoient, selon vous, le fondement de la permission de communier, de l'attestation, et même de la liberté que vous lui donnâtes de sortir du monastère. « Après » ses soumissions, dites-vous, elle étoit libre, » etc. Je lui nommai un confesseur, à qui, sur » le fondement de l'entière soumission qu'elle » témoignoit, et par écrit et de vive voix, etc.... » je donnai toute permission de la faire com- » munier [2]. » Enfin vous assurez que vous n'avez donné l'attestation que par rapport *à ces actes qui y sont expressément énoncés* [3]. Vous êtes donc inexcusable, si vous avez laissé écrire cette personne comme il lui a plu ces soumissions, avec une mauvaise foi évidente et pleine d'impudence. L'unique chose qu'il soit permis de dire pour vous justifier, c'est que vous avez conduit sa plume dans ces actes fondamentaux, et décisifs pour son salut, pour votre sûreté et pour celle de l'Église. Dans cet embarras vous assurez [4] que vous « la laissiez dire comme une » femme ignorante et docile, etc. » Vous ajoutez [5], « que si l'on veut, vous lui aidiez quel- » quefois à s'expliquer dans les termes les plus » conformes à ce qui vous paroissoit être de son » intention. » N'est-ce pas en cet endroit que je pourrois dire de vous ce que vous dites si souvent de moi : « Il biaise, il biaise [6]. » Puis, vous vous récriez : « M. de Cambrai appelle » cela dicter un acte : et il en conclut que j'au- » torise le sentiment que cette femme avoit » d'elle-même [7]. » Enfin vous allez jusqu'à

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 21, t. XXVII, p. 430. — [2] *Relat.* Ire sect. n. 3, t. XXIX, p. 524. Edit. de 1845, t. IX, p. 199 et 578.

[1] *Remarq.* art. II, n. 13, t. XXX, p. 38. — [2] *Relat.* Ire sect. n. 4, t. XXIX, p. 524. — [3] *Ibid.* Edit. de 1845, t. IX, p. 578, 625 et 663. — [4] *Remarq.* art. II, n. 13, t. XXX, p. 37. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.* art. X, n. 39, 45, 49, p. 175 et suiv. — [7] *Ibid.* art. II, n. 13, p. 37. Edit. de 1845, t. IX, p. 625, 578, 625 et 663.

parler ainsi [1] : « Après avoir écrit ce qu'elle » vouloit, je ne fis que lui donner acte de sa » déclaration, comme j'y étois obligé. » Quoi, étiez-vous donc *obligé* à recevoir le mensonge le plus impudent et le plus hypocrite, comme la preuve de la conversion d'une personne impie et fanatique, pour lui donner les sacremens? On ne revient point de l'étonnement dont on est saisi, quand on entend des excuses si subtilisées et si scandaleuses.

5° Vous dites [2] : « Falloit-il pousser une » femme au désespoir? » Si vous l'aviez poussée jusqu'à l'aveu sincère et formel d'avoir *cru les erreurs, etc.* vous ne vous excuseriez pas de votre indulgence. Il ne s'agit pas de produire une lettre, où elle vous dise en général : « Je me suis trompée. J'accuse mon orgueil, ma té- » mérité, ma folie. » Les saints peuvent parler ainsi en général par humilité, dès que leurs supérieurs les reprennent d'égaremens, parce qu'ils supposent que les supérieurs voient en eux ce qu'ils n'y voient pas eux-mêmes. Mais quand on les presse sur un fait précis, ils n'avouent que ce que leur conscience leur montre de leurs intentions. Suivant cette règle, vous devez produire un acte de soumission, où cette personne reconnoisse en détail avoir cru précisément les erreurs monstrueuses et inexcusables que vous lui imputez. Produisez-le, si vous l'avez; ou, si vous ne l'avez pas, avouez que vous êtes vous-même inexcusable dans le point essentiel.

6° L'acte que vous avouez est un équivalent manifeste de celui que vous voulez désavouer, et par conséquent il le rend très-vraisemblable. En voici les paroles [3] : « Je déclare néanmoins » avec tout respect, et sans préjudice de la pré- » sente soumission et déclaration, que je n'ai » jamais eu intention de rien avancer qui fût » contraire à l'esprit de l'Eglise catholique, » apostolique et romaine, à laquelle j'ai tou- » jours été et serai toujours soumise, Dieu ai- » dant, jusqu'au dernier soupir de ma vie; ce » que je ne dis pas pour me chercher une ex- » cuse, mais dans l'obligation où je crois être » de déclarer en simplicité mes intentions » Je n'ai que deux choses à vous demander là-dessus. 1° Avez-vous pu la laisser évidemment mentir au Saint-Esprit à la face de toute l'Eglise, dans une soumission qui est tout le fondement de sa conversion et de votre sûreté? Elle assure qu'elle ne cherche point à s'accuser, mais qu'elle se doit en conscience le témoignage qu'elle se rend. 2° Prétendez-vous qu'une femme qui fait des livres, et qui commente l'Ecriture, ait pu ignorer qu'elle attaquoit *l'esprit de l'Eglise* en enseignant qu'il faut vouloir être damné, et oublier Jésus-Christ; qu'elle est la femme de l'Apocalypse, qui a la puissance de lier et de délier; qu'elle est la pierre angulaire, et l'épouse au-dessus de la mère du fils de Dieu? Y a-t-il d'ignorance dans *la villageoise la plus grossière*, qui puisse l'excuser d'avoir voulu contredire *l'esprit de l'Eglise*, en enseignant ces impiétés monstrueuses? Cet acte justifie donc madame Guyon de n'avoir point cru ces erreurs si évidemment incompatibles avec une soumission sincère à l'Eglise, et par conséquent il est équivalent à celui que vous désavouez. Enfin M. l'archevêque de Paris a accepté une soumission de madame Guyon [1], qui comprend tout ce qui est contenu dans celle que vous assurez être fausse. « Je dois néan- » moins (c'est ainsi qu'elle parle), devant Dieu » et devant les hommes, ce témoignage à la vé- » rité, que je n'ai jamais prétendu insinuer par » aucune de ces expressions aucune des erreurs » qu'elles contiennent. Je n'ai jamais compris » que personne se fût mis ces mauvais sens » dans l'esprit; et si on m'en eût avertie, j'au- » rois mieux aimé mourir que de m'exposer à » donner aucun ombrage là-dessus. » Rien n'est plus fort que ces paroles, où elle prend Dieu à témoin de ce qu'elle n'a cru *aucune* de ces *erreurs*. Le prélat, qui lui a fait signer cet acte, a trop de conscience pour nier qu'il ne l'ait accepté comme le fondement sur lequel il a fait donner les sacremens à cette personne. Je l'ai lu dans le temps, et je déclare qu'au bas de cet acte il y a un avis écrit de la main de M. Tronson, qui déclaroit à madame Guyon qu'elle pouvoit le signer en conscience. M. Tronson a trop de vertu pour nier ce fait. Ce qui est à remarquer, c'est que vous avez dit vous-même qu'on avoit encore plus exigé de madame Guyon à Paris que vous ne lui aviez demandé à Meaux, « J'ajouterai seulement, dites-vous [2], que M. » l'archevêque de Paris a plus fait que moi. » D'où je conclus que les actes que vous gardez doivent, selon toutes les apparences, être à peu près de même que la soumission que nous venons de voir.

Voilà donc un grand nombre de choses qui

[1] *Remarq.* art. II, n. 13, t. XXX, p. 37; édit. de 1845, t. IX, p. 663. — [2] *Relat.* IV[e] sect. n. 8, t. XXIX, p. 574; édit. de 1845, t. IX, p. 592. — [3] *Réponse à la Rel.* n. 2 : ci-dessus, p. 8.

[1] Voyez cet acte dans les *Œuvr. de Bossuet*, t. XL, p. 217 et suiv.; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 512. — [2] *Rem.* art. II, n. 26, t. XXX, p. 44; édit. de 1845, t. IX, p. 627.

font que je n'ai aucun besoin de l'acte que vous désavouez, et qui le rendent très-vraisemblable. Pour moi, je ne risque rien en vous demandant de produire l'original. Mais vous risquez tout de votre part, si vous ne pouvez pas le produire à Rome différent de celui dont j'ai une copie, après l'avoir fait vérifier authentiquement par madame Guyon, qui parle et qui écrive devant les quatre témoins ci-dessus nommés.

IX.

De la signature des trente-quatre Articles.

Vous assurez, Monseigneur, que je n'ai eu aucune part aux Articles, et que j'allègue un fait si faux, pour m'excuser sur deux choses également mauvaises. L'une est de n'avoir pas cru les XXXIV Articles vrais, l'autre de les avoir signés contre ma persuasion. Vous croyez être bien fort contre moi en niant ainsi absolument ce que j'avance. Mais vous allez voir qu'il n'y a rien de si dangereux que de nier un fait constant.

1° Vous dites [1] que *certaines choses*, qu'on peut avoir ajoutées pour me contenter, « ne » pouvoient pas être des Articles, mais tout au » plus quelques paroles ; ce qui au fond ne con- » clut rien. » Que direz-vous donc si je prouve par mon original, signé de vous, qu'on y ajouta après coup de la main de M. l'archevêque de Paris le XXXIV[e] Article. Vous en avez un original : produisez-le. Pour moi, je suis prêt à produire le mien. On y verra clairement que c'est un Article qui n'avoit point été d'abord mis avec les autres. Il fut dressé sur-le-champ entre nous dans la chambre de M. Tronson, à Issy, et ajouté dans le moment même où l'on alloit signer. Tout le monde voit, par cet exemple, avec quelle exactitude vous niez les faits. « On ne trouva, dites-vous [2], jamais à » propos de lui demander son sentiment sans » aucun des Articles ; » et encore : « Certai- » nes choses ne pouvoient pas être des Arti- » cles [3]. » En voilà pourtant un tout entier que vous ne pouvez nier qui n'ait été dressé avec moi. Pendant que j'ai contre vous une conviction si précise et si littérale, vous croyez en être quitte pour vous récrier [4] : « Il se sauve » par les inventions de son bel esprit ; il veut » qu'on croie tout ce qu'il imagine. » Ai-je imaginé ce fait si décisif sur l'Article XXXIV[e].

[1] *Remarq.* art. VII, n. 39, p. 106. — [2] *Ibid.* n. 38, p. 105. — [3] *Ibid.* n. 39, p. 106. — [4] *Ibid.* Edit. de 1845, t. IX, p. 643 et 644.

2° Le Mémoire que vous avez produit contre moi ne doit pas être suspect. Il a été écrit dans un temps où les faits étoient encore très-récens. Il a été fait pour une personne digne d'un singulier respect. Il lui fut donné par M. l'archevêque de Paris, qui eut la bonté de l'appuyer. Ce prélat l'avoit vu aussi bien que M. Tronson. Ils y avoient lu qu'on m'avoit accordé des additions sur les Articles ; ils n'en disconvinrent jamais. Le fait des additions demeure donc incontestable ; et vous avouez vous-même qu'on y ajouta *quelques paroles*. Qu'on m'ait accordé ces additions par des articles entiers qu'on ait ajoutés, ou qu'on ait fait seulement les additions en grossissant les Articles mêmes, qui étoient déjà au nombre de trente-quatre, tout cela est absolument indifférent pour ma justification. Ce que vous dites *qui au fond ne conclut rien*, conclut tout. J'ai toujours pu (moi simple prêtre) dire avec justice avant les additions, que je signerois *contre ma persuasion par obéissance*, parce que les Articles, quoique vrais, me paroissoient alors insuffisans ; j'ai toujours pu de même signer ensuite par une pleine persuasion, lorsque les additions me furent accordées. Vous niez donc un fait dont le désaveu ne fait rien pour vous contre moi. L'expression de mon Mémoire qui n'est pas exacte sur une circonstance si peu importante, ne peut être qu'une inadvertance, et ne vous donne aucun avantage. Voici mes paroles : « J'ai d'a- » bord dit à M. de Meaux que je signerois de » mon sang les XXXIV Articles qu'il avoit dres- » sés, pourvu qu'il y expliquât certaines cho- » ses. M. l'archevêque de Paris pressa très-for- » tement M. de Meaux sur ces choses, qui lui » parurent justes et nécessaires. M. de Meaux » se rendit, et je n'hésitai pas un seul moment » à signer [1]. » Il paroît toujours, par mes termes, que ma *persuasion* n'étoit pas contre la vérité des Articles, mais seulement contre leur insuffisance, puisque je voulois *signer de mon sang* pourvu qu'on y fît des additions. Nous venons de voir tout-à-l'heure que vous avouez qu'on en a fait. Qu'elles aient été faites par des articles ajoutés, ou par une plus grande étendue des articles déjà dressés, c'est ce qui n'importe en rien. Il demeure toujours constant qu'avant ces additions je n'étois pas content, et que je le fus dès qu'on les eût faites. De plus, le fait constant du XXXIV[e] Article fait assez voir ce qu'on doit penser des trois autres que je soutiens qu'on m'a accor-

[1] *Relat.* IV[e] sect. n. 23, t. XXIX, p. 587 ; édit. de 1845, t. IX, p. 596.

dés. Puisqu'il est démontré par cet Article combien vous vous êtes mécompté dans un fait si essentiel, je laisse à juger au lecteur s'il doit vous croire lorsque vous prétendez avoir dressé, de votre pur mouvement et sans que j'y aie eu de part, le XIIIe et le XXXIIIe, qui sont si contraires à votre doctrine.

3° On peut encore juger de votre simplicité, par la manière dont vous éludez mon raisonnement sur une signature qui auroit été faite *contre ma persuasion*. « Je déplore, dites-» vous [1], qu'il se reconnoisse capable de signer » contre sa persuasion. » Vous niez que vous m'ayez accusé de cette faute. « Ce n'est pas » moi, dites-vous [2], qui parle ainsi. » Qui est-ce donc qui le dit? C'est M. l'archevêque de Paris. Désavouez-vous ce qu'il assure? Ce que vous exprimez par ces mots, *par obéissance*, il l'exprime par ces autres termes, *contre sa persuasion* [3]. Ai-je eu tort de vous joindre tous deux, et de ne *désunir point les unanimes?* Vous avez dit de plus, que j'avois cherché des *restrictions* pour *éluder* le sens des Articles. Pour moi je le nie, et je soutiens que j'ai seulement demandé des additions, faute de quoi j'aurois signé des Articles vrais contre ma persuasion, à cause que je les croyois insuffisans.

Aimez-vous mieux dire que j'ai signé les Articles sans y avoir aucune part, après avoir tâché de les *éluder* par *des restrictions* [4], ne m'y soumettant que *par obéissance*, *contre ma persuasion?* En me poussant ainsi dans le précipice, vous vous y êtes entraîné avec moi, et votre chute est encore plus funeste que la mienne. Au moins, je puis être à plaindre, comme certains fanatiques, qui dans leurs égaremens ont une espèce de zèle pour la vérité qu'ils s'imaginent suivre. Mais si vous n'avez point eu d'autre marque de ma conversion que cette signature impie et scandaleuse, qui devoit vous effrayer plus que tout le reste, votre conduite à mon égard est un prodige auquel je n'ose donner aucun nom. Vous n'avez eu aucune conférence avec moi depuis que vous avez lu mes manuscrits; du moins vous n'avez eu que celles où, après avoir tâché d'éluder les Articles, je signai, sans dire un seul mot, par obéissance, contre ma persuasion. Vous l'avez dit. Vous avez rapporté une de mes lettres [5] qui parle ainsi : « Sans attendre les conversa-» tions que vous me promettiez,.... un mot » sans raisonnement me suffira. » Remarquez que je parlois ainsi dans les derniers temps de l'affaire, et n'espérant plus les conversations tant promises. D'ailleurs vous avez dit [1]. « On » se rencontroit tous les jours. Nous étions si » bien au fait, que nous n'avions aucun besoin » de longs discours. » Enfin vous avez dit [2] : « Nous avions d'abord pensé à quelques con-» versations de vive voix après la lecture des » écrits. Mais nous craignîmes qu'en mettant » la chose en dispute, nous ne soulevassions » plutôt que d'instruire un esprit que Dieu fai-» soit entrer dans une meilleure voie, qui étoit » celle de la soumission. » Cette *meilleure voie* étoit celle de signer *contre ma persuasion*, après avoir tâché d'insinuer [3] « des restrictions qui » en éludoient toute la force, et dont l'ambi-» guité les rendoit non-seulement inutiles, » mais dangereux. » Ma souplesse si scandaleuse vous édifioit en ce temps-là. Vous l'appeliez une *meilleure voie* que celle d'être instruit. Il est inutile de dire qu'il y a deux sortes d'instructions, l'une par la dispute, et l'autre par la voie d'autorité. Vous n'avez employé ni l'une ni l'autre à mon égard. Vous avouez que vous avez craint *les conversations de vive voix*, pour ne tomber point dans la dispute. Voilà donc *les conversations de vive voix* qui sont retranchées en général, et sans restriction. Vous m'avez cru fanatique, et trompeur dans mon fanatisme, puisque je ne signois que *par obéissance contre ma persuasion*. Mais encore comment est-ce que les Articles étoient contraires à ma persuasion? C'est que je ne voulois pas que l'on condamnât les Quiétistes, qui mettent la perfection à vouloir être damné, à oublier Jésus-Christ, et à éteindre toute religion par la cessation de tout acte. Je ne signois que par *obéissance*, qu'il ne faut point vouloir être damné, qu'il faut penser à Jésus-Christ et faire des actes de religion. Vous m'avez consacré sans me ramener de ces erreurs impies; vous avez consacré un Montan, ou plutôt un antechrist. Que dis-je? c'est vous qui avez désiré avec empressement de m'imposer les mains. Votre lettre et celle de M. l'archevêque de Paris le démontrent. Vous n'y répondez rien, sinon que je viole votre secret, comme vous avez violé celui de mes lettres. Quelle comparaison! Vous dites [4] que « le reste, qui nous jeteroit sur la question

[1] *Remarq.* art. VII, n. 43, t. XXX, 108; édit. de 1845, t. IX, p. 644. — [2] *Ibid.* n. 47. — [3] *Rép. de M. de Paris aux quatre Lett.* ci-dessus, t. II, p. 521. — [4] *Relat.* IIIe sect. n. 12, t. XXIX, p. 558. — [5] *Ibid.* n. 6, p. 553. Edit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 588 et 586.

[1] *Relation*, IIIe sect. n. 8, p. 555. — [2] *Ibid.* p. 554. — [3] *Ibid.* n. 12, p. 558. Edit. de 1845, t. IX, p. 587 et 588. — [4] *Remarq.* art. VII, n. 50, t. XXX, p. 12; édit. de 1845, t. IX, p. 645.

» de votre empressement à faire ce sacre, ne » vaut pas la peine d'être examiné. » Selon vous rien ne mérite d'être examiné, dès qu'il vous ôte toute ressource pour vous excuser. Vous vous plaignez de ce que je méprise que vous ayez bien voulu faire cette cérémonie. Non, Monseigneur, ne donnez point le change : on ne le prendra pas. C'étoit pour moi beaucoup d'honneur qu'un prélat d'une si grande réputation voulût bien être mon consécrateur. Mais il demeure bien prouvé que vous avez désiré de l'être, et que vous avez écrit avec empressement pour prouver que vous pouviez faire cette fonction [1] en faveur du nouveau Montan, que vous n'osiez *instruire* de peur de *le soulever*. Redirez-vous encore que j'avois baisé votre main, et promis que je n'aurois jamais d'autre doctrine que la vôtre deux jours avant mon sacre? Encore une fois, ce fait n'a aucun fondement. Sa prétendue *connexion* avec mes lettres [2] ne prouve rien. Il y a une extrême différence entre ces deux choses : l'une, qu'un prêtre, qui sent combien sa foi est pure, dise à un ancien et savant prélat, qu'il est prêt à l'écouter comme un écolier écoute son maître, et à croire qu'il se trompe, s'il croit qu'il se soit trompé; l'autre, qu'un homme nommé pour l'épiscopat aille faire à la veille de son sacre une espèce de profession de foi, pour demeurer inviolablement attaché toute sa vie aux sentimens d'un évêque particulier.

Mais voulez-vous que je vous montre avec quelle sincérité je nie ce fait? C'est que je le nie sans avoir aucun besoin de le nier. Il ne prouve rien pour vous; il ne prouve rien contre moi. Pour moi (je l'ai déjà dit), si vous m'eussiez demandé alors mes dispositions sur les XXXIV Articles, je vous aurois répondu ce que j'ai mis dans le Mémoire, qui est que *je les signerois de mon sang*. Ce fait ne pourroit donc être contre moi, s'il étoit véritable. De plus, il ne peut vous excuser en rien. Si j'ai voulu *éluder les Articles* par des *ambiguités;* si je n'ai signé que *par obéissance, contre ma persuasion*, je suis l'homme du monde dont il falloit le plus se défier. Falloit-il sans aucun éclaircissement sacrer archevêque un homme connu pour si faux, pour si souple, pour si dissimulé? Deux mots dits en baisant votre main étoient-ils suffisans pour vous rassurer? Ce baiser et cette parole vague ne peuvent-ils pas être encore plus *ambigus* que mes *restrictions?* Ne peuvent-ils pas être plus facilement éludés que les Articles? Ne peuvent-ils pas aussi n'avoir été qu'une vaine cérémonie *contre ma persuasion?* Est-ce ainsi que vous consacrez le nouveau *Montan?* Est-ce ainsi que vous le détrompez, et que vous lui faites avouer ses erreurs? Est-ce ainsi que vous délivrez votre propre ame? Choisissez donc : je vous laisse choisir. Ou avouez qu'après que je vous eus représenté ce qui me paroissoit manquer aux Articles, vous me contentâtes par des additions, et qu'alors je signai par une persuasion pleine et entière : ou condamnez-vous vous-même, pour avoir désiré avec empressement de consacrer le nouveau *Montan*, par une ordination sacrilége, encore plus horrible que son fanatisme.

Enfin, quand vous écriviez avec empressement pour être mon consécrateur, je n'avois point encore baisé votre main, puisque, selon vous, je ne la baisai que deux jours avant mon sacre. Cette main baisée est donc inutile pour vous justifier, puisque vous avez tant voulu me sacrer avant que d'avoir cette prétendue assurance de ma conversion.

Je laisse à juger au lecteur ce qu'il doit penser de la comparaison de Synésius que vous voudriez encore défendre pour vous excuser. Ce n'est pas moi qui ai fait montre de cette érudition *triviale*, comme vous me le reprochez [1], c'est vous, qui n'avez rien trouvé de meilleur pour couvrir ce que vous avez raconté contre vous-même. Je n'ai fait que montrer combien il est évidemment contraire à la bonne foi de comparer la docilité de Synésius avec la mienne, puisque Synésius ne croyoit point les impiétés qu'il faisoit semblant de croire pour éviter le fardeau de l'épiscopat; et que tout au contraire, selon vous, je n'avois songé qu'à éluder les vérités fondamentales du christianisme, et n'y avois souscrit que *par obéissance, contre ma persuasion*.

X.

De l'auteur du scandale.

Rien n'est plus important, dans un trouble si scandaleux, que de savoir qui en est l'auteur. Vous ne craignez point, Monseigneur, d'assurer que c'est moi. Vous dites [2] que « je » mets toute l'Eglise en combustion..... que » j'ai rompu toute union,.... que je suis la

[1] *Rép. à la Relat.* chap. IV, n. 53 : ci-dessus, p. 30. — [2] *Remarq.* art. VII, n. 50, t. XXX, p. 111 ; édit. de 1845, t. IX, p. 645.

[1] *Remarq.* art. VII, n. 52, p. 112. — [2] *Relat.* VI[e] sect. n. 3, t. XXIX, p. 609 et 610. Edit. de 1845, t. IX, p. 645 et 602.

» seule cause de la division dans l'épiscopat, » et du scandale de la chrétienté. » Vous prenez à témoins le ciel et la terre. Mais laissons les grandes figures, qui ne prouvent rien, et qui sont déjà si usées chez vous : venons aux preuves solides. Vous assurez que je veux défendre les livres de madame Guyon, que je crois *sa réputation inséparable de la mienne propre* [1], que j'ai refusé d'approuver votre livre, et que j'ai écrit le premier contre vous, puisque mon livre n'est que l'apologie de madame Guyon. Voilà bien des accusations; examinons-les en détail.

Je n'ai j'ai jamais dit que la réputation de madame Guyon étoit *inséparable de la mienne propre*. J'ai dit seulement qu'on savoit que je l'avois vue et estimée, et que si j'approuvois un livre qui lui imputoit l'intention évidente d'enseigner des erreurs manifestement impies et infâmes, je reconnoîtrois, contre ma conscience, avoir favorisé en elle cette doctrine abominable. Il est clair qu'en parlant ainsi je disois vrai. Vous dites vous-même [2] que si j'avois « sacrifié ma réputation à la vérité, » elle me l'auroit bientôt rendue. » C'est-à-dire qu'après m'avoir flétri, vous auriez bien voulu me rendre ce que vous m'auriez fait perdre.

Y songez-vous, Monseigneur ? Est-ce ainsi qu'un évêque innocent se laisse diffamer par complaisance, dans l'espérance qu'on lui rendra bientôt sa réputation sur la foi, après la lui avoir arrachée ? En parlant ainsi espérez-vous éblouir le lecteur ? Croira-t-il que je dusse, pour vous obéir, me reconnoître le fauteur de l'impiété, que j'ai toujours détestée ? Est-ce par là que vous vouliez que j'édifiasse toute l'Eglise ? Mais enfin, on voit votre art et votre passion. Parce que j'ai estimé cette personne, et que je n'ai pas cru devoir dire, contre ma conscience, que ses intentions étoient évidemment impies et infâmes, vous voulez me dépeindre comme un homme entêté d'elle jusqu'à croire sa réputation *inséparable de la mienne propre*.

Que direz-vous encore ? Que j'ai *rompu toute union* et le saint concert de l'épiscopat. Mais en quoi ? C'est que j'ai refusé d'approuver votre livre. Quiconque ne l'approuve pas est-il schismatique ? Vous ne savez peut-être pas qu'il a trouvé peu d'approbateurs sincères sur les deux principaux points, savoir : la nature de la charité et l'oraison passive. Voilà

[1] *Remarq.* art. V, n. 3, t. XXX, p. 79. — [2] *Ibid.* art. VII, n. 60, p. 116. Edit. de 1845, t. IX, p. 636 et 646.

donc un grand schisme. Mais pourquoi falloit-il exiger de moi avec tant de hauteur cette approbation ? Pourquoi falloit-il faire un si grand scandale, à moins que je n'approuvasse votre livre ? Je vous le demande à vous-même. N'étoit-ce pas pour tourner le nouveau *Montan* contre sa *Priscille*, et pour en donner le spectacle au monde ? Ne vouliez-vous pas triompher ainsi, aux dépens de ma réputation, dans l'espérance qu'elle reviendroit bientôt, et que vous auriez la bonté de me la rendre après me l'avoir enlevée ?

Rappelons les circonstances telles que vous les racontez vous-même.

1° Vous m'aviez pleuré *sous les yeux de Dieu* [1] lorsque vous aviez vu ma chute, et que vous n'aviez pu me tirer de l'abîme. Depuis ce temps-là, j'avois voulu *éluder* par des *restrictions captieuses* [2] les vérités fondamentales du christianisme, et je n'avois signé que par *obéissance, contre ma persuasion* [3]. Vous n'aviez *pas* osé entreprendre de m'instruire, *de peur de soulever un esprit si délié* [4] ; tant le nouveau *Montan* vous paroissoit alors infatué de sa *Priscille*. C'est néanmoins à ce Montan même que vous avez demandé une approbation pour un livre, où vous prouvez que sa Priscille a eu évidemment l'intention d'enseigner les impiétés les plus palpables. Ne deviez-vous pas prévoir qu'il auroit quelque répugnance à faire ce pas? Pour toute réponse vous dites [5] : « Il veut » que j'aie deviné qu'il avoit la réputation de » madame Guyon si fort à cœur. » Chose bien difficile à deviner, que j'aurais de la peine à déclarer évidemment impies les intentions d'une personne dont vous me croyez si entêté !

2° Vous avouez ce que j'ai avancé, qui est que vous aviez promis à tous vos confidens le spectacle du nouveau Montan réduit à combattre sa Priscille par l'approbation de votre livre. « On ne fait point, dites-vous [6], un mystère » d'avouer qu'on a demandé l'approbation » d'un ami..... J'ai pu dire sans façon que » j'avois demandé à M. de Cambrai la même » grâce qu'à M. de Paris et à M. de Chartres.» Voilà le procédé *du plus simple de tous les hommes*. En vérité, Monseigneur, votre souplesse est étonnante, lors même que vous me reprochez d'être souple. Parlez simplement devant Dieu. Pensiez-vous que je n'eusse pas

[1] *Relat.* IIe sect. n. 20, t. XXIX, p. 545. — [2] *Ibid.* IIIe sect. n. 12, p. 558. Edit. de 1845, t. IX, p. 584 et 588. — [3] *Rep. de M. de Paris*, déja citée, t. II, p. 521. — [4] *Relat.* IIIe sect. n. 8, t. XXIX, p. 554 et 555. — [5] *Remarq.* art. VII, n. 64, t. XXX, p. 117. — [6] *Ibid.* n. 62 Edit. de 1845, t. IX, p. 587 et 647.

plus de peine à condamner les intentions de madame Guyon, que ces deux prélats en pouvoient avoir ? Ne deviez-vous pas supposer que je ne voudrois pas reconnoître, contre ma conscience, qu'une femme que j'avois estimée, avoit évidemment eu l'intention d'enseigner des erreurs impies et infâmes ? Pourquoi donc vouliez-vous publier un fait qui pouvoit se tourner si dangereusement contre moi ?

3° Vous parlez ainsi [1] : « M. de Cambrai » s'est bien aperçu que son nom ne paroissant » pas avec les deux autres, on en verra bien » les raisons, sans que personne se mît en » peine de les publier. » Voici de quoi je me suis aperçu, mais trop tard. Pendant que je gardois un profond silence, vous prépariez tout pour me réduire à votre point, ou pour me porter les coups les plus mortels. On peignoit madame Guyon comme une Priscille. On faisoit espérer que le Montan approuveroit enfin sa condamnation sur les intentions les plus affreuses d'enseigner des erreurs évidentes. Puis tout-à-coup on publia que je reculois sur cette approbation. Il n'en falloit pas davantage pour noircir un homme qui se taisoit.

4° D'où vient que le monde devoit si *bien* voir *les raisons* qui empêchoient mon nom de paroître *avec les deux autres* pour approuver mon livre ? Jugeons-en par vos propres paroles. Ce n'est pas être trop subtil, que de ne supposer que ce que vous avez dit vous-même. Comment est-ce que *M. de Cambrai et ses amis* parloient ? « Ils répandoient partout que bien » loin de s'intéresser dans les livres de cette » femme, il étoit prêt de les condamner s'il » étoit utile [2]. » Ce langage étoit bien éloigné de montrer de l'entêtement. Mais le public ajoutoit-il foi à mes assurances ? Je me tais encore et je vais vous laisser répondre. « Per- » sonne, dites-vous [3], qui nous fût connu, » ne savoit qu'il fût son approbateur, ni qu'il » en voulût soutenir ni pallier la doctrine. » D'où vient donc que le public devoit trouver mauvais que mon nom ne fût pas avec les deux autres ? C'est que vous l'y aviez préparé, en promettant d'abord mon approbation, et en divulguant ensuite mon refus. On peut juger de votre retenue dans une occasion si délicate, par vos maximes sur le secret des lettres missives et de l'écrit d'une confession.

5° Vous me demandez [4], *où est la preuve* que vous ayez dit que l'approbation que vous me demandiez eût été *une rétractation sous un titre plus spécieux*. Mais pourquoi donner le change ? Je n'ai pas dit que ces paroles de votre *Relation* tombassent sur cette approbation de votre livre. Elles tombent précisément sur la signature des Articles d'Issy. Mais si vous avez empoisonné cette signature, en la traitant *de rétractation* déguisée, je dis que vous n'auriez pas manqué, à plus forte raison, de donner ce nom odieux à mon approbation de votre livre. Le fait est que vous vouliez me réduire, par une approbation extorquée, à signer une espèce de formulaire. Oseriez-vous le nier ? Si vous l'osiez, vos paroles vous en convaincroient. Vous dites, en parlant des Articles [1] : « Ce point où je voulois le réduire.... » étoit en effet un piége très-dangereux à qui » vouloit les éluder. » Mais quel étoit ce point précis ? Le voici bien marqué. C'est que vous vouliez m'extorquer cette approbation pour me faire « condamner les livres de madame Guyon » dans leur sens, vrai, naturel, propre, uni- » que, selon toute la suite du texte et la juste » valeur des termes [2], sans vouloir distinguer » ce sens d'avec l'intention de l'auteur [3]. » Reconnoissez ici vos propres paroles. Elles décident toute notre question ; elles expriment parfaitement tout ensemble, et le dessein que vous eûtes en me demandant mon approbation, et la raison véritable de mon refus. Il ne s'agissoit pas du sens des livres, il ne s'agissoit que *des intentions personnelles*. Je ne défendois ni n'excusois les livres en aucun sens. Mais je ne voulois pas reconnoître que les intentions de la personne fussent évidemment impies, infâmes, dignes du feu. Je vous le laissois dire, sans vous le contester et sans excuser la personne. Mais je ne croyois pas qu'il convînt ni à ma conscience, ni à ma réputation de le dire avec vous. Telle est la vraie source de la division et du scandale : vous l'assurez vous-même par des paroles que le lecteur ne sauroit jamais trop peser. « Ce fait, dites-vous [4], du dessein » formé de justifier madame Guyon et sa mau- » vaise doctrine, est essentiel à cette matière » contre M. de Cambrai, puisque c'est celui » qui démontre qu'il est coupable lui seul de » tout le trouble de l'Eglise, et qui détermine » le vrai sens et le vrai dessein du livre de ce » prélat. » Selon vous, tout le scandale re-

[1] *Remarq.* art. VII, n. 65, p. 118. — [2] *Relat.* IIIe sect. n. 17, t. XXIX, p. 563. — [3] *Remarq.* art. III, n. 6, 3°, t. XXX, p. 54, 55. — [4] *Ibid.* art. VIII, n. 28, p. 127. Edit. de 1845, t. IX, p. 647, 589, 630 et 649.

[1] *Remarq.* art. VIII, n. 30, p. 128. — [2] *Ibid.* art. IV, n. 13, p. 72. — [3] *Ibid.* art. VII, n. 64, p. 118. — [4] *Ibid.* avant-propos, p. 4. Edit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 650, 634, 647 et 615.

tombe sur moi, et mon livre doit être pris dans un sens impie. Pourquoi ? Parce que j'ai écrit pour défendre les impiétés de madame Guyon. Mais comment prouvez-vous *ce dessein formé ?* C'est que j'ai refusé d'approuver votre livre, et de condamner madame Guyon sur des intentions dignes du feu. Vous ne vouliez pas que je pusse excuser dans mon cœur les intentions de cette personne en condamnant le sens unique de ses livres. On peut voir par là qui est le véritable auteur du trouble. Refuser de déclarer que les intentions de cette personne étoient évidemment impies et infâmes, c'étoit, selon vous, rompre toute union, met- » tre l'Eglise en combustion, et être la seule » cause du scandale de toute la chrétienté [1]. » Vous aviez pourtant excusé les intentions personnelles de madame Guyon, en lui faisant dire qu'elle « n'avoit eu aucune intention » de rien avancer de contraire à l'esprit de » l'Eglise [2]. » N'importe, mon crime a été de vouloir croire d'elle ce que vous lui aviez fait dire dans l'acte solennel de sa soumission. Croire que vous ne l'avez pas fait mentir au Saint-Esprit, à la face de toute l'Eglise, dans l'acte solennel que vous avez dû regarder comme son abjuration, et comme le fondement de votre certificat, c'est commencer un schisme : c'est avoir rompu toute union dans l'épiscopat. Voilà la véritable cause pour laquelle il a fallu rejeter mes explications, écrire en des termes si atroces contre moi, et violer les secrets les plus inviolables pour tâcher de me diffamer.

6° Ce refus d'approbation peut-il être regardé comme *la cause de la division dans l'épiscopat et du scandale de la chrétienté?* Je tins ce refus secret ; vous l'avez publié pour le tourner en scandale. Je ne le fis que de concert avec M. l'archevêque de Paris, M. l'évêque de Chartres et M. Tronson. D'abord ces Messieurs avoient cru que je devois vous donner mon approbation, et c'étoit là-dessus que je disois : « Voilà *ce que* mes meilleurs amis ont pensé » pour mon honneur. » Mais enfin mes raisons leur parurent concluantes : ils changèrent d'avis, et M. l'archevêque de Paris voulut bien se charger de lire et de faire agréer le contenu de mon Mémoire à une personne digne d'un singulier respect. Pourquoi voulez-vous donc que j'impose à ces Messieurs en assurant ce fait ? Vous voulez trouver une contradiction où il n'y en a point. Les mêmes amis, qui vouloient d'abord que j'approuvasse votre livre, furent ensuite persuadés, par mon Mémoire, que je ne devois pas le faire. Que signifie donc cette indécente exclamation [1] ? « Il s'enferre de » plus en plus : et il ne veut pas lever les yeux » à la main de Dieu qui l'aveugle. » Loin de nous de telles paroles. La main paternelle de Dieu frappe pour éclairer, et non pour aveugler ses enfans. Mais je vous laisse les exclamations, et je ne m'attache qu'aux preuves? Le fait est que ces Messieurs ont lu et approuvé dans le temps mon Mémoire. Etoit-ce agir en esprit dissimulé et schismatique que de m'adresser et de m'ouvrir à eux en toutes choses? Ne parlez point pour eux ; qu'ils parlent eux-mêmes. Leur conscience ne leur permet pas de me contredire. Récriez-vous tant qu'il vous plaira [2] : « Le beau » personnage que vous leur faites faire :..... » ce sont des cachoteries..... de cour. » Oubliez-vous, Monseigneur, que vous ne devriez point parler avec tant de mépris de ce procédé, sans avoir vérifié auparavant qu'il n'a jamais été celui de ces Messieurs. Pour moi, qui soutiens le fait avec pleine assurance, j'ajoute que *le personnage* qu'ils firent étoit digne d'eux. Ils crurent que l'Eglise n'avoit pas besoin, pour être en paix et en sûreté, que j'approuvasse votre livre, et que je n'étois point obligé de condamner les intentions personnelles de madame Guyon sur des impiétés évidentes, et qui seroient inexcusables *dans la villageoise la plus grossière*. Dans cette conduite, ils ne se détachèrent jamais de vous par rapport à madame Guyon ; mais ils furent équitables à mon égard, dans un point qui n'ébranloit ni vos censures ni votre livre même. Je ne leur ai jamais rien proposé ni contre vous, ni pour madame Guyon. On peut juger par là si j'ai voulu, comme vous le dites, *désunir les unanimes*. Mais ce que je n'ai jamais songé à faire, la vérité l'a fait elle-même. Ces prélats vous ont contredit dans les deux points les plus essentiels de votre doctrine. M. l'archevêque de Paris a rejeté votre oraison passive, et M. de Chartres, que vous louez comme théologien, a combattu votre charité. Je l'ai fait voir [3], et vous qui voulez tant répondre à tout, vous n'avez pas jugé à propos de dire un seul mot sur cette cessation de l'unanimité tant vantée. Voilà ce qui regarde mon refus d'approuver votre livre. Venons à l'impression du mien.

[1] *Relat.* VI[e] sect. n. 2, t. XXIX, p. 609 et 610 ; édit. de 1845, t. IX, p. 602 et 603. — [2] Acte de soumission dans ma *Rép. à la Relat.* n. 2 : ci-dessus, p. 8.

[1] *Remarq.* art. VIII, n. 45, t. XXX, p. 134. — [2] *Ibid.* n. 47, p. 123. Edit. de 1845, t. IX, p. 651, 648 — [3] *Rép. à la Relat. Avert.* n. 3 : ci-dessus, p. 6.

XI.

De l'impression de mon livre.

De quelque côté qu'on le regarde, on ne peut équitablement le soupçonner d'être l'apogie de madame Guyon. Jetez les yeux sur le texte, sur les raisons qui m'ont fait écrire, sur les examinateurs que j'ai choisis : tout concourt également à me justifier.

1° Quand vous avez voulu prouver dans votre *Relation* [1] que mon livre était conforme à ceux de madame Guyon, vous n'avez pu rien trouver de si spécieux que mon expression sur la désappropriation des vertus. Mais j'ai montré [2] qu'il s'agissoit en cet endroit, non pas de madame Guyon, mais de saint François de Sales, dont je ne faisois que tempérer les termes, bien plus forts que les miens. Pour être scandalisé de ce langage, ou pour le trouver nouveau, il faut n'avoir jamais lu, ou avoir lu trop tard les saints mystiques, et faire profession de croire qu'ils ne sont bons qu'à demeurer [3] « inconnus dans des coins de biblio- » thèques, avec leur langage exagératif et » leurs expressions exorbitantes. »

2° Quelles raisons avois-je de faire cet ouvrage? Vous m'aviez jeté dans cette nécessité, en disant d'abord que vous me feriez approuver votre livre, et en divulguant ensuite que je l'avois refusé. Si vous n'eussiez fait ni l'un ni l'autre, je vous aurois laissé écrire contre madame Guyon tant que vous auriez voulu, et je serois demeuré dans un profond silence. Ce n'est point pour madame Guyon que j'ai fait mon livre. C'est pour moi, et pour effacer les soupçons que vos discours avoient semés. Pourquoi citez-vous, Monseigneur, le témoignage de ce qu'il y a de plus auguste sur la terre? Nous ne saurions assez le respecter, mais il se réduit à dire que ce grand témoin a ignoré les bruits que vous répandiez insensiblement contre moi. Plus une personne est auguste et élevée au-dessus du reste des hommes, moins elle sait les bruits sourds par lesquels une cabale prévient insensiblement le public. Il en faut juger, non par les discours étudiés qu'on a tenus auprès des puissances auxquelles on veut plaire, mais par vos maximes sur le secret inviolable des lettres missives, et de l'écrit d'une confession.

[1] *Relat.* VI[e] sect. n. 20, t. XXIX, p. 621 : édit. de 1845, t. IX, p. 606. — [2] *Rép. à la Relat.* n. 41 : ci-dessus, p. 24. — [3] *Instr. sur les Etats d'or.* liv. I, n. 1, 2, t. XXVII, p. 53 et 54 ; édit. de 1845, t. IX, p. 88.

3° Enfin on n'a qu'à jeter les yeux sur ceux que j'ai choisis pour examinateurs de mon livre. Ce sont ces hommes qui étoient, dites-vous, si instruits de mes erreurs, si fort en garde contre mes subtilités, et si prévenus pour vous contre madame Guyon. Je me livre à eux, je retouche dans mon ouvrage tout ce qu'ils me proposent, et je ne crois le texte de mon livre assez clair et assez précautionné, que quand ils le trouvent tel. Au reste, je ne vous attaque en aucun endroit de mon livre ; et comment l'aurois-je fait, moi qui n'avois pas voulu lire le vôtre ? Je désigne madame Guyon en un seul endroit [1], et dans ce seul endroit je lui propose une pleine rétractation, supposé qu'elle ait cru quelque erreur. Il faudroit être bien subtil pour trouver de la subtilité dans cette conduite.

Vous assurez [2] que *je n'ai pas tenu ma parole* à M. l'archevêque de Paris sur la publication de cet ouvrage. Mais sans craindre sa prévention, je m'en rapporte à lui-même sur cette injustice évidente que vous me faites ; et je suis sûr qu'il ne dira jamais qu'on puisse m'imputer rien à cet égard-là. Au lieu de parler pour les autres sur des faits qui vous ont été inconnus, répondez à tant de faits précis, qui vous chargent vous-même, et sur lesquels je donne des preuves claires.

XII.

Des Conférences.

Il est temps de parler des conférences que vous avez demandées. Voici les raisons de ma conduite.

1° J'étois convenu avec M. l'archevêque de Paris, par un projet écrit et accepté par lui, que nous examinerions ensemble lui et moi vos remarques sans vous, avec MM. Tronson et Pirot. Ainsi je n'avois garde de m'engager à des conférences par lesquelles vous vouliez détourner ce projet, et éluder toutes mes instances sur les réponses par écrit que vous m'aviez promises dans un écrit que j'ai envoyé à Rome. Je laisse maintenant les raisons que j'avois pour ne me livrer plus à vous, dans des conférences où vous auriez eu trop d'autorité. Après tout ce que j'ai dit, chacun comprendra assez ces raisons.

2° Vous croyez répondre à tout en assurant que vous m'aviez offert « d'écrire et de sous-

[1] *Max. des Saints*, avert. *Rép. à la Relat.* n. 43 : ci-dessus, p. 25. — [2] *Remarq.* art. VIII, n. 47, t. XXX, p. 136; édit. de 1845, t. IX, p. 652.

» crire toutes les propositions qu'on auroit » avancées [1]. » Mais cette offre ne regardoit que les propositions de la conférence, où vous auriez dit ce que vous auriez voulu, après quoi vous ne m'auriez donné par écrit que ce qu'il vous auroit plu de répondre. La preuve sensible de ce que j'avance, c'est ce que vous faites encore actuellement à la vue de toute l'Eglise étonnée. Quand je vous demande si Dieu avant ses promesses a été libre ou non de destiner les hommes à la béatitude céleste avec la vision intuitive, me répondez-vous par écrit en termes précis? Quand je vous demande s'il y a des actes d'un amour naturel, qui puissent être faits quelquefois sans aucun principe de grâce, par les seules forces de la nature, et sans être des péchés, décidez-vous nettement la question par écrit, comme M. l'archevêque de Paris l'a décidée? Si vous y avez fait, depuis plus d'un an et demi, quelque réponse par écrit, produisez-la, citez la page. Si vous n'y en avez jamais voulu faire aucune par écrit, je prends l'Eglise entière à témoin d'un silence si affecté, et qui doit vous rendre si suspect. Qui est-ce qui est réservé, subtil, souple et ingénieux pour éblouir le lecteur, sans s'expliquer jamais sur les points difficiles? Ce n'est pas moi. Je n'attends pas qu'on me questionne. Je vais au-devant des difficultés, en homme qui ne craint ni de découvrir tout le fond de ses pensées, ni de répondre aux conséquences qu'on pourroit en vouloir tirer. Voici ma conclusion toute simple et toute naturelle, vous n'auriez pas été dans la conférence particulière plus ouvert, ni plus disposé à répondre par écrit, que vous l'êtes quand je vous presse sans relâche en France, à Rome, et à la vue de toutes les nations. Vous auriez dit dans la conférence, comme vous le dites dans vos ouvrages imprimés, qu'il ne faut répondre qu'aux questions *utiles*, et point à celles qui ne font que *détourner l'état de la question et l'embarrasser* [2]. Par ce ton d'autorité, on élude les questions les plus pressantes et les plus décisives.

3° Vous prétendez avoir remédié à tous ces inconvéniens en citant ces paroles de votre *premier Ecrit* [3] : « On a offert d'y admettre les » évêques et les docteurs que M. l'archevêque » de Cambrai y voudroit appeler, et on a pro- » posé toutes les conditions les plus équitables » à ce prélat. » En lisant ces paroles, qui ne croiroit qu'on m'a fait réellement cette offre, et que je l'ai refusée? Cependant voici la vérité. C'est moi qui proposai à M. l'archevêque de Paris la conférence, avec la condition d'y admettre *des évêques et des docteurs* [1]. Pour prouver que vous avez fait cette offre, vous citez votre *premier Ecrit*, page 40. Mais il faut découvrir ici votre tour de souplesse. Pardonnez-moi ces termes, que je ne fais que dire après vous. Cette page 40 n'est point du *premier Ecrit*, mais seulement des *Réflexions* que vous avez ajoutées au bout de l'écrit même. Ces *Réflexions* n'ont été faites qu'après coup, et elles parlent de la *Déclaration* comme d'un ouvrage déjà publié [2]. Or la *Déclaration* n'a été publiée que long-temps après que tous les projets de conférence eurent été abandonnés, et long-temps après mon départ pour Cambrai. J'ai encore en original votre *premier Ecrit* qui me fut envoyé par M. l'archevêque de Paris, avec divers endroits écrits de votre propre main. Il ne contient aucune offre *d'admettre* à la conférence les *évêques et les docteurs que je voudrois y appeler*. Voilà un étrange mécompte dans une citation si importante. Ainsi vous citez votre propre texte aussi mal que vous citez le mien. Vous confondez deux écrits de divers temps, contre la foi de l'original, tout exprès pour pouvoir vous vanter de m'avoir fait une offre que vous ne me fîtes jamais, et que j'ai faite à M. l'archevêque de Paris. Vous dites, Monseigneur, que ces faits n'ont point été *contredits* par moi. Il est vrai, vos mécomptes m'échappent tous les jours; leur multitude me lasse. Je ne puis être sans cesse sous les armes en chaque page et en chaque ligne. Il le faudroit pourtant, je le vois bien, et cette expérience en doit convaincre tous les lecteurs.

Que vous reste-t-il à dire? Que je ne voulois pas soumettre le texte de mon livre en détail à l'examen qu'on en feroit dans la conférence. Faut-il s'en étonner? Je voulois examiner dans la conférence tous les principes, pour convenir avec vous de tous les dogmes, après quoi je me réservois de régler en détail avec M. l'archevêque de Paris, aidé de MM. Tronson et Pirot, selon notre projet arrêté par écrit, toutes les expressions de mon livre qui vous faisoient quelque peine. Vous étoit-il permis de demander quelque chose au-delà? étiez-vous en droit de m'en demander tant? Voilà ce que j'ai voulu faire pour acheter la paix; voilà ce

[1] *Remarq.* art. IX, n. 32, p. 152. — [2] *Ibid.* art. X, n. 47, p. 177. — [3] *Ibid.* art. IX, n. 34, p. 153. Edit. de 1845, t. IX, 656, 663 et 656.

[1] *Rép. à la Relat.* n. 76, ci-dessus, p. 42. — [2] *Réflex.* à la suite du *Ier Ecrit*, t. XXVIII, p. 403; édit. de 1845, t. IX, p. 335.

qui auroit épargné tant de trouble. Voilà ce que vous n'avez pu souffrir, parce que vous comptiez pour rien tout examen que M. l'archevêque de Paris feroit avec moi sans vous, quelques théologiens qu'il pût d'ailleurs consulter. Voilà ce que vous avez refusé, parce que vous vouliez ou me réduire à la conférence pour y subir vos corrections, ou faire l'horrible scandale que vous avez fait.

Pour le religieux de distinction, je suis ravi que ce soit le père confesseur du Roi, dont je reconnois comme vous la parfaite sincérité. Je puis lui avoir dit, comme à beaucoup d'autres, que je ne voulois pas me livrer à vous pour subir vos corrections. Mais je n'avois garde de lui répondre que je ne voulois pas qu'on pût dire que vous eussiez fait quelque correction dans mon livre. Il savoit avec quelle impatience j'attendois vos remarques que vous lui aviez d'abord promis de me donner, et qui tarderoit près de six mois à venir. Il en fut scandalisé. Je sais qu'il ne put s'abstenir de vous le dire. Comment aurois-je pu lui déclarer que je ne voulois recevoir de vous aucune correction, puisqu'il était actuellement témoin que je vous demandois alors instamment vos remarques, pour y avoir tout l'égard qu'elles pourroient mériter, en les examinant, avec M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot, selon un projet accepté par ce prélat. Ces personnes ne devoient pas vous être suspectes dans cet examen, et je ne pouvois vous mieux marquer que par ce choix, combien je voulois profiter de vos corrections, si elles étaient bonnes. A quel propos voulez-vous donc que j'aie fait une si mauvaise réponse, pendant que j'en avais une si décisive à faire? Un esprit fertile et souple, comme vous me dépeignez, ne fait point de ces réponses dures et scandaleuses, lorsqu'il n'a que deux mots à dire pour montrer le tort de son adversaire.

XIII.

Qui est-ce qui a commencé la dispute ?

Il me reste à examiner qui est-ce qui a commencé cette guerre d'écrits. J'ai fait voir que vous avancez toujours sans ombre de preuve que mon livre a été fait contre vous pour madame Guyon. Ce fait toujours supposé, et jamais prouvé, est le fondement ruineux de tout votre édifice. Après l'impression de mon livre; après votre refus des conférences en présence des évêques et des docteurs, pour tous les points de doctrine, qui eût été suivie de l'examen du texte de mon livre entre M. l'archevêque de Paris et moi avec MM. Tronson et Pirot; enfin après mon départ de Paris, cette guerre scandaleuse des écrits n'étoit point encore ouverte. L'affaire étoit encore pour ainsi dire toute entière. M. l'évêque de Chartres me fit écrire pour m'engager à faire une Lettre pastorale, où je rejeterois les erreurs qu'on m'avoit imputées, et où je promettrois une nouvelle édition de mon livre. Cette lettre est à Rome en original. Ma réponse fut que je ferois la Lettre pastorale, et que, pour la nouvelle édition de mon livre, le Pape feroit régler toutes choses par ses théologiens, sans que je m'en mêlasse; qu'en attendant ce qu'on régleroit à Rome, nous pouvions dès ce jour-là demeurer en France paisibles et unis. C'étoit à vous à me faire cette offre : c'est moi qui l'ai faite. Si on l'eût acceptée, elle auroit empêché la division et le scandale. Qu'y a-t-on répondu? La *Déclaration* imprimée parut peu de jours après, pour toute réponse. Vous niez ce fait; vous voudriez persuader que je l'ai moi-même désavoué, en le supprimant : mais laissons tous les raisonnemens subtils. Pendant que vous niez ce fait, vous n'osez dire que M. de Chartres le nie. Vous a-t-il donné procuration pour le nier de sa part? Espérez-vous de cacher au monde son aveu tacite? Parlerez-vous toujours au nom d'autrui pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas? Voilà donc la vraie source du scandale, et le vrai signal de la guerre. Ce fut la *Déclaration* publiée malgré une offre si pacifique. Encore faut-il observer quel fut mon premier écrit après cette dure et injurieuse *Déclaration*. Ce fut mon *Instruction pastorale*, où je ne faisois que m'expliquer, par les termes les plus doux et les plus patiens que je pus trouver, sans réfuter jamais personne, et sans me plaindre d'aucune accusation.

Vous dites que vous étiez obligé de désavouer publiquement une doctrine dont je vous avois rendu garant dans un livre public. Hé bien, je suppose tout ce qu'il vous plaît, quoique je ne vous aie jamais rendu garant de rien, et que je me sois contenté d'expliquer comment j'entendois les Articles, en consultant là-dessus M. l'archevêque de Paris et M. Tronson, sans vous imputer jamais d'entendre les Articles de même que moi. Mais direz-vous que le monde n'étoit pas assez instruit de l'éclat que vous aviez fait contre mon livre? Après cet éclat connu de toute la chrétienté, ne pouviez-vous pas attendre trois mois, que le Pape

me fît savoir qu'il jugeoit à propos, ou que j'abandonnasse mon livre, ou que je le retouchasse, ou que je le laissasse tel qu'il étoit? La vérité n'eût été en aucun péril dans cette attente si modeste, si paisible et si édifiante, et la paix n'eût point été troublée. Je l'ai offert: vous ne l'avez pas voulu, vous avez espéré de me confondre par vos violents écrits. Quel est l'auteur de tout le scandale ?

Je vais plus loin, et je suppose que vous eussiez fait imprimer vos objections contre mon livre. En les faisant d'un ton modeste, comme des évêques qui consultent le Pape, et qui ne sont point juges de leur confrère, vous auriez satisfait à votre conscience. J'aurois tâché de répondre dans les termes les plus soumis pour mon supérieur, et les plus remplis de déférence pour mes confrères. Le Pape auroit décidé, et l'Eglise entière eût été édifiée de notre union de cœur dans cette diversité de sentiments. L'avez-vous fait ? l'avez-vous accepté, lorsque mes offres vous sollicitoient de le faire ? Les avoir refusées, est-ce avoir voulu la paix ? n'est-ce pas avoir causé *la division de l'épiscopat, et le scandale de la chrétienté ?*

Votre ressource est de dire que c'est moi qui ai commencé à parler des faits, en m'expliquant ainsi : « Le procédé des prélats, dont » j'aurois à me plaindre, a été tel que je ne » pourrois espérer d'être cru en le racontant. » Il est bon même d'en épargner la connois- » sance au public [1]. » Mais vous ne dites pas que ces paroles ne sont qu'une réponse à votre *Déclaration*, où vous m'accusez, en altérant mon texte, des plus affreuses impiétés et du déguisement le plus hypocrite. C'est là que vous assurez que mes correctifs ne sont pas des correctifs, mais des subterfuges. C'est là que vous assurez « qu'il n'y a rien que vous n'ayez » tenté pour toucher le cœur de votre con- » frère [2]. » Ce n'est donc pas moi qui ai écrit le premier de ce style contentieux. Je n'ai fait que répondre en termes courts, précis et pleins de patience. On n'a qu'à comparer vos expressions avec les miennes, dans tous nos ouvrages. Toute l'Eglise voit que je n'élève peu à peu ma voix qu'à l'extrémité, pour réprimer les plus horribles accusations, d'un ton qui n'ait rien de timide ni de douteux. Pour les faits dont je parle en cet endroit de ma *Réponse* que vous avez cité, ils ne regardent que les efforts que vous vous vantiez d'avoir faits pour me faire abandonner mon livre là-dessus. Je disois trois choses :

[1] *Rép. à la Déclar.* n. 7, t. II, p. 330. — [2] *Ibid.*

La première, que dans ces faits je n'avois point de tort. La seconde, que je ne serois pas cru en les racontant, parce que le public croiroit plutôt trois prélats réunis contre un seul, qu'un seul contre trois. La troisième, que je ne voulois point donner cette scène, ni montrer que le procédé de trois prélats si vénérables n'avoit pas été régulier, en me poussant avec tant de scandale sans nécessité. En effet, on ne garda aucune mesure avec moi ; et il vous a échappé des termes qui le font assez entendre, quand vous dites [1] que « j'étois le » malade que chacun tâchoit de ramener com- » me il pouvoit. » Rien n'est plus juste que cette comparaison. On amuse un malade, on lui promet tout, sans se croire sérieusement obligé à lui tenir parole ; on le veut tromper pour le guérir. Il ne reste qu'à savoir si ma maladie d'esprit a mérité qu'on me traitât ainsi, et qu'on se crût dispensé de toutes les règles d'un procédé édifiant avec un confrère. Si vous n'eussiez point cherché des prétextes pour augmenter le scandale, vous auriez répondu à ces paroles que vous me reprochez, en vous renfermant, comme moi, dans les faits qui regardoient vos soins pour me faire rétracter mon livre. Vous n'aviez donc qu'à répondre précisément à ces faits, qui sont depuis l'impression de mon livre jusqu'à mon retour à Cambrai, et surtout aux offres pacifiques que j'avois faites à M. de Chartres. Au lieu de répondre ainsi précisément, vous avez dit que je vous *forçois* à révéler *le malheureux mystère*, et vous avez passé de la doctrine aux histoires de madame Guyon. Mais le lecteur comprendra assez que les mécomptes arrivés sur les dogmes vous ont réduit à recourir ainsi aux faits les plus odieux, en violant à pure perte les secrets les plus inviolables. Il s'apercevra aussi que vous attaquez plus violemment mes intentions personnelles, à mesure que les autres moyens vous échappent plus visiblement.

XIV.

De la version latine de mon livre.

La version latine de mon livre est un des points dont vous êtes le plus choqué. Vous n'en parlez que pour dire qu'elle est *infidèle*. Mais vos exclamations sont ici, comme en tout le reste, le supplément des preuves. Vous n'alléguez qu'un seul genre d'infidélités [2] ; et si vous

[1] *Remarq.* art. VIII, n. 10, t. XXX, p. 131. — [2] *Ibid.* art. X, n. 1 et suiv. p. 160 et suiv. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 650, 658 et suiv.

en aviez trouvé d'autres, vous ne voudriez pas les laisser ignorer au public. Mon crime est d'avoir traduit *intéressé* par *mercenarius*, et *intérêt propre* par *commodum mercenario affectu appetitum*. Pour le terme *d'intéressé* rendu par celui de *mercenarius*, si vous demandez encore des preuves, je ne sais plus que dire. Avez-vous oublié votre propre *Déclaration*, dans laquelle, voulant me confondre avec tant de rigueur, vous mettez le mot de *mercenarius*, où mon livre emploie celui *d'intéressé* [1] ? Ainsi c'est vous-même qui me justifiez malgré vous. Pour le terme *d'intérêt propre* il emporte évidemment la propriété. C'est l'objet en tant que propre, en tant que recherché avec propriété. N'avez-vous pas dit qu'il y a, *selon Cassien*, une espérance désintéressée..... [2] ? que la poursuite du royaume des cieux n'est pas notre intérêt, mais la fin nécessaire de notre religion ;..... que ce n'est donc pas un intérêt propre et imparfait, mais un exercice des parfaits de désirer Jésus-Christ, et dans lui sa béatitude ou son salut éternel ?

N'avez-vous pas dit vous-même [3], que dans la *désappropriation* du cœur, *on ne veut plus rien avoir comme propre ?* Cette propriété (de quelle manière qu'on la définisse) est une imperfection intérieure que tous les saints mystiques rejettent unanimement : pour l'espérance et pour toutes les autres vertus, j'admets toujours l'objet comme bon : je le rejette seulement en tant que propre.

Vous dites que le motif ne peut être, dans mon livre, une affection du dedans et une appétition mercenaire. Mais vous n'avez pas assez lu mon livre. Il l'assure dans les termes les plus formels : « Ce motif d'intérêt spirituel.... » est ce que les Mystiques ont appelé propriété [4]. » Il n'est donc pas question de raisonner sur mes paroles. Elles ne laissent aucun prétexte de doute ni de critique. Direz-vous que la propriété n'est pas une affection ou appétition mercenaire? Ces mots décident tout avec évidence. Mais en voici encore d'autres qui ne sont pas moins formels.

Ailleurs j'assure que le *propre intérêt* est recherché par un reste d'esprit mercenaire. Qui croira-t-on de vous ou de mon livre, quand il n'est question que du livre même ? C'est donc la seule propriété de l'objet, et non sa bonté que je retranche. A tout cela que fait le terme de motif, sur lequel vous voudriez obscurcir ce qui est clair ? J'ai dit sincèrement en quel sens j'ai toujours pris ce terme. C'est, selon le pur texte du livre, qui a précédé toute dispute, *ce que les Mystiques nomment propriété*. Mais quand vous le prendriez pour l'objet, vous ne feriez rien d'utile pour votre cause. Qu'on donne le nom de motif à l'objet, ou qu'on le réserve pour l'affection propriétaire que l'objet excite, tout cela est égal : que l'intérêt propre soit l'intérêt cherché avec propriété, ou bien l'affection propriétaire qui recherche l'intérêt, ce sont deux expressions qui dans le fond reviennent au même sens. Il faut savoir faire *des procès sur tout*, pour en faire sur ces expressions. Ce qu'il y a de réel et d'incontestable, c'est que l'ame désappropriée ne veut plus avoir *d'intérêt propre*, c'est-à-dire d'intérêt avec propriété. Comment pouvois-je exprimer dans ma traduction toute la force de ce mot de *propre*, sinon en exprimant la propriété ou affection mercenaire? Si j'eusse manqué à le faire, j'aurois commis la même infidélité contre mon texte, que vous avez commise en ne rendant les termes *d'intérêt propre* que par celui de *commodum*, et en supprimant le terme de *propre* [1]. Les trois passages sur lesquels vous accusez ma traduction d'infidélité, ne pourroient être reconnus infidèles qu'en supposant que vous ne l'êtes pas en supprimant dans votre version le terme essentiel de *propre*.

Mais ce qui est de plus étonnant, c'est l'autorité avec laquelle vous donnez des corrections aux théologiens de Rome. « Beaucoup de ces » examinateurs, dites-vous [2], qui n'entendent » point, ou entendent peu le français, le jugent sur la version. Ils le jugent donc sur des » faussetés essentielles.... On vante donc en » vain le nombre de ses partisans. La plupart » d'eux ne le sont manifestement que trompés » par une infidèle version. » Le voilà ce livre si empesté, et si incapable de toute saine explication, pour les erreurs duquel il a fallu que M. de Meaux, qui *me portoit dans ses entrailles comme le cher ami de toute sa vie*, ait sacrifié ma personne au salut de toute l'Eglise, et ait jugé le scandale nécessaire. Le voilà ce même livre, sans y rien changer, le voilà dans une version où il ne me peut reprocher que d'avoir traduit comme lui *intéressé* par *mercenarius*, et *l'intérêt propre* par *l'intérêt recherché avec propriété*

[1] *Déclar.* t. XXVIII, p. 252, etc. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. VI, n. 35, t. XXVII, p. 241. — [3] *Ibid.* liv. X, n. 30, p. 460. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 300, 143 et 208. — [4] *Max.* p. 135.

[1] *Lettre contre M. de Meaux*, sur son ouvrage intitulé : *Schola in tuto* : art. XIV : ci-après. — [2] *Remarq.* art. X, n. 9, t. XXX, p. 163 et 164 ; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 659.

ou affection mercenaire; encore une fois, le voilà ce livre si incapable d'être réduit à un sens catholique, qui devient tout-à-coup correct par sa simple version.

Mais que peut-on penser de ces graves théologiens choisis par le Pape; de ces hommes honorés des hautes dignités pour leur science et pour leur vertu; de ces théologiens admirés à Rome, dans le royaume de Naples, en Espagne, et dans les Pays-Bas? Veulent-ils flatter le quiétisme renaissant, après que le Saint-Siége l'a foudroyé? Se laissent-ils éblouir ou corrompre par les ressorts invisibles de *ma cabale qui se fait sentir par toute la terre?* Sont-ils assez aveugles pour n'examiner pas ma version? Faut-il entendre beaucoup de français pour s'assurer du véritable sens de deux mots, auxquels se réduit manifestement tout le système de l'ouvrage? Quand même ils n'entendroient pas le français, leur seroit-il difficile de s'assurer, par des interprètes fidèles, de la signification de deux mots? Croira-t-on qu'ils ne l'ont jamais fait, dans une cause si célèbre, si importante à la religion, si vivement débattue depuis plus d'un an? Auront-ils refusé d'écouter ce qu'on leur a dit de l'infidélité de ma version? N'ont-ils pas lu des écrits innombrables faits contre cet ouvrage? Lequel des deux est le plus vraisemblable, ou que ces hommes sans intérêt et sans passion, choisis par le Pape, pour leur grand mérite, dans des écoles opposées, et de pays si différents, aient voulu se laisser tromper par une version infidèle, pour favoriser les impiétés du quiétisme; ou que M. de Meaux les accuse d'ignorance, de témérité, de honteuse prévarication, pour s'excuser du scandale de toute la chrétienté, qui retombe sur lui?

XV.

De trois Écrits répandus à Rome.

Voici une autre accusation, Monseigneur, qui retombera encore sur vous. Vous assurez que trois écrits ont été *présentés à Rome en mon nom* [1], que je suis dans ces écrits le *défenseur des religieux* dont les prélats qui m'attaquent sont les *oppresseurs*, et *que je m'offre au Saint-Siége contre les évêques de France*. Vous dites encore qu'il y a « des écrits italiens présentés » partout à Rome en mon nom, et que vous » les avez en main. » Vous ajoutez, « Pour ex- » cuser ce prélat, j'avois espéré qu'il pourroit » désavouer ces écrits scandaleux contre sa na- » tion, contre les évêques ses confrères, et au- » tant contre l'Etat que contre l'Eglise... M. de » Cambrai ne dit mot, et laisse par son silence » toute la France chargée de ces reproches » odieux. » Ce n'est donc pas assez pour vous, Monseigneur, que de vouloir me faire passer pour quiétiste. Vous avez encore besoin de me faire passer pour mauvais Français; pour un homme dénaturé qui renonce à sa patrie et à l'Église de France sa mère, enfin pour un homme lâche, ingrat, et insensible aux grâces du Roi dont il est comblé? Mais on va voir l'injustice de ce reproche si envenimé.

Vous parlez comme s'il ne venoit pas de vous. « Pour m'excuser, vous espériez que je désa- » vouerois ces écrits scandaleux. » Vous voilà donc devenu mon défenseur. C'est vous qui voulez *m'excuser*. Aussi dites-vous ailleurs que je n'ai « point d'autre parti ni d'autre accusa- » teur, ni d'autre dénonciateur que moi- » même [1]. » Mais puisque vous aviez tant de zèle pour m'excuser, vous deviez au moins dire qui sont mes accusateurs sur ce fait, à l'égard desquels vous vouliez chercher pour moi des excuses. Qui est-ce qui a reçu ces écrits de Rome, si ce n'est vous? Qui est-ce qui peut les avoir montrés, si ce n'est vous-même? Celui qui veut *m'excuser* si officieusement est donc celui-là même qui m'accuse, et qui publie les choses qu'il croit les plus odieuses contre l'Eglise et contre l'Etat pour me diffamer.

Il est vrai que M. l'archevêque de Paris m'a fait, dans sa *Réponse*, quelques plaintes sur ces écrits par rapport au jansénisme, et à une prétendue opposition pour les religieux. Mais vous devez avoir vu ma réponse précise sur cet article, puisque vous avez lu ma lettre latine à ce prélat, et que vous citez deux fois cet ouvrage. Voici mes paroles traduites: « Il n'est pas juste » de me rendre responsable des bruits répandus » à Rome. Le seul homme qui y parle en mon » nom est reconnu pour si sage et pour si » pieux, que je puis répondre sûrement qu'il » n'a jamais rien avancé que de vrai, que de » très-nécessaire à ma cause, que de conforme » à la vénération intime que vous méritez [2]. » Sans doute, ces paroles étaient plus que suffisantes pour désavouer des écrits touchant lesquels il ne s'agissoit que du jansénisme et des religieux. M. l'archevêque de Paris n'y mettoit pas, comme vous, toute l'Eglise de France,

[1] *Remarq.* art. XI, n. 10, p. 186; édit. de 1845, t. IX, p. 665.

[1] *Remarq.* art. XI, n. 8, p. 185; édit. de 1845, t. IX, p. 665. — [2] *Resp. ad Ep. D. Arch. Paris.* art. V; suprà, t. II, p. 549.

l'Etat et la patrie. Vous avez donc vu ma réponse, que vous faites semblant de n'avoir pas vue; et pendant que vous vous vantez d'avoir voulu *m'excuser*, c'est vous-même qui m'accusez de ne vouloir pas désavouer des choses dont vous avez lu le désaveu formel. Je laisse au public à juger si le *plus simple de tous les hommes*, si *l'innocent théologien* a dû supprimer mon désaveu, en se faisant honneur de vouloir *m'excuser*. Souffrez qu'en passant je rapporte ici un fait remarquable.

Dès que je veux faire un ouvrage qui ne serve qu'à ma défense nécessaire à Rome, et qui ne se répande point ailleurs, ou bien que je fais un premier essai d'un ouvrage par un recueil d'épreuves, malgré toutes mes précautions, vous trouvez moyen d'enlever mes feuilles, et de les avoir aussitôt que moi. Le plus souple de tous les hommes, et qui remue de si grands ressorts *par toute la terre*, ne peut se garantir des émissaires de *l'innocent théologien*. Non, Monseigneur, un *innocent théologien* n'est point si éveillé. Ne dites plus : *Je n'en sais pas tant* ; vous n'en savez que trop, et il y paroît bien.

Revenons à ces écrits répandus à Rome; je ne les connois que par vous, et par M. l'archevêque de Paris. On ne m'en a jamais rien mandé de Rome. Je n'en puis donc parler, puisqu'ils me sont entièrement inconnus. Mais sans savoir ce qu'ils contiennent, je déclare à toute l'Église que je n'ai ni parlé ni fait parler contre vous ni contre personne sur le jansénisme. Pour les religieux de votre diocèse, je ne sais ni s'ils se louent ni s'ils se plaignent de vous : c'est à eux à le dire, et à moi à ne me mêler que de ce qui regarde l'Eglise particulière qui m'est confiée.

Pour l'Eglise de France, pour le Roi, pour l'Etat, je dirai jusqu'au dernier soupir de ma vie : Plutôt m'oublier moi-même, que d'oublier jamais ce que je dois à mon Roi, à ma patrie, à l'Eglise qui m'a fait chrétien. Ce que je veux effacer de mon esprit, Monseigneur, c'est l'outrage que vous me faites ; et je prie Dieu qu'il l'oublie, comme il me fait la grâce de l'oublier.

XVI.

De votre raisonnement sur la charité.

Il seroit temps de finir, Monseigneur : mais quel moyen de le faire, sans rapporter vos paroles sur la charité? C'est ici où j'appelle toutes les Ecoles pour vous entendre. C'est ici où vous voulez les apaiser, et me convaincre de calomnie. Ecoutons [1] : « Pour déraciner à fond une » illusion si absurde et si dangereuse, il faut » absolument déterminer que la charité, outre » le motif primitif et principal de la gloire de » Dieu considéré en lui-même, a pour motif » second et moins principal, et qui se rapporte » à l'autre, Dieu comme communicable, et » comme communiqué à sa créature. Mais » pour être le motif second et moins principal, » il ne s'en suit pas qu'il soit séparable. » Prodige de subtilité et de souplesse dans *l'innocent théologien?* Il n'ose plus dire la béatitude ou Dieu béatifiant : il craint d'alarmer les Ecoles, il ne parle plus que *de Dieu communiqué à sa créature*. Qui ne sait qu'on ne peut concevoir la créature sans supposer que Dieu se communique à elle à quelque degré? Mais il s'agit uniquement ici de la béatitude surnaturelle et céleste, qui comprend la vision intuitive, et par laquelle Dieu a été libre avant ses promesses de ne se communiquer jamais. C'est celle-là dont vous voulez faire un motif dans l'acte de charité. Quels vains adoucissemens! quel art pour exténuer en apparence ce qu'on veut faire passer insensiblement, dans l'espérance de lui rendre tout-à-coup toute sa force, dès qu'il sera passé, et qu'on aura accoutumé les esprits à cette nouveauté ! La béatitude n'est plus *la raison d'aimer* qui ne *s'explique pas d'une autre sorte ;* ce n'est plus que la raison d'aimer *seconde et moins principale*. Ce n'est plus *la dernière fin :* au contraire, c'est une fin *qui se rapporte à l'autre*. Jusque là on croiroit que vous changez de sentiment, et que ce motif n'est plus, selon vous, qu'accidentel dans l'acte de charité. C'est ce que M. l'évêque de Chartres vous passeroit. Mais voici ce qui découvre tout votre mystère. Vous dites que, *pour être le motif second et moins principal, il ne s'en suit pas qu'il soit séparable*. Voilà *les unanimes* bien *désunis*. M. de Chartres assure, au contraire, qu'on peut faire des actes sans ce motif, et *qu'on ne peut nier* cette doctrine. Vous voulez donc que *pour déraciner à fond l'illusion si absurde et si dangereuse* du quiétisme, *il faille absolument déterminer* le contraire d'une doctrine que M. de Chartres assure *qu'on ne peut nier*. Le voilà, selon vous, dans cette *illusion si absurde et si dangereuse*. Le voilà quiétiste aussi bien que moi, et c'est de son cœur comme du mien *qu'il faut absolument déraciner à fond* le quiétisme. Vous dites *qu'il faut absolument déterminer, etc.* C'est ainsi que vous faites la loi au juge, et que

[1] *Remarq. conclus.* § III, n. 10, t. XXX, p. 211 ; édit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 673.

vous lui enseignez ce qu'il doit faire : il le faut *absolument*. Que deviendra M. de Chartres? Pour moi, je demeure avec lui, et je suis content que vos traits portent sur nous deux. On voit par là combien vous prétendez que la condamnation de mon livre doive être une *détermination absolue* contre la notion commune de la charité.

Il est vrai que vous n'osez dire que le motif de la béatitude est essentiel. La béatitude ne se montre, dans vos adoucissemens, que sous le nom de *Dieu communiqué*. Son motif n'est pas même nommé essentiel : mais il n'est point *séparable*. Que *l'innocent théologien* parle ici, s'il le peut, avec simplicité. *Non séparable* veut-il dire essentiel, ou non? Quand on est si simple, et qu'on veut corriger par le bon exemple un homme si souple, on n'a pas de peine de répondre par oui ou par non, et sans hésiter.

Mais voici de nouveaux détours. « La charité, dites-vous [1], dans son motif primitif et » spécifique, est indépendante de ce motif, et » on le peut croire sans péril. » Sans doute, elle est indépendante d'un motif dans l'autre : encore même ne pouvez-vous pas dire, selon votre principe, que la charité, dans le motif de glorifier Dieu, soit indépendante de l'autre motif, qui est celui de la béatitude; car, selon vous, Dieu ne seroit pas la raison d'aimer, pour l'homme, s'il ne vouloit pas être béatifiant. Mais je vous passe cette contradiction. Je reviens toujours à vous demander si cette vertu est en elle-même véritablement indépendante de ce motif second : encore une fois, n'est-il point essentiel? S'il ne l'est pas, on peut donc aimer Dieu, indépendamment de la béatitude, en prenant à la lettre les suppositions impossibles. Ainsi *la raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte*, et qui est *la fin dernière*, ne sera plus qu'un motif partiel et accidentel à la charité. Si au contraire il est essentiel, il fait donc partie du motif spécifique, et vous vous jouez de toute l'Ecole en disant que *la charité dans son motif primitif et spécifique est indépendante de ce motif*, puisque ce motif est une partie essentielle du motif spécifique même. Ainsi vous êtes réduit à condamner *d'illusion* M. de Chartres, à contredire vos propres paroles, et à vous jouer manifestement du lecteur, en voulant me confondre avec *madame Guyon*, avec *Malaval*, et avec *Molinos*. Faut-il qu'un évêque donne des armes à *l'illusion*, en la combattant par une nouveauté qui renverse et la tradition, et la notion commune des écoles catholiques?

[1] *Remarq. conclus.* § III, n. 11, p. 212; édit. de 1845, t. IX, p. 673.

CONCLUSION.

Quoique je n'aie rien à prouver, et que le défaut de preuve de votre part soit la pleine démonstration de mon innocence, il est bon néanmoins de rassembler ici dans une espèce d'abrégé tous les faits qui sont ou avouez, ou non contredits, ou établis par preuves littérales. D'abord vous eûtes des ombrages contre moi sur le quiétisme : vous me fîtes des questions pour me pénétrer. Loin de chercher à sauver artificieusement madame Guyon, en vous cachant ce qu'on ne pouvoit excuser; loin d'éviter *d'approfondir*, je vous fis donner tous les manuscrits, où vous assurez avoir lu tant de folles visions. Telles étoient alors ma confiance en vous, ma bonne foi pour *approfondir* sans vouloir flatter cette personne, et mon ignorance sur les visions, dont vous voudriez me rendre responsable. Puis vous me demandâtes des mémoires. Je vous les donnai. Ils ne contenoient aucune défense directe de madame Guyon ni de ses écrits. Vous croyez seulement y avoir découvert une manière indirecte de l'excuser. Ces mémoires contenoient des expressions trop fortes tirées des saints. Mais vous avouez que j'ajoutai qu'il en falloit *beaucoup rabattre*. Enfin vous levez toute la difficulté en disant qu'ils ne faisoient qu'établir les mêmes principes que mon livre. J'ai dit deux choses sur ces mémoires dans ma *Réponse* latine à M. l'archevêque de Paris.

La première, que je les avois *dictés à la hâte, sans arrangement et sans précaution*, parce qu'ils ne devoient être vus que par trois personnes discrètes, et qui devoient savoir ce que je voulois dire. *Excerpta indigesta, incomposita, præproperè, incautè dictata, ut vobis solis arbitris crederentur* [1]. C'est ici, Monseigneur, où vous triomphez. *Dieu est juste*, dites-vous. Vous ajoutez : *Sa conscience le trahit*. Mais qui est-ce qui me trahit, ou ma conscience, ou votre citation infidèle? Vous mettez *præposterè* en la place de *præproperè*, quoique ces deux termes aient des significations très-différentes. Vous ajoutez ces termes *imprudemment et mal à propos*, quoique mon texte ne vous les fournisse point. Ainsi vous me faites dire, malgré moi, que mes mémoires ont été *imprudemment, mal à propos, et précipitamment dictés*. Corrigez votre traduction, avant

[1] *Resp. ad Ep. D. Paris.* art. I : supra, t. II, p. 541.

que d'entreprendre de corriger mon livre. Dites que ces mémoires étoient *sans ordre, dictés à la hâte, et sans précaution. Dieu est juste*, Monseigneur ; y pensez-vous sérieusement? Il est juste contre les traducteurs infidèles.

La seconde chose que je disois, est qu'il y avoit dans ces Mémoires quelques expressions des saints qu'il falloit tempérer pour les réduire au dogme théologique. Mais ces expressions n'étoient pas les miennes. Loin de me les rendre propres, je disois qu'il en fallait *rabattre beaucoup*. Vous êtes contraint de le reconnoître en disant [1] que « j'avouois qu'il y a de » certains endroits d'exagération, principale- » ment sur saint Clément d'Alexandrie. » Qui vous croira donc, vous qui altérez si manifestement mon texte? qui vous croira, vous qui voulez être cru sur votre parole? « Nous savons, » dites-vous [2], positivement que sa gnose, » comme il l'appeloit en traduisant le grec de » saint Clément d'Alexandrie, quoique pleine » des sentimens les plus outrés, est encore au- » jourd'hui la règle secrète du parti. » Comment savez-vous cette fable? comment sait-on ce qui ne peut être su, puisqu'il ne fut jamais? Ce que vous *savez positivement* est aussi vrai que votre traduction est fidèle. Mais revenons à la narration des faits.

Je n'aurois signé les XXXIV Articles que contre ma persuasion, si on n'y eût pas fait les additions qu'on y fit. Mais après les additions je signai sans hésiter, et sans dire un seul mot. En ce temps-là vous jugiez *très-important* que *l'instruction des princes* demeurât *en de si bonnes* mains. Vous *applaudîtes à ma nomination* pour l'archevêché de Cambrai ; vous vous offrîtes pour me sacrer ; et vous écrivîtes même des raisons pour vaincre des difficultés, et pour prouver que vous pouviez faire cette cérémonie. Avant de la faire vous n'eûtes avec moi aucune *conversation de vive voix* sur les matières de spiritualité, quoique mes manuscrits et ma signature des Articles *par obéissance, contre ma persuasion*, dussent vous persuader que je joignois la dissimulation au fanatisme.

Quoique le monde sût que j'avois vu et estimé madame Guyon, *personne que vous connussiez* ne croyoit alors que je soutinsse sa doctrine. Cependant vous crûtes qu'il étoit nécessaire de me faire condamner, par une approbation du livre que vous prépariez, *le sens propre, naturel et unique des livres de madame Guyon, sans restriction des intentions personnelles*. Je ne crus pas devoir souscrire à cette espèce de formulaire ; je crus pouvoir juger des intentions de cette personne, comme vous en aviez jugé vous-même en acceptant son acte de soumission, où elle assuroit, non pour se chercher une excuse, mais pour se rendre le témoignage qu'elle se devoit en simplicité, qu'elle *n'avoit eu intention de ne rien avancer de contraire à l'esprit de l'Église*. Il me parut que la plus grossière villageoise n'auroit pu avoir l'intention d'enseigner les impiétés évidentes et monstrueuses que vous imputiez à madame Guyon, sans vouloir manifestement combattre *l'esprit de l'Église*. Vous jugeâtes que le refus de mon approbation étoit une rupture *de toute union* dans l'épiscopat. Comme vous aviez dit que vous m'aviez demandé mon approbation, et qu'ensuite elle ne parut pas, vous fîtes assez entendre par là que je vous l'avois refusée. Ainsi ceux qui n'avoient pas cru jusqu'alors que je défendisse madame Guyon, commencèrent à en être persuadés par ces circonstances, et par les discours de vos amis. Mon livre ne fut fait ni contre vous, ni pour madame Guyon, puisque je l'ai fait en consultant vos amis *unanimes*, qui crurent que vous m'aviez mis dans cette nécessité, et qui étoient aussi opposés que vous à madame Guyon. M. l'archevêque de Paris et M. Tronson jugèrent mon livre *correct et utile*. M. Pirot le trouva *tout d'or*, et refusa de l'examiner plus long-temps. Le livre fut imprimé en mon absence et publié sans ma participation.

Quand mon livre parut, vous promîtes à diverses personnes considérables, que si vous y trouviez des choses répréhensibles, vous me donneriez vos remarques en secret et de bonne amitié. (Il est vrai que, peu de jours après, vous dîtes aux mêmes personnes, que vous les montreriez à M. l'archevêque de Paris ; mais vous ne dîtes point que vous ne vouliez me les donner que comme des objections communes entre vous et lui.) Presque en même temps, et au préjudice de ces engagemens accompagnés de tant de démonstrations d'un renouvellement d'amitié, vous demandâtes pardon au Roi de lui avoir caché depuis plusieurs années que j'étois Quiétiste.

Quand vous crûtes être bien assuré des deux autres prélats, vous demandâtes que nous eussions vous et moi quelque conférence en leur présence, mais vous n'offrîtes jamais d'y admettre des évêques et des docteurs. De mon côté, je demandai des réponses par écrit à des questions. Vous m'en promîtes. Je vous en don

[1] *Remarq.* art. III, n. 12, t. XXX, p. 63. — [2] *Ibid.* Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 632.

nai ; vous refusâtes celles que vous veniez de me promettre par un écrit envoyé à Rome, et vous revîntes à demander des conférences, disant qu'on y écriroit *les propositions qu'on auroit avancées.*

Enfin j'acceptai les conférences, à condition qu'on y écriroit tout, qu'on y admettroit des évêques et des docteurs, et qu'on y traiteroit tous les points de doctrine ; mais j'ajoutai que pour le texte de mon livre je me réservois d'en faire la discussion avec M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot, suivant un projet écrit que M. l'archevêque de Paris avoit accepté. Sur cette dernière condition, on me répondit que les conférences ne serviroient de rien. Je revins à Cambrai, et j'envoyai à Rome. M. de Chartres me fit proposer de faire une Instruction pastorale et d'y promettre une nouvelle édition de mon livre. Je répondis que l'Instruction pastorale étoit toute prête : que pour la nouvelle édition du livre, je la laisserois régler par les théologiens du Pape, et qu'en attendant je serois ravi de demeurer en paix, en silence et uni de cœur avec mes confrères. Au lieu d'accepter une offre si pacifique, on publia contre moi votre *Déclaration.* Tout le reste a été public.

Après avoir rapporté l'abrégé des faits qui résultent de vos écrits mêmes, ou qui ne sont pas contredits, ou dont je donne la preuve décisive, je répète ce que je ne puis assez inculquer. Je n'ai jamais ni soutenu ni excusé en aucun sens les livres de madame Guyon ; j'ai seulement excusé, dans un Mémoire destiné à n'être lu que de trois ou quatre personnes, les intentions de madame Guyon, comme vous les lui avez fait excuser vous-même dans l'acte de ses soumissions que vous reconnoissez pour vrai : ce qui ne justifie en rien aucun sens de ses livres. Je l'ai toujours laissée, même pour tout ce qui est personnel, au jugement de ses supérieurs, sans y prendre aucune part.

C'est vous qui m'avez forcé à me justifier sur l'estime que j'ai eue pour elle ; et puis vous ne cherchez que des sophismes, pour confondre des choses si différentes, et pour me rendre odieux par cette estime si innocente. C'est l'estime que j'ai eue pour la personne, et non la personne même que je travaille à justifier. C'est vous qui m'avez réduit à faire cette justification. Si on vérifie qu'elle m'a trompé, je détesterai d'autant plus ses intentions, qu'elles auront été déguisées par une plus profonde hypocrisie.

Pour les faits sur lesquels vous citez M. Tronson, je ne crains point son témoignage, et je me confie tellement en sa piété, que je ne puis attendre de lui que la vérité toute pure, quand on la lui demandera.

Ma conclusion est toute naturelle. Vous concluez que je suis l'auteur du scandale, et que mon livre doit être flétri d'une censure, parce que je n'ai écrit que pour rompre l'union de l'épiscopat et pour défendre madame Guyon. Je soutiens au contraire que cette accusation sans preuve fait retomber le scandale sur vous. Je n'ai excusé les intentions de la personne que comme vous les lui aviez fait excuser dans son acte de soumission. Quoique je les aie excusées dans un mémoire secret, je ne l'ai point fait dans mon livre. Pour les ouvrages de cette personne, je ne les ai excusés en rien ; d'où je conclus que mon livre doit être déclaré très-pur par deux raisons claires. 1° Un livre qui se trouve correct par sa simple version latine, où vous ne pouvez critiquer qu'une infidélité imaginaire, n'a aucun besoin d'explication. 2° Quand même il auroit besoin d'explication, *la présomption*, selon votre règle, seroit pour moi. Reconnoissez vos propres paroles[1]. « Nous » approuvons les explications dans les expres- » sions ambiguës.... Nous convenons que dans » celles de cette nature la présomption est pour » l'auteur, surtout quand cet auteur est un » évêque, dont nous honorons la piété. »

Je laisse beaucoup de choses sans réponse particulière, parce que les faits éclaircis décident de tous les autres, et que ceux dont j'épargne la discussion au lecteur ne devroient être appelés dans votre langage que des *minuties.* Mais si vous jugiez à propos de vous en plaindre, je répondrai exactement à tout. Il ne me reste plus qu'à conjurer le lecteur de relire patiemment votre *Relation* avec ma *Réponse*, et vos *Remarques* avec cette *Lettre.* J'espère qu'il ne reconnoîtra point en moi le *Montan* d'une nouvelle *Priscille*, dont vous avez voulu effrayer l'Eglise. Cette comparaison vous paroît *juste* et modérée ; vous la justifiez en disant qu'il ne s'agissoit entre Montan et Priscille que *d'un commerce d'illusion*[2]. Mais vos comparaisons tirées de l'histoire réussissent mal. Comme la docilité de Synésius ne ressembloit point à la mienne, ma prétendue illusion ne ressemble point aussi à celle de Montan. Ce fanatique avoit détaché de leurs maris deux femmes qui le suivoient. Il les livra à une fausse inspiration

[1] *Ier Ecrit*, n. 5, t. XXVIII, p. 397 ; édit. de 1845, t. IX, p. 333. — [2] *Remarq.* art. XI, n. 9, t. XXX, p. 185 ; édit. de 1845, t. IX, p. 665.

qui étoit une véritable possession de l'esprit malin, et qu'il appeloit l'esprit de prophétie. Il étoit possédé lui-même aussi bien que ces femmes; et ce fut dans un transport de la fureur diabolique, qui l'avoit saisi avec Maximille, qu'ils s'étranglèrent tous deux [1]. Tel est cet homme, l'horreur de tous les siècles, avec lequel vous comparez votre confrère, *ce cher ami de toute la vie que vous portez dans vos entrailles*, et vous trouvez mauvais qu'il se plaigne d'une telle comparaison. Non, Monseigneur, je ne m'en plaindrai plus. Je n'en serai affligé que pour vous. Et qui est-ce qui est à plaindre, sinon celui qui se fait tant de mal à soi-même, en accusant son confrère sans preuve? Dites que vous n'êtes point mon accusateur [2], en me comparant à Montan. Qui vous croira, et qu'ai-je besoin de répondre? Pouviez-vous jamais rien faire de plus fort pour me justifier, que de tomber dans ces excès et dans ces contradictions palpables en m'accusant? Vous faites plus pour moi que je ne saurois faire moi-même. Mais quelle triste consolation, quand on voit le scandale qui trouble la maison de Dieu et qui fait triompher tant d'hérétiques et de libertins!

Quelque fin qu'un saint pontife puisse donner à cette affaire, je l'attends avec impatience, ne voulant qu'obéir, ne craignant que de me tromper, et ne cherchant que la paix. J'espère qu'on verra dans mon silence, dans ma soumission sans réserve, dans mon horreur constante pour l'illusion, dans mon éloignement de tout livre et de toute personne suspecte, que le mal que vous avez voulu faire craindre est aussi chimérique que le scandale a été réel, et que les remèdes violens contre des maux imaginaires se tournent en poison. Je suis, etc.

[1] Niceph. Call. *Hist.* lib. IV, cap. XXII, XXIII et XXIV, p. 319 et seq. — [2] *Remarq.* art. XI, n. 8, t. XXX, p. 185; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 665.

LETTRE PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE CHARTRES

AU CLERGÉ DE SON DIOCÈSE,

SUR LE LIVRE INTITULÉ

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

ET SUR LES EXPLICATIONS DIFFÉRENTES

QUE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI EN A DONNÉES.

Mes très-chers Frères,

I. Les bruits qu'on a répandus, que les Explications de M. l'archevêque de Cambrai m'avoient fait changer de sentiment sur son livre intitulé, *Explication des Maximes des Saints*, et ce qu'il vient de publier lui-même par un imprimé envoyé à Rome et de tous côtés [1], que « dans notre *Déclaration* nous avons changé » presque partout le texte de son livre, et que » nous en avons rejeté les explications les plus » saines et les plus naturelles, » qu'il dit m'avoir données, m'obligent d'écrire pour la défense de la vérité et pour votre instruction.

Le tour ingénieux que ce prélat donne à ses défenses, me fait craindre que quelques-uns d'entre vous ne se laissent prévenir en faveur

[1] *Rép. à notre Déclar.* art. VII, t. II, p. 331.

de la doctrine de son livre. L'expérience nous apprend combien les premières impressions sont difficiles à détruire, et qu'il est plus aisé d'arrêter le progrès de la nouveauté, que de la déraciner, quand elle s'est une fois introduite et fortifiée dans les esprits.

Vous savez ce que nous avons déjà fait pour empêcher le cours des écrits de madame Guyon dans notre diocèse. Vous n'avez pas oublié la censure par laquelle nous avons défendu le pernicieux manuscrit des *Torrens*, les livres du *Moyen court*, de l'*Exposition du Cantique des Cantiques*, *etc.*, qu'on y avoit introduits.

Le livre de l'*Explication des Maximes* pourroit détruire le fruit de nos premiers soins; car il contient un principe qui favorise ces ouvrages censurés, malgré l'intention de son auteur, et le soin qu'il a pris d'en rejeter avec horreur les conséquences.

Comme l'ennemi a fait des efforts particuliers pour semer dans ce champ du Seigneur, qui nous est confié, la zizanie que nous avons tâché de déraciner par notre censure, nous devons veiller avec un grand soin, pour ne la pas laisser reprendre racine, et croître avec le bon grain, de peur qu'il ne soit à la fin impossible de l'arracher.

Veillons donc vous et moi, et prions, mes très-chers Frères, pour n'être pas surpris. Lisez avec attention l'écrit que je vous adresse.

Après avoir demandé instamment à Dieu la lumière, pour ne rien dire que de nécessaire à la défense de la bonne cause; après avoir consulté plusieurs de messeigneurs nos confrères, et un grand nombre de personnes bien intentionnées et intelligentes, j'ai lieu de croire que mon avertissement ne vous sera pas inutile.

II. Il n'est pas ici question, comme on s'efforce de nous le faire entendre, d'une opinion débattue dans les écoles de théologie, touchant les motifs spécificatifs de l'espérance et de la charité. Si M. de Cambrai n'avoit voulu établir sur cela que ce qu'un grand nombre de théologiens soutiennent, en faisant consister le motif de la charité en la bonté infinie de Dieu prise en elle-même, et celui de l'espérance en cette même bonté comme relative à nous; comment aurions-nous pensé à lui faire un crime d'une opinion si commune et si orthodoxe?

Il s'agit de savoir s'il y a un état de justes sur la terre, indépendant du motif de l'espérance chrétienne; si *la vue de Dieu béatifiant n'augmente plus en rien l'amour pur* dans l'état de la perfection; si l'espérance elle-même peut s'y conserver sans être excitée par le motif de la récompense éternelle; si la vraie purification des ames consiste à sacrifier le motif de ce suprême intérêt de notre salut. Car le livre que l'on s'efforce de soutenir par des explications si différentes, et quelquefois si contradictoires, enseigne clairement cette pernicieuse doctrine.

Si ce dogme s'établit, celui de madame Guyon reviendra bientôt: qu'il faut perdre toutes les vertus pour les retrouver ensuite d'une manière plus parfaite en Jésus-Christ par un faux pur amour. Les Quiétistes profiteront du principe autorisé par le livre d'un si grave auteur; ils en tireront les plus affreuses conséquences, que M. de Cambrai a rejetées, puisqu'elles suivent naturellement de la perte et du sacrifice du motif de l'espérance chrétienne.

Nous verrons revenir ces prières scandaleuses que nous avons tâché d'ôter de ce diocèse.

« O Sauveur! boive qui voudra votre calice » d'amertume; pour moi, je le veux boire jus» qu'à la lie la plus amère: je suis prête à souf» frir la douleur, l'ignominie, la dérision, » l'insulte des hommes au dehors; et au dedans » la tentation du désespoir, et le délaissement » du Père céleste..... Je manquerois à l'attrait » de votre amour si je reculois. »

Voilà le pain fort qu'on donnoit en un certain lieu de ce diocèse aux ames qui méditoient la passion de Jésus-Christ, et qu'on prétendoit élever à la contemplation.

Ces autres maximes qui conduisent à l'abîme, revivront aussi bientôt dans ce diocèse malgré nos soins.

« On ne trouve Dieu seul purement que dans » la perte de tous ses dons, et dans ce réel sa» crifice de tout soi-même, après avoir perdu » toute ressource intérieure; la jalousie infinie » de Dieu nous pousse jusque là, et notre » amour-propre le met, pour ainsi dire, dans » cette nécessité, parce que nous ne nous per» dons totalement en Dieu que quand tout le » reste nous manque.

» C'est comme un homme qui tombe dans » un abîme; il n'achève de s'y laisser aller, » qu'après que tous les appuis du bord lui » échappent des mains.

» L'amour-propre que Dieu précipite, se » prend, dans son désespoir, à toutes les om» bres de grâce; comme un homme qui se noie » se prend à toutes les ronces qu'il trouve en » tombant dans l'eau. Il faut donc bien com» prendre la nécessité de cette soustraction qui » se fait peu à peu en nous de tous les dons » divins: il n'y a pas un seul don, quelque » éminent qu'il soit, qui, après avoir été un

» moyen d'avancement, ne devienne d'ordi-
» naire pour la suite un piège et un obstacle
» par les retours de propriété qui salissent
» l'ame. »

» De là vient que Dieu ôte ce qu'il avoit
» donné, mais il ne l'ôte pas pour en priver
» toujours : il l'ôte pour le mieux donner, et
» pour le rendre sans l'impureté de cette appro-
» priation maligne que nous en faisons sans
» nous en apercevoir. La perte du don sert à
» en ôter la propriété, et la propriété étant
» ôtée, le don est rendu au centuple. »

Voilà, mes Frères, la gravité du sujet qui m'oblige d'écrire.

En attendant le jugement de l'Eglise romaine, ne nous écartons pas de la doctrine ancienne que cette mère de toutes les autres Eglises nous a transmise, et qu'elle a toujours enseignée.

DESSEIN ET DIVISION.

III. Le principe si dangereux que je dis être contenu dans le livre de M. de Cambrai, et qui favorise, malgré son intention, le quiétisme; c'est d'exclure, comme il fait, si expressément de l'état des parfaits le motif de l'espérance chrétienne, et celui de toutes les autres vertus [1].

C'est sur quoi principalement tout le monde s'éleva contre lui, aussitôt que son livre parut; personne ne crut alors qu'il pût y avoir deux manières de l'entendre. Il sait lui-même combien en mon particulier j'en fus alarmé, et avec quelle tendresse je lui en ouvris mon cœur dès la première lecture que j'en eus faite. Il me pria de lui mettre mes remarques par écrit. Je le fis; et c'est ce qui donna lieu à sa première explication manuscrite qu'on trouvera tout entière à la fin de cette lettre [2]. C'est là qu'il convient sans peine que le motif intéressé et d'intérêt propre, est dans son livre le vrai motif de l'espérance chrétienne. A cela je répliquai, et lui fis voir que cet aveu emportoit la condamnation de son système.

Ma réplique fut suivie d'une seconde réponse de l'auteur, toute différente de la première [3]: puisqu'il prétendit alors n'avoir entendu par le motif intéressé de l'espérance, que la cupidité soumise dont parle saint Bernard : mais lui ayant démontré que ce Père n'avoit point exclu cette cupidité réglée de l'état de la plus grande perfection, c'est enfin l'*affection mercenaire* [1] pour la béatitude venant de *l'amour naturel* de nous-mêmes, qu'il a donné pour la clef et le dénouement de son livre, comme s'il n'avoit jamais pensé à exclure autre chose de l'état des parfaits.

Dans ce dernier retranchement, où M. de Cambrai tâche de sauver comme il peut son système, il y a deux manières de le combattre également fortes. L'une est de montrer que ce qui se trouve exclu de l'état des parfaits dans son livre, n'est pas cette affection naturelle et mercenaire, mais le motif surnaturel de l'espérance chrétienne.

L'autre est de prouver qu'aucun ni des saints pères, ni des autres écrivains ecclésiastiques, même des derniers temps, qui aient quelque autorité dans l'Eglise, n'a regardé l'exclusion de cette affection naturelle comme la perfection évangélique, et qu'ainsi c'est abuser manifestement de la sainte tradition, que de l'employer comme fait M. de Cambrai dans cette rencontre.

J'ai de quoi rendre ces deux preuves complètes. J'opposerai, s'il le faut, avec plus d'étendue une tradition constante et certaine à la prétendue tradition de ce prélat touchant l'exclusion de l'amour naturel de l'état des parfaits. Mais parce qu'une ample dissertation contre ce nouveau système de l'auteur, vous pourroit faire perdre de vue le point principal qui regarde le texte de son livre, je ne dirai sur l'autre point à la fin de cet écrit, qu'autant qu'il en faut pour vous convaincre que le nouveau sens qu'on donne aujourd'hui au livre est une seconde erreur substituée à la première.

PREMIÈRE PARTIE.

IV. Je cours d'abord à ce qui presse le plus, qui est d'examiner le livre en lui-même, et dans les premières explications. C'est M. de Cambrai qui me réduit à la fâcheuse nécessité de le confronter ainsi lui-même avec lui-même; puisqu'il avance, comme « des faits incontes-
» tables, que nous avons changé presque par-
» tout le texte de son livre, et rejeté en même
» temps ses explications les plus saines et les
» plus naturelles. »

Je vais donc montrer que c'est véritablement

[1] *Max. des Saints*, p. 40, etc. — [2] On a vu plus haut (t. II, p. 256 et suiv.), cette *première explication*, sous ce titre : *Première Réponse donnée par M. de Cambrai aux difficultés de M. de Chartres sur le livre des Maximes.* — [3] Cette seconde Réponse se trouve dans le même volume, à la suite de la première.

[1] *Instr. past. de M. de Cambrai*, n. 4 et 72, t. II, p. 290 et 324.

le motif surnaturel de l'espérance qui est partout exclu de l'état des parfaits dans le livre des *Maximes;* et que, bien loin qu'on ait changé le texte de ce livre pour y trouver cette erreur (comme ce prélat nous en accuse), il faudroit pour l'en pouvoir ôter, avoir recours à un texte tout contraire.

Voici où se réduit toute ma preuve. M. de Cambrai exclut certainement de l'état des parfaits le motif intéressé de l'espérance et des autres vertus, qu'il appelle aussi des motifs d'intérêt propre.

Si je puis donc montrer que ces termes ne peuvent être entendus, dans son livre, que du véritable motif surnaturel de l'espérance, il s'ensuivra clairement que c'est ce motif-là même, et non point un amour purement naturel, que le livre exclut de l'état des parfaits.

Or c'est ce que j'espère de démontrer: 1° par le texte du livre; 2° par la première explication qu'il m'en a donnée.

V. Le silence du livre de l'*Explication des Maximes* touchant cet amour naturel qui en est aujourd'hui devenu la clef et le dénouement, devroit seul faire taire M. de Cambrai sur une telle défense.

Il avoue, dans son *Instruction Pastorale* [1], que le sens d'affection naturelle qu'il donne aujourd'hui au terme d'intérêt propre, n'est point expliqué dans son livre: « Si ce terme » *d'intérêt propre*, dit-il, n'est point expliqué » dans mon livre, c'est que nous avons supposé » que tout le monde le prendroit comme nous, » pour signifier un attachement naturel aux » dons de Dieu par un amour naturel de soi-» même. »

Quoi! il nous dit ailleurs que tout son système « roule tout entier sur le vrai sens de ce » terme d'*intérêt propre* [2]. » Il est même si important de ne s'y point méprendre, que si l'on entendoit par ce terme le motif de l'espérance chrétienne, au lieu de cette affection naturelle, qu'on veut lui faire signifier aujourd'hui; il se trouveroit que son livre auroit exclu de l'état des parfaits le motif d'une des vertus les plus nécessaires au salut, et qu'ainsi sa doctrine seroit, de l'aveu de l'auteur, « erronée, scanda-» leuse, horrible, blasphématoire, impie, et » le comble de l'impiété dans ce qui regarde le » sacrifice de grand intérêt. » Et pour éviter une si terrible méprise, on ne s'avise pas seulement d'en dire un mot dans tout le livre, où ce terme essentiel est si souvent répété; on n'y nomme pas une fois l'affection naturelle, qui doit tout expliquer; on suppose que tout le monde y suppléera aisément, et devinera cette signification extraordinaire, qu'on ne peut encore entendre, malgré tous les détours et toutes les contorsions qu'on donne au livre pour la faire passer. En vérité, peut-on imputer un tel défaut de précaution à un homme comme M. de Cambrai, dans un ouvrage qui en demandoit de si grandes, et où en effet il paroît qu'il a tâché d'en prendre avec tant de soin par tous ses prétendus correctifs? Au milieu de tant de précautions aura-t-il négligé ce seul terme, de l'intelligence duquel il dit lui-même que tout le reste dépend?

Il étoit d'autant plus obligé de s'en expliquer nettement, qu'il prétend aujourd'hui que sur le terme *de motif*, *il n'a pas suivi le langage de l'Ecole* [1]. S'il avoit eu alors dans l'esprit une explication si particulière et si peu connue, y a-t-il apparence qu'il n'en eût rien dit dans un livre où il déclare, « qu'il réduira tout à un » sens incontestable [2]; *et où il* assure qu'il parle » comme tous les plus célèbres docteurs de l'E-» cole, depuis saint Thomas jusques à ceux de » notre siècle [3]? »

Il est bien plus vraisemblable, et ce sera sans doute le jugement de ceux qui y feront quelque réflexion, que s'il n'a pris aucune précaution dans une matière si délicate et si importante, c'est qu'il a cru n'en avoir pas besoin: il a cru pouvoir séparer le motif d'avec l'objet formel, et pouvoir exclure nettement le motif de l'espérance de l'état des parfaits, sans exclure l'espérance même, prétendant la conserver par son seul objet.

VI. M. de Cambrai voudroit bien aussi, pour nous dépayser touchant cette exclusion du motif intéressé de l'espérance, nous faire trouver dans son livre un plan tout nouveau, qu'il réduit à deux points essentiels dans son *Instruction Pastorale.* « Le premier, dit-il [4], est de reconnoî-» tre que la charité, principale vertu théolo-» gale, est un amour de Dieu indépendant du » motif de la récompense, quoiqu'on désire » toujours la récompense dans l'état de la cha-» rité la plus parfaite. Le second est de recon-» noître un état de charité parfaite, où cette » vertu prévient et anime toutes les autres, en » commande les actes, et les perfectionne sans » leur ôter le motif propre, etc. »

Ces deux points ne font ni l'un ni l'autre le

[1] *Instr. past.* n. 21, t. II, p. 300. — [2] *Ibid.* n. 3, p. 289.

[1] *Instr. past.* n. 4 et 72, déja citées. — [2] *Max. des Saints*, p. 29. — [3] *Ibid. Préface.* — [4] *Instr. past.* t. II, p. 287.

plan du livre. On n'y traite point du tout, si la charité, principale vertu théologale, est de sa nature un amour de Dieu indépendant du motif de la récompense. Cette vertu n'y est point considérée en elle-même et dans son acte propre, mais seulement par rapport à l'état des parfaits. M. de Cambrai le déclare lui-même bien expressément dans son *Instruction Pastorale*, et plus fortement encore dans sa *Réponse à notre Déclaration* [1]. Il assure et prouve par plusieurs endroits de son livre, « que les cinq » amours dont il parle, sont cinq divers états: » et que tout ce qu'il dit du quatrième et du » cinquième amour, qui font le sujet de son ou- » vrage, ne peut convenir qu'à des états, et » non à des actes. » Il faut donc que ce prélat demeure d'accord, que s'il a établi dans son livre un amour de Dieu indépendant du motif de la récompense, c'est d'un état d'amour qu'il a parlé, et non pas d'un acte, et qu'ainsi son dessein a été d'établir, non simplement un acte, mais un état habituel de justes, d'où le motif intéressé de l'espérance fût entièrement exclu.

Quand il nous dira que c'est là le plan de son livre, nous trouverons qu'il parle conséquemment: car, en effet, c'est l'unique point où se réduit tout ce qui y est traité: il est bien différent, comme on voit, tant de son prétendu premier point essentiel que nous venons d'examiner, que du second, qu'il fait consister à reconnoître un état de charité où cette vertu commande et perfectionne les autres, sans leur ôter leur motif propre.

C'est si fort au contraire le dessein et le plan du livre, d'ôter de l'état de la parfaite charité les motifs propres de toutes les autres vertus, et d'y réduire tout au seul et unique motif de la charité, que c'est en cela précisément qu'on en fait consister toute la perfection. Les seules définitions du quatrième et du cinquième amour en sont une preuve manifeste. « L'amour, dit- » il [2], où la charité est encore mélangée d'un » motif d'intérêt propre, rapporté et subor- » donné au motif principal et à la fin dernière » qui est la pure gloire de Dieu, est l'amour » intéressé. » Le mélange de tout autre motif, quoique subordonné et rapporté au motif principal de la charité, fait donc l'amour intéressé.

Voyons à présent ce qui le rend pur et désintéressé. « L'amour pour Dieu seul, sans au- » cun mélange de motif intéressé ni de crainte » ni d'espérance, est le pur amour ou la par- » faite charité. » La perfection de cet état consiste donc dans l'exclusion de tout autre motif que celui de la charité.

Mais c'est dans l'article IV vrai, que ce principe est posé comme la base et le fondement de tout son ouvrage; il recommande qu'on se souvienne bien « que ce n'est pas la diversité de » fins ou de motifs qui fait la distinction ou spé- » cification des vertus, mais que c'est la diver- » sité des objets formels [1]; » d'où il conclut » qu'afin que l'espérance demeure distinguée » de la charité (dans l'état du pur amour), il » suffit que l'objet formel de l'espérance ne » soit pas l'objet formel de la charité. » Il ajoute que tout motif intéressé est exclu, soit de l'espérance, soit des autres vertus des ames parfaites; ce qu'il donne comme la tradition de tous les siècles.

Pouvoit-il marquer plus expressément que son dessein étoit d'exclure les propres motifs des vertus, de son prétendu état de pure charité? Il les appellera motifs intéressés tant qu'il voudra: ils n'en sont pas moins les motifs propres et spécifiques des vertus; puisqu'il les nomme motifs d'espérance, de crainte et de toutes les vertus.

Il est vrai qu'en excluant ces motifs de l'état du pur amour, l'auteur prend un grand soin de faire entendre que l'espérance ne se perd pas, et que ce ne sont pas les motifs qui spécifient les vertus. Mais c'est par là même qu'il montre évidemment qu'il a voulu parler des véritables motifs des vertus, et de ces mêmes motifs qui font leur distinction et spécification, selon la doctrine unanime de l'Ecole. Comment peut-il soutenir, après cela, que ce terme ne signifie dans son livre qu'une affection naturelle? Auroit-il fait si fort remarquer que ce n'étoit pas la diversité de fins ou motifs qui fait la distinction ou spécification des vertus? Il seroit absurde de prendre cette précaution à l'égard des affections purement naturelles, que personne n'a jamais regardées comme pouvant faire en aucune manière cette spécification. L'Ecole ne l'a jamais attribuée qu'au motif surnaturel des vertus: ce sont donc ces motifs que M. de Cambrai a voulu véritablement exclure de l'état des parfaits; et j'ai eu raison de dire que c'est là où conduit tout le plan de son livre.

Une preuve évidente qu'il a exclu du troisième degré de justes tout motif intéressé des vertus, c'est qu'il a ôté même à l'espérance

[1] Art. IX, I. II, p. 331. — [2] *Max. des Saints*, p. 14 et 15.

[1] *Max. des Saints*, p. 41.

son propre motif. « Il est donc constant, dit-» il [1], qu'il ne faut plus chercher dans cet » état une espérance exercée par un motif in-» téressé. »

On voit par là, avec combien peu de justice il a depuis voulu réduire tout à une pure question de théologie ; comme s'il ne s'agissoit entre nous que de savoir quel est le motif spécifique ou objet formel de l'acte de la charité : lui qui par son système erroné combat ici également toutes les opinions de l'Ecole : premièrement, en excluant de l'état des parfaits tout autre motif que celui de la charité ; secondement, en séparant l'objet formel et le motif ; troisièmement, en ôtant à l'espérance même, et à toutes les autres vertus, leurs propres motifs ; quatrièmement, en refusant à la charité parfaite l'usage qu'elle a toujours fait des autres motifs de toutes les vertus, pour s'exciter et s'enflammer.

Ainsi, selon le livre de M. de Cambrai, les motifs particuliers des vertus ne sont plus les motifs excitatifs du pur amour. Cette seule erreur renverse la doctrine unanime de tous les théologiens, et le dogme de la religion : *Bene operantibus proponenda est vita æterna tanquam merces* [2].

Ceux même d'entre les théologiens qui sont les plus déclarés pour le sentiment commun d'aujourd'hui sur le motif spécifique de la charité, et qui prétendent que la bonté relative à nous est le motif spécifique de l'espérance, assurent tous, après saint Thomas [3], que ce motif de l'espérance sert de motif excitatif à la charité ; ce qu'il faut aussi étendre, par la même raison, aux motifs de la crainte et de toutes les autres vertus.

On dispute en théologie savoir si le motif de la récompense, autrement si la vue de notre propre bonheur fait partie du motif spécifique ou objet formel de la charité, ou bien si elle constitue seulement le motif specifique et l'objet formel de l'espérance. Ceux qui soutiennent ce dernier, disent que la charité, de sa nature, et considérée précisément dans l'acte qui lui est propre, n'a pour objet ou motif que la bonté infinie de Dieu en elle-même, sans aucun rapport au bonheur qui nous en doit revenir. Cette opinion est très-commune en théologie et très-orthodoxe. Je l'ai soutenue moi-même, et je n'ai jamais cru y donner la moindre atteinte en me déclarant contre le livre de M. de Cambrai, avec lequel elle ne peut avoir aucun rapport, sinon qu'on tire aujourd'hui des conséquences

[1] *Max. des Saints*, p. 40 et 41. — [2] *Concil. Trid.* sess. VI, cap. XVI.

[3] Charitate diligitur Deus propter seipsum : unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundum illud Psalmi : Confitemini Domino quoniam bonus. ALIÆ AUTEM RATIONES AD DILIGENDUM INDUCENTES, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ et consequentes ex prima. S. TH. 2. 2. *quæst.* XXIII, *art.* V, *ad.* 2.

Ce grand docteur dit ailleurs que les motifs de reconnaissance, d'espérance et de crainte servent à augmenter le pur amour : Sed quarto modo (Deus) potest diligi propter aliud : QUIA SCILICET EX ALIQUIBUS ALIIS DISPONIMUR AD HOC QUOD IN DEI DILECTIONE PROFICIAMUS : puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas quas per ipsum vitare intendimus. *Ibid. q.* XXVII, *art.* III, *in c.*

SCOT *même, un des plus zèles défenseurs de l'opinion commune sur la charité, la reconnoit dépendante de ces motifs :* Ipsa natura nata est allicere aliqualiter ad amandum : et talis in proposito est ratio relativa hujus naturæ ad amantem, in quantum est conveniens bonum, communicativum sui.... In Deo non sola bonitas infinita, vel hæc natura, ut hæc natura, allicit ad amandum ; SED QUOD HÆC BONITAS AMAVERIT ME, COMMUNICANDO SE MIHI, SECUNDARIO HOC ALLICIT : Et in isto gradu amabilitatis, potest poni omne illud, in quo invenitur ratio amabilitatis. Et potest se demonstrare redamare, sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum, ita quod nec charitas respiciat magis ultimam, quam secundam, nec secundam, quam primam, sed omnes sicut rationes quasdam, non solum boni honesti, sed boni communicativi, et amantis, ET QUIA AMANTIS, IDEO DIGNI REDAMARI, JUXTA ILLUD JOANNIS, DILIGAMUS DEUM, QUONIAM IPSE PRIOR DILEXIT NOS. SCOT, *in* III *Sentent. Distinct.* XXVII. *Quæst. unica*, *Parag. Quantum ad istum articulum.*

DURAND *dit que les biens temporels peuvent devenir des secours pour aimer Dieu davantage.* Posset tamen ad ea haberi respectus, ut ad aliqua adminiculativa, in quantum omne bonum addito alio bono, redditur eligibilius. *In* III *Sent. Distinct.* XXIX. *Quæst.* III, *in fine. Il ajoute :* In amicitia civili potest haberi respectus ad dilectiones et utilitates quæ ex amicitiâ consequuntur, dummodo non habeatur ad eas respectus principaliter.

GABRIEL *reconnoit aussi que la multiplicité de ces motifs sert à rendre l'affection de la charité plus grande :* Advertendum, *dit-il*, quod multæ sunt rationes diligendi ; prima et principalissima est bonitas rei quæ perfectissima est in Deo, quia infinita. Ideo Deus simpliciter super omnia diligendus, post hanc potior ratio est unitas amantis ad amatum, et hæc multiplex ; quædam identitatis, et hæc perfectissima in amante ad seipsum : ideo seipsum plus aliis diligit, quædam originis, quod unus ab alio, sicut Filius et Pater ; quædam communicabilitatis secundum varias species communicationis, ET SECUNDUM QUOD PLURES, VEL POTIORES RATIONES COMMUNICABILITATIS CONCURRUNT IN UNO DILIGIBILI, SECUNDUM HOC MAGIS DILIGENDUM AFFECTIVE. *In* III *Sentent. dist.* XXIX. *q. unica*, *concl.* VI.

Licet Deus secundum bonitatem intrinsecam sit ratio objectiva charitatis, tamen esse creativum, et nos creasse, et redimisse, et glorificare, SUNT CAUSÆ ALLECTIVÆ MINUS PRINCIPALES AD HOC QUOD DEUM DILIGAMUS; alioquin incassum homines laborarent inducere nos in amorem Dei ratione beneficiorum ejus nobis præstitorum. *Dans la suite il pose cette conclusion :* MERCES POTEST ESSE CAUSA ALLECTIVA, QUARE ALIQUIS DILIGIT DEUM ; *et il la prouve par l'Ecriture, Ps.* CXVIII. Inclinavi cor meum propter retributionem : *et aux Hébr.* XI. Aspiciebat in remunerationem. *Puis il ajoute :* Licet Deus sit merces, procedo de mercede creata, de qua Psalmista locutus est, et probatur ratione : Beatitudo formalis dilectioni Dei in via præstat : ERGO SALTEM POTEST ESSE CAUSA ALLECTIVA ELICIENDI ILLIUS ACTUS. MAJOR, *in* III *Sent. dist.* XXVII, *quæst.* II.

Quamvis charitas primo per se non respiciat præmium, nihil tamen vetat quin homo charitate præditus EXCITETUR PER ACCIDENS AD ACTIONES CHARITATIS CONTEMPLATIONE COELESTIUM BONORUM. *Gamach. in* 1, 2, *quæst.* XXVII, *cap.* XII.

pernicieuses de ce principe, qui sont manifestement contre les vérités les plus incontestables de la théologie.

On dit : Si la charité de sa nature ne regarde que la bonté infinie de Dieu en elle-même sans rapport à notre propre bonheur, je puis donc faire un acte d'amour de Dieu, n'y étant excité que par la vue de sa bonté infinie telle qu'elle est en elle-même, indépendamment de toute autre idée qui ait rapport à nous. Cette proposition ne peut se nier : mais voici la conséquence dangereuse qu'on en tire.

Si je puis faire un tel acte d'amour de Dieu, pourquoi n'en ferai-je pas plusieurs? Si j'en puis faire plusieurs, pourquoi ne parviendrai-je pas à un état habituel, qui n'est que la suite ordinaire de la fréquence des actes? Or tout état habituel doit être conforme à la nature des actes par lesquels il se trouve formé en nous. Si donc les actes de charité sont tels de leur nature, qu'ils n'aient pour motif que la bonté infinie de Dieu indépendamment de notre propre bonheur, il doit y avoir aussi un état habituel de charité, qui n'ait que ce seul motif.

Il est aisé de reconnoître le faux de ce raisonnement, dès qu'on fait réflexion que quelque multiplicité d'actes de charité qu'on admette dans la vie chrétienne, on ne peut se dispenser d'y en admettre aussi un grand nombre de toutes les autres vertus : la vie chrétienne consistant dans l'exercice dictinct de toutes les vertus, et dans la pratique des actes qui leur sont propres [1] : d'où il s'ensuit qu'il ne peut y avoir d'état habituel de justes sur la terre, quelque parfaite que puisse être leur charité, qui ne soit formé par les actes de toutes les autres vertus. Les motifs donc de toutes les autres vertus doivent être dans cet état aussi bien que le motif de la charité. Tout ce que celui-ci a de particulier, c'est qu'il est le motif principal auquel tous les autres se rapportent. Si cela n'étoit ainsi, la charité pourroit absorber dès cette vie toutes les autres vertus, contre le principe de l'Apôtre, qui dit que la foi, l'espérance et la charité demeurent en cette vie, mais que la charité est la plus grande. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc : major autem horum est charitas* [2].

[1] Ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes. *Coloss.* 1, 10.

Nam fides, nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. Quâ ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam esse. *Conc. Trid. c. sess.* VI, *cap.* VII. — [2] *I. Cor.* XIII, 13.

On voit par là quel abus on fait des principes de la théologie, pour défendre le livre de l'*Explication des Maximes*.

N'est-ce point peut-être pour avoir trop voulu suivre les conséquences que nous avons remarquées, et n'en avoir pas vu le danger, que M. de Cambrai s'est laissé entraîner dans son système? Au moins faut-il avouer que cet état de pure charité, qu'il établit indépendamment du motif de la récompense, ressemble beaucoup à celui que nous avons vu que l'on peut inférer de l'opinion de l'Ecole mal entendue.

C'est le seul rapport qui se peut trouver entre son système et cette opinion, et le seul fondement raisonnable que l'auteur peut avoir de parler de l'un à l'occasion de l'autre : mais avec cette idée on ne peut plus entendre par motif un principe intérieur d'une affection naturelle : car ce n'est point d'un tel motif qu'on parle dans l'Ecole touchant l'acte de charité.

Il faut donc que M. de Cambrai convienne, ou qu'il n'a point suivi dans son livre les maximes de l'Ecole touchant le motif spécifique ou l'objet formel de la charité, et qu'il a eu tort de vouloir intéresser les théologiens dans sa dispute; ou que si la question de théologie a quelque rapport avec son livre, c'est ce motif surnaturel de la récompense, dont parlent les théologiens, qu'il a voulu exclure de son état de parfaite charité : et en ce cas-là, ce ne sera pas une opinion de l'Ecole qu'il aura suivie, mais bien une pernicieuse conséquence qu'il aura tirée mal à propos d'une opinion d'ailleurs très-saine par elle-même, et très-orthodoxe.

On doit juger, par tout ce que nous venons de dire, combien ce prélat a eu besoin de déguiser le plan de son livre, et de détourner en tant de manières différentes le véritable état de la question, pour faire entendre qu'il ne s'agissoit entre lui et nous, que d'une opinion purement métaphysique, qui ne devoit pas exciter un si grand scandale. On voit si le sujet est de peu d'importance [1].

Comment l'auteur lui-même le peut-il donner à entendre, après avoir avancé si fortement, comme nous l'avons déjà remarqué, que la doctrine qui excluroit le motif de l'espérance de la plus haute perfection, seroit *erronée, blasphématoire, impie*, etc? car il sait bien que c'est précisément de cette exclusion qu'il s'agit en-

[1] *IIe Lettre à M. l'archevêque de Paris*, n. 11, t. II, p. 511.

tre nous. Notre *Déclaration* en est la preuve manifeste. Il faut donc nécessairement qu'il convienne, qu'il ne s'agit pas moins entre lui et nous que de savoir si la doctrine de son livre mérite toutes ces qualifications, ou si elle ne les mérite pas. Est-ce là ce qu'on appellera une opinion de l'Ecole, une question de nom, une subtilité, qui ne devoit pas donner lieu à un si grand scandale? On ne traite ainsi une matière si grave et si importante, que lorsque pour s'échapper on la veut faire perdre de vue et donner le change. Mais ne nous le prendrons pas, et nous continuerons de prouver par le texte du livre, comme nous avons commencé, que c'est véritablement le motif de l'espérance chrétienne, et non une simple affection naturelle que l'on a exclue de l'état des parfaits sous le terme de motif d'intérêt propre, et de motif intéressé de l'espérance.

VII. Le livre de l'*Explication des Maximes des Saints* ne distingue pas deux sortes d'espérance : l'une naturelle, l'autre surnaturelle. A la vérité, M. de Cambrai, dès le premier chapitre de son livre, où il fait l'exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu, distingue cinq amours de Dieu : le premier, il l'appelle amour purement servile ; le second, un amour purement mercenaire, qu'il dit être une impiété nompareille ; le troisième, est appelé un amour d'espérance, dont saint François de Sales a parlé au livre second de son *Amour de Dieu*, chap. XVII ; le quatrième, est l'amour de charité mélangée, qu'il appelle plus bas amour intéressé : le cinquième, est l'amour de charité pure.

Voilà donc les cinq amours que l'auteur avoit dans l'esprit quand il a composé son livre. Il n'y en a qu'un qui soit appelé amour d'espérance : c'est le troisième : il est certainement surnaturel, et son motif est également appelé motif de notre propre bonheur, d'intérêt propre, et motif intéressé d'espérance, ainsi qu'il paroît par les trois définitions de l'amour d'espérance, de l'amour intéressé, et de l'amour pur [1].

Si l'auteur avoit prétendu faire entrer dans son système quelque autre amour d'espérance naturelle, dont le mélange eût dû faire, selon lui, les justes intéressés du quatrième état, il étoit indispensablement nécessaire d'en donner une définition exacte, et de la répéter pour le moins aussi souvent qu'il répète les termes obscurs de motif intéressé et d'intérêt propre, puisqu'enfin cet amour naturel d'espérance devoit faire tout le dénouement de son ouvrage mystérieux. Mais n'ayant parlé que de l'amour surnaturel de l'espérance, et lui ayant donné pour motif celui de notre propre bonheur et de propre intérêt, dans le chapitre où il expose amplement les amours qui doivent entrer dans la composition de son système : tout lecteur est obligé de conclure, partout où il trouvera dans le livre le motif d'espérance retranché, ou bien le motif de notre propre bonheur, comme aussi le motif de notre intérêt propre, que c'est le motif de l'espérance chrétienne.

Or, sans m'étendre beaucoup, on verra, dès l'ouverture du livre, ce motif d'espérance exclu absolument et sans restriction de l'état des parfaits.

« Les enfans aiment Dieu sans aucun motif » intéressé ni d'espérance ni de crainte [1]. » L'affection naturelle n'est point le motif de l'espérance surnaturelle : pourquoi donc ce prélat l'appelle-t-il aujourd'hui le motif intéressé de l'espérance chrétienne? C'est l'objection que je lui avois formée, entre quarante-cinq difficultés. Il m'a répondu dans une explication manuscrite [2], que cela se disoit improprement. Voici ses paroles : « Ces deux actes de cupidité » naturelle et d'amour surnaturel d'espérance » paroissent n'en faire qu'un. On dit impro- » prement que l'espérance a deux motifs, pour » n'avoir pas besoin de faire à tous momens de » longues explications. »

Qui est-ce qui a jamais dit que l'espérance surnaturelle a deux motifs? A qui est-ce qu'il a paru qu'il y avoit deux actes dans l'homme qui espère, l'un d'affection naturelle et l'autre d'affection surnaturelle pour la béatitude, et que ces deux actes n'en faisoient qu'un? Est-il permis à M. de Cambrai de parler si improprement dans un livre qu'il donne comme un recueil de définitions exactes, et où il proteste, dès la préface, qu'il réduira tout à un sens incontestable? Je laisse au lecteur à en juger. Ce prélat dit tout ce qu'il veut, et pour le justifier, il faut l'en croire sur sa parole. Voilà « ces ré- » ponses saines et naturelles qu'il dit que nous » avons rejetées. »

De plus, comment peut-on dire, même improprement, qu'une affection naturelle qui affoiblit l'espérance surnaturelle soit son motif en aucun sens? Or M. de Cambrai, dans ses réponses manuscrites, nous a avancé que cette

[1] *Max. des Saints*, p. 14 et 15.

[1] *Max. des Saints*, p. 23 et 15. — [2] Voyez tome II, page 261.

affection naturelle, qu'il avoit d'abord appelée *une cupidité soumise*, affoiblissoit l'espérance : comment donc en seroit-elle le motif?

« En cet état une ame perd toute espérance » pour son intérêt propre[1]. » L'intérêt propre appartient donc à l'espérance surnaturelle : c'est la même chose que le motif intéressé de l'espérance.

« Il ne faut plus chercher dans cet état une » espérance exercée par un motif intéressé[2]. » Le motif par lequel l'espérance est exercée est certainement son motif spécifique et surnaturel. M. de Cambrai n'osera jamais soutenir que l'affection naturelle exerce l'espérance surnaturelle.

Ce passage est décisif; l'auteur ne sauroit lui donner un bon sens. Tournons ce passage dans le sens de l'affection naturelle : « Il ne faut » plus chercher une espérance surnaturelle » exercée par une affection naturelle. » Quoi ! l'espérance des Chrétiens imparfaits est-elle exercée par un acte naturel? Depuis quand les actes de la nature mettent-ils en œuvre les actes surnaturels?

« Dans ce dernier état, on ne perd jamais ni » la crainte filiale, ni l'espérance des enfans de » Dieu; quoiqu'on perde tout motif intéressé » de crainte et d'espérance[3]. » Dès que l'on retranche généralement tous motifs intéressés de crainte et d'espérance de l'état des parfaits, le lecteur est forcé d'entendre qu'il ne leur reste plus que le motif unique de la charité. C'est ce que l'auteur établit formellement en plusieurs endroits.

« L'espérance, dit-il[4], est alors (c'est-à-dire » dans l'état du pur amour) un désir réel des » promesses en nous, et pour nous, suivant le » bon plaisir de Dieu : mais par ce motif uni- » que de son bon plaisir, sans y mêler celui de » son intérêt propre. » Et encore : « Les par- » faits ont un amour pleinement désintéressé, » qui a été nommé pur pour faire entendre » qu'il est sans mélange d'aucun autre motif, » que celui d'aimer uniquement en elle-même » et pour elle-même, la souveraine beauté de » Dieu[5]. » Il parle dans le même sens à la page 26, 27, 167, 231 et 272.

Ce sont ces assertions d'un motif unique, jointes aux exclusions absolues de tout autre motif, si souvent répétées, et sans aucune exception, qui ne laissent aucun moyen à ce prélat d'en excepter le motif de l'espérance. Un homme qui n'a *qu'un motif unique*, qui est la pure gloire de Dieu, n'en a pas d'autres. Un homme qui n'aime plus Dieu *par ce motif précis de notre propre bonheur et récompense*[1], mais seulement pour sa gloire, n'agit plus par le motif de l'espérance. Voilà le parfait du livre des *Maximes*. Aussi, dit-on, sans distinction des désirs naturels et surnaturels : « Ni la crainte » des châtimens, ni le désir des récompenses, » n'ont plus de part à son amour[2]. »

Qu'on ne prétende point que ces exclusions ne sont que pour l'affection naturelle; il n'en est pas dit un seul mot : et de plus, encore une fois, elles n'exceptent rien, elles portent en termes précis l'exclusion même de ce qui fait le vrai motif de l'espérance. Ce qui est exclu de l'état des parfaits est tantôt appelé motif *d'intérêt propre*[3], ou motif intéressé de l'espérance; et tantôt *le plus grand de tous nos intérêts*, notre *délivrance éternelle*, et *la récompense de nos mérites*[4] : ce qui prouve que c'est la même chose dans le sens du livre. « Les ames arrivées » à cette perfection n'ont plus à purifier que les » restes d'intérêt propre[5] : » ainsi tout ce qui est exclu est l'intérêt propre.

« On aime Dieu comme souveraine béati- » tude; mais on ne l'aime plus par ce motif » précis de notre bonheur et de notre récom- » pense propre[6].... En cet état, on ne veut » plus le salut comme salut propre, comme dé- » livrance éternelle, comme récompense de nos » mérites, comme le plus grand de tous nos in- » térêts : mais on le veut d'une volonté pleine » comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, » comme une chose qu'il veut, et qu'il veut » que nous voulions pour lui[7]...

» Ni la crainte des châtimens, ni le désir des » récompenses n'ont plus de part à cet amour; » on n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni » pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on » doit trouver en l'aimant : on l'aimeroit autant, » quand même, par supposition impossible, il » voudroit rendre éternellement malheureux » ceux qui l'auroient aimé[8]. » Peut-on exprimer d'une manière plus précise et plus forte, que le bonheur éternel, et le mérite qui y conduit, ne fait plus aucune impression sur les parfaits, ne les excite plus, et par conséquent n'est plus le motif de leur espérance? Si quelqu'un de nous vouloit exclure le motif de la récompense de l'état du pur amour, pourroit-il s'expliquer dans d'autres termes? Il seroit aisé

[1] *Max. des Saints*, p. 82 et 12. — — [2] *Ibid.* p. 41. — [3] *Ibid.* p. 24. — [4] p. 25. — [5] *Ibid.* p. 22.

[1] *Max. des Saints*, p. 11. — [2] *Ibid.* p. 10. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* p. 52. — [5] *Ibid.* p. 78. — [6] *Ibid.* p. 11. — [7] *Ibid.* p. 52. — [8] *Ibid.* p. 10.

de faire voir clairement que l'affection naturelle n'est pas ce qui est exclu. Il n'y a qu'à la suppléer : le sens faux et ridicule qu'elle donneroit aux expressions du livre est une conviction qu'elle n'y peut convenir. En voici un exemple qui pourra faire juger du reste.

Changez cette proposition selon le sens de l'amour naturel : « Cet amour d'espérance est » nommé tel, parce que le motif d'intérêt pro- » pre y est encore dominant[1]. » Il faut l'exprimer ainsi : *Cet amour* (surnaturel) *d'espérance est nommé tel, parce que* le principe intérieur de l'amour naturel de nous-mêmes *pour la béatitude* y est encore dominant. Et à la place de celle-ci : « Dieu jaloux veut purifier l'amour, » en ne lui faisant voir aucune espérance pour » son intérêt propre même éternel[2]; » il faudroit dire : Dieu jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant voir aucune espérance (surnaturelle) pour son affection naturelle de la béatitude même éternelle. M. de Cambrai pourroit-il porter la honte de telles propositions? On pourroit en rapporter de plus absurdes, si on vouloit tourner nettement toutes les autres semblables dans le sens de l'affection naturelle. Il n'est pas possible de supposer de tels excès dans un livre sérieux, fait par un homme de tant d'esprit, qui parle naturellement si bien, et qui s'est engagé à réduire tout à un sens incontestable.

Mais voici une preuve convaincante que ce motif qui est exclu de l'état des parfaits n'est pas l'affection naturelle, et même ne le peut être : c'est que l'auteur parle de *la vue de Dieu béatifiant*, et d'un motif qui est inséparable de *Dieu aimé* : ce qui ne peut convenir à l'affection naturelle. Ecoutons-le : « Nous ne pou- » vons plus séparer notre béatitude de Dieu » aimé avec la persévérance finale : mais les » choses qui ne peuvent être séparées du côté » de l'objet, peuvent l'être très réellement du « côté des motifs. Dieu ne peut manquer d'être » la béatitude de l'ame fidèle : mais elle peut l'aimer avec un tel désintéressement, que cette » vue de Dieu béatifiant n'augmente en rien » l'amour pur qu'elle a pour lui[3]. » Voilà une évidence entière.

Ce passage seul suffit pour démontrer que nous avons entendu l'intérêt dans le sens du livre ; car l'on voit ici la béatitude objective, qui est une perfection en Dieu et inséparable de ce divin objet, séparée réellement comme motif de l'état des parfaits. Cela peut-il convenir à l'affection naturelle? Est-elle inséparable de Dieu aimé avec la persévérance finale? Il est donc enfin plus clair que le jour, que c'est Dieu lui-même, comme *rémunérateur*, qui n'est plus le motif des parfaits. Qu'on lise le raisonnement entier de l'auteur, pages 27 et 28, on n'aura plus aucun doute que ce ne soit là l'erreur qui infecte tout le système, et qui emporte la condamnation de son livre.

Ce prélat dit, pour sa défense, qu'il a conservé en termes équivalens le motif de l'espérance, puisqu'il en conserve l'objet formel. Il est aisé de lui répondre : L'objet formel seroit un équivalent pour un théologien qui auroit parlé dans le sens ordinaire ; mais cet objet formel n'est point un équivalent pour M. de Cambrai, qui exclut partout dans son livre le motif intéressé de l'espérance de l'état des parfaits; cet objet formel ne peut être un équivalent pour M. de Cambrai qui dit en termes si précis : « L'objet et le motif sont différens. » Puisqu'ils sont différens, selon le livre, pourquoi prétend-on aujourd'hui, pour le sauver, qu'en conservant l'un on a conservé l'autre? Tels sont les correctifs que nous avons rejetés.

Mais, dit encore M. de Cambrai, ne vaut-il pas mieux me concilier avec moi-même, que de me faire tomber dans des contradictions continuelles? Quand on en voudroit faire à plaisir on n'en pourroit pas imaginer de plus folles : c'est me faire tomber dans le délire. Plus les contradictions du livre seront grossières et absurdes, dans le sens mauvais qu'on lui veut donner, plus elles se tournent en démonstration pour me justifier; à moins qu'on ait déjà juridiquement prouvé que j'ai perdu l'usage de la raison.

M. de Cambrai n'est point tombé dans le délire (personne ne l'en accusera jamais) ; quoiqu'il soit tombé dans des contradictions qu'il ne pourra lui-même nier, lorsque nous en serons à ses réponses. L'une nie précisément ce que l'autre affirme dans le même sens. Mais comme il n'est ici question que du texte du livre, je dis que les contradictions sont dans les termes, non dans le sens du livre. On les trouvera en termes formels : *On veut Dieu comme notre récompense : on ne le veut pas comme notre récompense*[1] ; mais dans le sens du système il n'y a point de contradiction ; c'est une erreur. Le sens est que Dieu comme notre récompense est l'objet du désir des parfaits; mais il n'est plus en aucune

[1] *Max. des Saints*, p. 5. — [2] *Ibid.* p. 73. — [3] *Ibid.* p. 28.

[1] *Max. des Saints*, p. 44 et 54.

manière leur motif : ils le veulent comme objet (que M. de Cambrai prétend mal à propos être formel) ; ils ne le veulent plus comme motif, qu'il dit nettement être distingué de l'objet formel. « L'objet, dit-il, et le motif sont diffé- » rens. »

Les propositions contradictoires du livre ayant donc un sens si différent, il ne peut raisonnablement exiger qu'on explique l'une par l'autre. L'affirmatif ne peut servir de correctif à la négative : celle-ci, *On veut Dieu comme notre récompense*, ne peut être un correctif de la proposition qui le nie : parce que, quand on veut la récompense, ce n'est que comme l'objet qu'on la veut ; et que, quand on ne la veut plus, c'est comme motif qu'on ne la veut plus : au lieu que c'est toujours comme motif qu'on la doit vouloir. Puisque le concile de Trente dit indéfiniment pour tous les justes : *Proponenda est vita æterna tanquam merces*[1] ; et qu'il marque en termes bien précis, qu'ils sont excités à s'avancer dans la carrière de la justice chrétienne par le motif de cette récompense : ce qu'il prouve par l'exemple de Moïse et de David[2].

Mais, dira M. de Cambrai, j'ai dit de l'objet formel tout ce que l'École attribue au motif. Il n'a point dit de l'objet formel tout ce que l'Ecole attribue au motif, puisqu'il assure que cet objet formel n'est plus motif aux parfaits : que le motif intéressé de l'espérance n'exerce plus leur espérance ; que ce motif, qui est une même chose avec l'objet formel, en est très-réellement séparé dans l'état des parfaits. C'est ce que l'Ecole n'a jamais connu. L'objet formel, qui n'est plus motif, comme il le prétend, n'est plus l'objet formel : ce n'est proprement que l'objet matériel regardé d'un certain côté : il ne spécifie plus les vertus : et en bonne théologie, quand on ne désire sa béatitude que par l'unique motif de la gloire et du bon plaisir de Dieu, avec une exclusion formelle du motif de l'espérance, ce désir est bien un acte de charité, mais ce ne peut jamais être un acte d'espérance.

Ainsi, quelque effort que fasse M. de Cambrai pour prouver qu'il conserve l'espérance dans l'état habituel du pur amour, à la faveur de ce qu'il appelle son objet formel ; il est vrai de dire qu'il retranche absolument cette vertu de cet état, puisqu'il lui ôte le motif propre, sans lequel elle ne peut jamais subsister.

J'avoue qu'il a fait un *article* exprès, qui est le quatrième *vrai* de son livre[1], où il fait de grands efforts pour prouver que dans l'état du pur amour, l'espérance, loin de se perdre, se perfectionne, et conserve sa distinction d'avec la charité par son objet formel.

Mais ce sont ces efforts-là même qui me fournissent une démonstration, que ce qu'il appelle l'intérêt propre, et le motif intéressé de l'espérance, qu'il veut exclure de l'état des parfaits, est le vrai motif de l'espérance chrétienne.

VIII. Voici mon raisonnement : Si M. de Cambrai a cru que tout le monde l'entendroit aisément (comme il l'assure), et que l'on comprendroit d'abord que ce qu'il a retranché de l'état des parfaits en leur ôtant tout motif intéressé d'espérance, n'est qu'une simple affection naturelle ; pourquoi se donne-t-il tant de peine à prouver dans son *article IV vrai*, qu'il a conservé l'espérance dans l'état habituel du pur amour, quoiqu'il en ait exclu le motif intéressé ? Si ce motif intéressé n'est qu'une affection naturelle, pourquoi tant de raisons et tant de tours, pourquoi tant de termes barbares, de spécifications, etc., pour justifier que l'on conserve l'objet formel de l'espérance, quoiqu'on en retranche le motif intéressé ? Ni lui, ni personne ne pouvoit craindre raisonnablement, que la perte d'une affection toute naturelle entraînât celle de l'espérance chrétienne, ni de son objet formel.

Il ne pouvoit ignorer que les affections surnaturelles que la grâce inspire, et celles qui partent du fond de la nature, sont absolument indépendantes les unes des autres. Que s'il a cru que quelqu'un pût s'y tromper, il n'avoit, pour ôter toute occasion d'erreur, qu'à mettre une bonne fois une définition si importante dans son système à la place du défini, qui, faute d'être bien entendu, pouvoit faire naître tant de difficultés. En un mot, il n'avoit qu'à donner le nom d'affection toute naturelle à ce motif intéressé de l'espérance, et à cet intérêt propre, qu'il exclut de l'état du pur amour.

Que s'il a cru au contraire que personne ne pouvoit s'y tromper, et qu'on l'entendoit d'abord sans équivoque, comment a-t-il pu proposer sérieusement ce qui se trouve dans *l'article IV vrai*, sur la séparation du motif et de l'objet, pour prouver que l'affection surnaturelle de l'espérance demeuroit dans les parfaits, puisqu'il n'étoit point question de l'exclusion de l'espérance ou de son motif dans l'état du pur

[1] *Concil. Trid.* sess. VI, cap. XVI. — [2] *Ibid.* cap. XI.

[1] *Max. des Saints*, p. 39.

amour, mais seulement d'en exclure une affection naturelle?

A cela M. de Cambrai ne peut rien répondre qui satisfasse. On ne peut craindre raisonnablement que la perte d'une affection purement naturelle donne atteinte à l'espérance surnaturelle. Et certainement, ou il n'auroit point formé l'unique difficulté qu'il se propose dans le même *article*, page 44, ou il y auroit dû répondre tout autrement. Car voici ce qu'il dit : « L'unique difficulté qui reste, est d'expliquer » comment une ame pleinement désintéressée » peut vouloir Dieu en tant qu'il est son bien. » N'est-ce pas, dira-t-on, déchoir de la perfec- » tion de son désintéressement, reculer dans la » voie de Dieu, et revenir à un motif d'intérêt » propre, malgré cette tradition des saints de » tous les siècles, qui exclut du troisième état » des justes tout motif intéressé ? » Voilà l'objection; et voici comme il répond : « Il est » aisé de répondre, dit-il, que le plus pur » amour ne nous empêche jamais de vouloir, » et nous fait même vouloir positivement tout » ce que Dieu veut que nous voulions. Dieu » veut que je veuille Dieu, en tant qu'il est » mon bien, mon bonheur, et ma récompense; » je le veux formellement sous cette précision, » *mais je ne le veux point par ce motif précis* » *qu'il est mon bien, etc.* » C'est sa réponse; il faut convenir qu'elle est juste dans la doctrine du livre. mais qui ne voit en même temps, que rien ne découvre davantage l'illusion du sens prétendu qu'il donne présentement aux termes d'intérêt et de désintéressement? Car il ne s'agissoit par là que d'admettre ou d'exclure une affection purement naturelle, il pouvoit en un mot résoudre la difficulté, en disant que l'ame parfaite ne déchoit point de la perfection de son désintéressement, en voulant Dieu comme son bien et sa récompense : parce qu'en cet état son espérance est toute surnaturelle sans aucun mélange d'affection naturelle. J'avoue que je ne conçois pas comment, dans l'hypothèse de cette affection naturelle, il auroit pu sans éblouissement répondre toute autre chose que ce qui levoit toute difficulté, en faisant connoître en deux mots le sens particulier qu'il attachoit aux termes d'intérêt et de désintéressement; mais au contraire, sans dire un seul mot de son amour naturel, il répond comme un homme qui a formé le système que nous lui avons attribué dans notre *Déclaration*, que la bonté de Dieu relative à nous n'est plus le motif des ames parfaites. « Je ne veux point Dieu, dit-il, par » ce motif précis qu'il est mon bien. »

Ainsi il faut conclure, qu'il a cru avoir exclu le motif de l'espérance chrétienne dans l'état de la perfection, et que prévoyant la difficulté que lui feroient ensuite les théologiens (qu'il avoit ruiné l'espérance en sacrifiant son motif), il a voulu montrer qu'il la conservoit par son prétendu objet formel.

IX. « Il est constant, par le livre des *Maxi-* » *mes* [1], que Dieu en tant que parfait en lui- » même, et sans rapport à moi, et Dieu en » tant qu'il est mon bien que je veux tâcher » d'acquérir, sont des objets formels très-diffé- » rens. » Il est encore constant par le même livre que « la bonté de Dieu prise absolument » en elle-même, sans aucune idée relative à » nous, est l'objet de la charité; » et que « la » bonté de Dieu en tant que bonne pour nous, » est l'objet de l'espérance. »

Examinons deux choses: quelle est celle de deux idées qui est intéressée selon le livre, et quelle est celle qui est désintéressée? On le voit en peu de lignes, à la page 44 et 45, où Dieu comme notre bien, notre bonheur et notre récompense, et pris formellement sous cette précision, est appelé intérêt. « Cet objet, dit le » livre, est mon intérêt....» Et au même article, Dieu pris simplement en lui-même et selon son bon plaisir, sans rapport à nous, est un motif désintéressé. Mais, dit le livre, « le motif » n'est point intéressé, puisqu'il ne regarde que » le bon plaisir de Dieu. » Ainsi il est manifeste que Dieu, selon qu'il est diversement regardé, ou en lui dans son bon plaisir, ou bien par relation à nous, comme notre récompense éternelle, est un motif intéressé ou désintéressé. L'intérêt n'est donc pas par rapport à l'affection naturelle. Voilà les deux idées perpétuellement opposées dans le livre des *Maximes :* elles sont encore dans la même évidence, page 46.

C'est dans ce sens que saint François de Sales, cité par l'auteur [2], en a parlé au livre II *de l'Amour de Dieu*, chapitre XVII : et cette citation jointe aux autres allégations réitérées du même saint dans le livre des *Maximes*, détermine le sens de l'auteur à celui de ce saint évêque. Voici les paroles du saint, comme elles sont rapportées dans la page 5 du livre des *Maximes :* « En l'espérance l'amour est impar- » fait » (c'est-à-dire intéressé selon M. de Cambrai et selon saint François de Sales), « parce qu'il ne tend pas à la bonté infinie en » tant qu'elle est telle en elle-même, ains en » tant qu'elle nous est telle. » Ce n'est donc

[1] *Max. des Saints*, p. 43. — [2] *Ibid.* p. 5 et 17.

point la relation à l'affection naturelle, dont il n'est parlé en aucun article du livre ; mais la relation à nous-mêmes, au sens de saint François de Sales, qui fait l'intérêt propre ou le motif intéressé : s'il y entre de la convoitise, elle est sainte, selon saint François de Sales, et par conséquent surnaturelle.

X. Le motif principal et dominant de l'espérance chrétienne ne peut être en aucun sens une simple affection naturelle. C'est là un principe dont on est bien assuré que M. de Cambrai ne disconviendra jamais, lui qui témoigne en tant d'endroits la crainte qu'il a qu'on ne confonde la grâce avec la nature. Or ce prélat donne partout l'intérêt propre pour le motif dominant de l'espérance chrétienne. « On peut aimer » Dieu, dit-il [1], d'un amour qu'on nomme » d'espérance : le motif de notre propre intérêt » est son propre motif principal et dominant. » L'amour, dit-il encore [2], dans lequel le mo- » tif de notre propre bonheur prévaut sur celui » de la gloire de Dieu est nommé l'amour d'es- » pérance. » Et plus clairement : « Cet amour » d'espérance est nommé tel, parce que le mo- » tif de l'intérêt propre y est encore domi- » nant [3]. » Il ne sauroit nier non plus qu'il ne parle en cet endroit de l'amour surnaturel de l'espérance chrétienne, après ce qu'il cite du saint évêque de Genève [4] : « C'est de cet amour » d'espérance dont saint François de Sales a » parlé ainsi : *J'aime Dieu pour le bien que j'en* » *attends;* et encore : *Le souverain amour n'est* » *qu'en la charité, mais en l'espérance l'amour* » *est imparfait ;* » étant indubitable que ce passage de saint François de Sales regarde uniquement l'amour surnaturel de l'espérance chrétienne. Que reste-t-il donc à conclure de là, sinon que, selon l'auteur, le motif de notre propre intérêt, qui est visiblement le même que le motif de notre propre bonheur, ne peut être pris dans son livre pour une simple affection naturelle, mais pour le motif surnaturel de notre béatitude, qui donne le nom et l'espèce à l'espérance chrétienne?

M. de Cambrai, qui a bien senti la force de cette difficulté décisive, dit dans sa *Réponse à notre Déclaration* [5], qu'il parle de l'état habituel de l'ame qui espère, et non de l'acte de l'espérance. Je demande à ce prélat quel est l'état habituel du pécheur qu'il a voulu définir, et dont il a donné le motif dominant? Est-ce l'état habituel de son péché, ou de son espérance ? S'il a parlé de l'état habituel du péché dans le pécheur qui espère, ce n'est point l'intérêt propre qui le domine ; puisque, selon le sens de sa dernière Explication [1], ce terme ne signifie qu'une affection naturelle et bien réglée de la béatitude éternelle, ou de la vertu qui y conduit ; et que les affections qui dominent les pécheurs sont des affections vicieuses et criminelles ; par exemple, la dissolution, l'avarice, l'impureté, etc.

S'il a voulu définir l'état habituel de l'espérance, l'intérêt propre, qu'il donne comme en étant le motif dominant, est donc le motif surnaturel de l'espérance. C'est pourquoi il l'appelle *le motif de notre propre bonheur* [2]. Quel est le théologien qui aurait jamais entendu par *le motif dominant de l'espérance*, et par le *motif de notre propre bonheur*, un principe intérieur d'affection naturelle pour la béatitude céleste ? En vérité ce serait écrire en chiffres que d'écrire de cette sorte.

Il est vrai que M. de Cambrai paroît ici avoir eu une triste idée du motif de l'espérance (aussi l'a-t-il exclu de l'état des parfaits) ; car il dit que « l'amour dans lequel le » motif de notre propre bonheur prévaut en- » core sur celui de la gloire de Dieu, est » nommé l'amour de l'espérance. » Une vertu surnaturelle ne préfère point son motif à la gloire de Dieu : ce prélat a eu honte d'une telle définition ; mais le tour qu'il y donne dans sa *Réponse à notre Déclaration*, ni la multitude de ses paroles ne le justifient pas. « Les prélats me reprennent, dit-il [3], pour » avoir dit que le motif de la gloire de Dieu » n'est pas encore dominant dans l'état du » pécheur qui espère. » Nous ne l'avons point repris, pour avoir dit que le motif de la gloire de Dieu n'est pas encore dominant dans l'état du pécheur qui espère : mais pour avoir dit que, dans l'amour d'espérance, le motif de son propre intérêt et de son propre bonheur prévaloit sur le motif de la gloire de Dieu. Est-il possible qu'il veuille donner de telles contorsions à nos paroles et aux siennes ?

XI. C'est encore ici une preuve sans réplique. L'auteur prétend, dans ce chapitre, que son amour mélangé de l'intérêt propre, qui est celui de son quatrième état, est celui-là même dont il est parlé dans le chapitre XI de la session VI du concile de Trente, qui renferme deux motifs le principal, que Dieu soit

[1] *Max. des Saints*, p. 4. — — [2] *Ibid.* p. 14. — [3] *Ibid.* p. 5. — [4] *Amour de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — [5] Art. IX, t. II, p. 331.

[1] *Instr. past.* n. 3, t. II, p. 288. *Rép. à la Déclar.* art. XII, p. 333. — [2] *Max. des Saints*, p. 14. — [3] Art. IX, t. II, p. 331.

glorifié ; et le second, la vue de notre récompense. « L'amour que les théologiens nomment » de préférence, est un amour de Dieu mélangé » de notre intérêt propre, et dans lequel notre » propre intérêt se trouve toujours subordonné à la fin principale, qui est la gloire de » Dieu [1]. »

Que M. de Cambrai ait pris le terme d'intérêt propre, dans ce *premier article*, qui est l'introduction à tous les autres, pour l'intérêt surnaturel de notre récompense éternelle, dans le sens du concile de Trente et de saint François de Sales ; son livre le va vérifier : car c'est ainsi qu'il conclut [2] : « Parler ainsi, c'est parler sans s'éloigner en rien de la doctrine du » saint concile de Trente, qui a déclaré contre » les protestants, que l'amour de préférence, » dans lequel le motif de la gloire de Dieu est » le motif principal, auquel celui de notre » propre intérêt est rapporté et subordonné, » n'est point un péché. Il condamne ceux qui » assurent *que les justes pèchent dans toutes* » *leurs œuvres, si outre le désir principal que* » *Dieu soit glorifié, ils envisagent aussi la ré-* » *compense éternelle, pour exciter leur paresse,* » *et pour s'encourager à courir dans la car-* » *rière*. C'est parler comme saint François de » Sales, et comme toute l'Ecole suivie par les » mystiques. »

Joignons présentement les paroles du concile de Trente à la définition de l'amour mélangé et de préférence, donnée par le livre, et mettons la preuve en cette forme de l'Ecole. Le motif moins principal, qui est l'intérêt propre rapporté et subordonné à la gloire de Dieu, est la même chose que la récompense éternelle que le saint concile de Trente subordonne au désir principal de la gloire de Dieu (dans le passage cité). Or est-il que ce second motif de la récompense éternelle, dans le sens du concile de Trente, est un motif surnaturel qui excite la paresse des justes, et les encourage à marcher dans la carrière ; tel qu'il étoit dans Moïse et David ; donc le motif de l'intérêt propre dans le livre de *l'Explication des Maximes* est un motif d'intérêt surnaturel, et non une affection naturelle, laquelle n'est plus, selon l'auteur, dans les parfaits comme Moïse et David.

C'est aussi dans ce sens que saint François de Sales, allégué par l'auteur au lieu ci-dessus, a appelé l'espérance un amour intéressé : « Cet » amour, dit ce saint, est un amour de convoitise et intéressé, mais d'une sainte et bien » ordonnée convoitise ; notre intérêt y tient » quelque lieu, mais Dieu y tient le rang » principal. » Cet intérêt, selon saint François de Sales, est surnaturel, puisqu'il ne vient point de notre affection naturelle, mais *d'une sainte et bien ordonnée convoitise*.

XII. Rien n'est plus décisif contre la nouvelle explication de *l'Instruction pastorale* de M. de Cambrai, que les endroits de son livre de *l'Explication des Maximes*, où il a pris le terme d'intérêt pour notre bien et notre récompense surnaturelle, en l'admettant dans les parfaits comme objet, mais non pas comme motif. Comme il n'a nulle part ailleurs dans son livre expliqué l'intérêt selon le nouveau sens de l'affection naturelle qu'il lui donne aujourd'hui, il faut nécessairement convenir que le sens du livre est celui que l'auteur lui aura une fois bien nettement donné. Ecoutons-le parler : « Dieu veut que je veuille Dieu » en tant qu'il est mon bien, mon bonheur et » ma récompense. Je le veux formellement » sous cette précision, mais je ne le veux pas » par ce motif précis qu'il est mon bien. L'ob- » jet et le motif sont différens : *l'objet est mon* » *intérêt ; mais le motif n'est point intéressé,* » *puisqu'il ne regarde que le bon plaisir de* » *Dieu*. Je veux cet objet formel, et dans cette » réduplication, comme parle l'Ecole ; mais » je le veux par pure conformité à la volonté » de Dieu, qui me le fait vouloir [1]. » Dieu, comme bien, bonheur et récompense, est appelé notre intérêt ; ce ne peut être par rapport à l'affection naturelle : car, selon l'auteur [2], il n'y en a plus dans ce troisième état des justes, dont il est parlé en cet endroit.

Ce passage est si décisif et si clair, que M. de Cambrai a avoué que dans l'endroit que je viens de citer, il a pris l'intérêt pour avantage et bien surnaturel. Il avoue encore avoir en le même sens à la page 46, où il dit ces paroles : « Je puis sans doute vouloir mon souverain » bien, en tant qu'il est ma récompense, et » non celle d'un autre, et le vouloir pour me » conformer à Dieu qui veut que je veuille : » *alors je veux ce qui est réellement le plus* » *grand de tous mes intérêts, sans qu'aucun* » *motif intéressé m'y détermine*. »

Voilà donc, dans l'état du parfait désintéressement, l'objet de notre béatitude qui est appelé notre intérêt, et le plus grand de tous

[1] *Max. des Saints*, p. 17. — [2] *Ibid.* p. 19.

[1] *Max. des Saints*, p. 44. — [2] *Instr. past.* n. 70, t. II, p. 323.

nos intérêts, c'est-à-dire, dans le sens du livre, notre intérêt surnaturel : et l'auteur a été forcé d'avouer qu'il l'a ainsi entendu en cet endroit-là. Si ce grand intérêt étoit le motif qui détermine les ames de cet état, il seroit vrai de dire que leur motif seroit intéressé (car l'intérêt fait l'intéressé dans le sujet où il se trouve); mais comme ce n'est pas ce grand intérêt qui détermine, l'auteur conclut par ces paroles : « Je veux le plus grand de tous mes » intérêts, sans qu'aucun motif intéressé m'y » détermine. » Comment l'y détermineroit-il, puisqu'il est seulement objet et non motif, selon l'auteur ? « L'objet, dit-il, et le motif » sont différens : l'objet est mon intérêt, le » motif n'est pas intéressé, puisqu'il ne regarde » que le bon plaisir de Dieu. » C'est donc le bon plaisir de Dieu qui est le motif, et non le plus grand de tous mes intérêts.

Que dit M. de Cambrai ? Il répond [1] qu'il a pris, dans les endroits que nous avons cités, le motif d'intérêt dans un sens, et le motif intéressé dans un autre. C'est ce qu'il m'avoit déjà répondu dans un manuscrit : « En un » sens, dit-il [2], l'objet formel ou motif est » mon intérêt, si on veut appeler intérêt mon » avantage ; mais en un autre sens, le motif » n'est pas intéressé ; c'est-à-dire qu'il n'est » pas fondé sur une cupidité naturelle et mer- » cenaire. »

Quoi ! intérêt et intéressé ont un double sens dans l'espace de deux lignes, aux endroits les plus importants de son livre, parlant d'un même acte, d'un même état, et du désintéressement des parfaits, sans en avertir le lecteur ! Cette équivoque seroit-elle tolérable, après les promesses solennelles de sa préface, d'éviter toute équivoque ? promesses réitérées si authentiquement dans la suite du livre [2] : « Parler ainsi, c'est ne laisser aucune équi- » voque dans une matière si délicate, où l'on » n'en doit jamais souffrir [3]. » Les termes les plus essentiels du système, et qui font par leur répétition continuelle presque toute la substance du petit livre des *Maximes*, seront donc une perpétuelle équivoque, dont un sens est clair et constant dans le livre : l'autre entièrement caché, que l'auteur n'a point expliqué, et qui est même inconnu à tout autre qu'à lui.

Quoi ! aujourd'hui, dans le désespoir de trouver une meilleure défense, et parce qu'on ne peut plus soutenir le sens naturel du livre, une sous-entente inconnue deviendra le chiffre et le dénouement du livre, malgré la première explication qu'on m'en a d'abord donnée, où l'on a avoué sans peine que l'intérêt propre étoit le motif spécifique de l'espérance ! Je laisse au saint Siége à juger d'un tel procédé, et si c'est là la justification du livre des *Maximes*.

Cette équivoque, tout étonnante qu'elle est, ne fait néanmoins aucune peine à l'auteur, apparemment afin d'en conclure toujours que son livre ne mérite que des explications, et non point une condamnation. Ecoutons-le parler, dans sa même réponse manuscrite que je viens de citer [1] : « Je ne veux point, comme » je l'ai déjà dit, faire une question de nom » sur le terme d'intérêt. Les uns peuvent ap- » peler intérêt tout ce qui est leur avantage ; » les autres peuvent n'appeler intérêt que leur » avantage recherché avec une affection natu- » relle et mercenaire. J'ai cru la dernière ma- » nière de parler plus décente, selon le génie » de notre langue ; et c'est pourquoi j'ai exclu » seulement en ce sens l'intérêt de la plupart » des actes des ames parfaites. » (Mais y a-t-il dans son livre un seul endroit où il ait déclaré qu'il n'appeloit intérêt que notre avantage recherché avec une affection naturelle ?) « Je n'ai » pas laissé néanmoins d'employer quelquefois » le terme d'intérêt dans l'autre sens, pages » 45 et 46 de mon livre. »

M. de Cambrai ne sauroit donner un pareil exemple d'équivoque. En deux lignes, *intérêt* signifie un genre d'intérêt évidemment connu et exprimé dans le livre, et *intéressé* en signifie un autre entièrement inconnu, et qui n'est nulle part expliqué dans cet ouvrage. Le livre est donc tout entier une équivoque : car intérêt et intéressé, c'est là tout le livre.

Il faut que la préoccupation soit grande pour alléguer de telles excuses : ce que ce prélat appelle une question de nom, est la question de tout, puisque, de son aveu, son système roule tout entier sur la signification du terme *d'intérêt*. Ce terme n'est point susceptible des deux divers sens que l'auteur lui veut donner : l'affection naturelle bien réglée pour notre bonheur essentiel, telle que l'auteur la donne dans son *Instruction*, n'a jamais été l'intérêt du salut et de la béatitude, dans l'usage de notre langue ; elle ne subsiste même que dans les idées de M. l'archevêque de Cam-

[1] *Rép. à la* 22[e] *Observ.*, t. II. p. 267. — [2] *Max. des Saints*, p. 57. — [3] *Ibid.* p. 13.

[1] *Rép. à la* 21[e] *Observ.*, t. II. p. 267.

brai ; c'est le sens imaginaire et caché de l'auteur, et non le sens du terme ; il ne s'en est expliqué en aucun endroit de son livre. Et nous verrons bientôt qu'il ne s'en souvenoit pas dans la première réponse manuscrite qu'il a donnée à mes premières difficultés.

C'est assez, pour le présent, qu'il soit forcé d'avouer qu'il a pris nettement le terme d'intérêt dans le livre pour *l'intérêt* surnaturel de l'espérance ; car de là je conclus que c'est le vrai sens du terme d'intérêt dans cet ouvrage, puisqu'il assure partout qu'il est sans équivoque, et qu'un lecteur ne peut plus se dispenser de l'entendre partout dans ce même sens. Ainsi quand il conclut . « Alors je veux » le plus grand de tous mes intérêts, sans » qu'aucun motif intéressé m'y détermine : » cela veut dire, sans que ce grand intérêt soit mon motif qui me détermine ; car c'est l'intérêt qui fait l'intéressé.

C'est aussi ce grand intérêt qui est sacrifié en l'état du pur amour, dans le fameux *article X vrai* du livre des *Maximes*, où est contenue la doctrine terrible du sacrifice absolu sur la béatitude éternelle ; car l'intérêt propre qui y est sacrifié est le même intérêt qui est renfermé dans le sacrifice conditionnel, page 87 : 2° il est pour l'éternité, page 90 ; 3° c'est l'intérêt suprême que l'ame se représente dans le cas impossible, lequel lui paroît possible et actuellement réel par le trouble où elle se trouve, page 90 : 4° c'est cet intérêt de l'âme et du salut qu'on craint de perdre par ses péchés et par la colère de Dieu, page 89 : 5° c'est cet intérêt qu'une ame peinée voit renfermé dans sa réprobation causée par ses infidélités passées, et par l'endurcissement présent qui lui paroissent mettre le comble à sa mesure, page 88 : 6° c'est ce qui seroit contenu au dogme de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur la croyance où nous devons être qu'il veut sauver chacun de nous en particulier, page 89 : enfin c'est ce qui est directement renfermé dans cette persuasion invincible et réfléchie d'une ame troublée qui croit être justement réprouvée de Dieu, page 87. Or cet intérêt propre est véritablement l'intérêt du salut éternel, c'est pour cela qu'il est appelé *l'intérêt propre pour l'éternité*, page 90 ; et, *l'intérêt éternel*, page 73 ; et que le sacrifice qui tombe directement sur cet intérêt est appelé dans le livre, *Sacrifice sur la béatitude éternelle*, page 87.

XIII. S'il restoit quelque obscurité touchant la signification naturelle du motif d'intérêt propre, dans le livre des *Maximes*, après tous les endroits cités, ce seul article l'éclairciroit avec la plus grande évidence. Voici les paroles de ce passage décisif [1], elles n'ont pas besoin de commentaire : « Il faut laisser les ames » dans l'exercice de l'amour, qui est encore » mélangé du motif de leur intérêt propre, » tout autant de temps que l'attrait de la grâce » les y laisse. Il faut même révérer ces motifs, » qui sont répandus dans tous les livres de l'E- » criture sainte, dans tous les monuments les » plus précieux de la tradition et dans toutes » les prières de l'Eglise. Il faut se servir de » ces motifs pour réprimer les passions, pour » affermir toutes les vertus, et pour détacher » les ames de tout ce qui est renfermé dans la » vie présente. »

Peut-on dire qu'une affection naturelle soit l'objet de toutes les prières de l'Eglise, et répandue dans tous les livres de l'Ecriture sainte, dans tous les monumens les plus précieux de la tradition ? Peut-on dire que des motifs purement naturels servent à réprimer les passions, à affermir toutes les vertus, et à détacher de tout ce qui est renfermé dans la vie présente ? Une telle doctrine seroit pélagienne, et feroit injure à la grâce du Sauveur. Il n'y a que les affections surnaturelles de la grâce et les vertus chrétiennes, qui puissent opérer en nous de telles merveilles.

Ici revient encore ce qui est à *l'article faux* [2] : « Il faut leur ôter les motifs de la crainte sur » les jugemens de Dieu et sur l'enfer, qui ne » conviennent qu'à des esclaves : il faut leur » ôter le désir de la céleste patrie, et retran- » cher tous les motifs intéressés de l'espé- » rance, » dont voici la censure et la qualification par l'auteur même [3] : « Parler ainsi.... » c'est tourner en mépris les fondemens de la » justice chrétienne, je veux dire la crainte » qui est le commencement de la sagesse, et » l'espérance par laquelle nous sommes sau- » vés. » Les motifs intéressés de l'espérance sont donc *les fondemens de la justice chrétienne, et de l'espérance par laquelle nous sommes sauvés*. Quoi de plus surnaturel ? ne sont-ce pas là les vrais caractères des motifs surnaturels de l'espérance chrétienne ?

L'auteur, pour éluder la force d'une telle démonstration, nous dira-t-il, comme il a fait en d'autres occasions, que dans cet endroit-là il a pris le motif d'intérêt propre pour le motif surnaturel de l'espérance ? C'est en effet ce

[1] *Max. des Saints*, p. 33. — [2] *Ibid.* p. 38. — [3] *Ibid.*

qu'il m'avoit écrit dans une de ses réponses, qu'il nous reproche d'avoir rejetées. « J'ai » voulu parler alors, dit-il, des motifs de » l'espérance.» Cette réponse étoit la plus conforme au livre ; mais elle en emportoit la condamnation : aussi l'a-t-il changée depuis: car ces motifs d'intérêt propre ne sont plus des objets, ni le vrai motif de l'espérance, mais des actes d'une affection naturelle.

Mais comment ces motifs d'intérêt propre, qui aujourd'hui signifient des actes naturels, sont-ils dans l'Ecriture ? Ils y sont, selon M. de Cambrai [1], parce que les objets de la foi qui les excitent se trouvent dans l'Ecriture. Autre réponse insoutenable, et qui montre que cette difficulté est invincible. Les objets sont dans l'Ecriture, mais l'affection n'y est pas, ni dans les monumens les plus précieux de la tradition. C'est vouloir ne se rendre sur rien, que de donner de telles réponses. L'on pourra donc dire aussi que les hérésies sont dans l'Ecriture, parce que les hérétiques s'en sont servis pour former leurs nouveautés.

L'absurdité de cette dernière réponse, et sa contrariété à l'autre manuscrite qu'il m'avoit d'abord donnée, est une conviction que le livre ne peut être expliqué en un bon sens. Voici les paroles de la première : « Il est vrai que j'ai dit » qu'il falloit révérer les motifs intéressés de l'a- » mour mélangé qui sont répandus dans les livres » de l'Écriture. *J'ai voulu parler des motifs de » l'espérance* précédée de cet amour naturel qui » fait l'intérêt de cette même espérance, la- » quelle dispose à la charité les justes moins » parfaits. J'ai appelé ces motifs intéressés, » parce qu'ils excitent dans les ames moins par- » faites les désirs de l'intérêt propre, comme » nous venons de dire. Qui voudroit retrancher » ces désirs gêneroit ces ames, et leur ôteroit » un appui sensible dont elles ont besoin pour » ne tomber pas dans le découragement. *Ces » motifs ou objets de l'espérance sont par eux- » mêmes très-parfaits*, et on ne les appelle in- » téressés qu'à cause de la disposition de la plu- » part des ames, qui s'y attachent par leur » propre intérêt ou cupidité mercenaire. *Pour » les ames parfaites, ces motifs les touchent plus » que jamais, et ils leur font faire des actes » d'espérance commandés par la charité, qui ne » sont point intéressés.* »

Dans cette première réponse manuscrite, les motifs d'intérêt propre sont des objets par eux-mêmes très-parfaits, et sont le vrai motif de l'espérance, puisqu'ils touchent les ames des parfaits, et leur font faire des actes d'espérance qui ne sont pas intéressés. Ainsi ils sont par eux-mêmes dans l'Ecriture et dans la tradition. Dans l'*Instruction pastorale*, motif ne signifie point un objet, et l'auteur « ne s'est jamais servi » du terme d'intérêt en y ajoutant celui de » propre, que pour signifier le seul amour de » nous-mêmes [1]. » La réponse à M. de Meaux, quoique très-embarrassée, dit aussi la même chose [2].

Ainsi il y a de tous côtés des écueils pour M. de Cambrai dans ces réponses si opposées. La première, qui donne les motifs d'intérêt propre pour les objets ou motifs de l'espérance, bien loin d'être la justification du livre, en emporte la condamnation ; la dernière, qui dit que ces motifs sont des actes naturels, n'a aucune vraisemblance, et elle ne convient point au livre. Enfin elles se détruisent ouvertement les unes les autres. Que dit-on et que pense-t-on d'un homme qui se coupe dans ses défenses, sinon qu'il se condamne lui-même et qu'il soutient une mauvaise cause ?

Voilà, encore une fois, ces réponses saines et naturelles que l'auteur nous reproche d'avoir rejetées, mais qu'il a lui-même abandonnées.

Ce qui doit achever de convaincre toutes les personnes raisonnables, et M. de Cambrai lui-même, s'il veut bien se défaire de toute prévention, que l'intérêt propre est dans le sens de son livre le motif surnaturel de l'espérance, c'est qu'il l'a avoué d'abord sans peine dans cette première réponse qu'il me fit peu de temps après la publication de son livre. J'en ai gardé une fidèle copie; et je suis assuré que ce prélat ne la désavouera pas. Ecoutons comme il y parle [3] : « Quand j'agis par le motif propre de l'espé- » rance, le *bonum mihi* s'appellera, si on le » veut, mon intérêt; pour moi, je n'ai garde » de disputer sur les termes : en ce sens mon » intérêt est le motif propre de l'espérance..... » Dieu, dit-il encore, peut laisser une ame » dans le besoin de s'occuper des motifs non- » seulement les plus intéressés de l'espérance » commune, mais encore de tous ceux de la » crainte servile. Voilà, continue-t-il, trois » divers cas (qu'il venoit de rapporter) dans » lesquels les actes d'espérance seront faits sans » être rapportés formellement à la fin propre » de la charité, et où l'espérance n'aura que » son motif spécifique, qui est le *bonum mihi*.

[1] *Première lettre à M. de Meaux contre les divers Ecrits*, t. II, p. 560.

[1] *Instr. past.* n. 3 et 72, t. II, p. 289 et 324. — [2] *Première Lettre*, déjà citée, t. II, p. 560. — [3] Voyez t. II, p. 256.

» Voilà ce que j'appelle des actes intéressés. » Ces actes ne sont donc intéressés, qu'à cause du motif spécifique de l'espérance, ou du *bonum mihi* qui les produit, et nullement à cause d'une affection naturelle.

« Voilà donc précisément, me dit-il[1], ce que » j'ai pensé, en faisant mon livre...... sur des » actes que j'ai nommés intéressés, et qui se » trouvent toujours joints avec l'état, mais qui » sont beaucoup moins fréquens que ceux de » l'état même.... Venons maintenant aux actes » de cet état (c'est-à-dire du pur amour), que » j'ai nommés désintéressés..... Je reconnois » dans cet état des actes de vraie espérance..... » Ils ont l'objet formel, qui est le *bonum mihi ;* » par là ils ont un motif, qu'on peut en un » sens nommer intéressé : car la raison précise » de vouloir la béatitude, c'est parce qu'elle est » *bonum mihi :* si on fait quelque bonne action » par le motif de l'espérance, la raison précise » qui meut la volonté est le *bonum mihi* ou l'in- » térêt propre. Je conviens de tout mon cœur » et sans peine de toutes ces choses. » Ainsi voilà l'objet formel et le motif propre de l'espérance des parfaits, qui est le *bonum mihi*, appelé sans peine par l'auteur *intérêt propre.* C'est de quoi il convient de tout son cœur.

Et plus bas encore[2] : « Les actes d'espérance » n'en sont pas moins de vraie espérance avec » leur motif spécifique, pour être commandés » par la charité..... Ils ont leur objet formel, » qui est le *bonum mihi ;* c'est un vrai motif, » et c'est en un sens un motif d'intérêt propre, » et même du plus grand de tous les intérêts. » Ici vous voyez le motif d'intérêt propre synonyme avec le plus grand de tous nos intérêts, et qui, étant appelé le motif spécifique de l'espérance, ne peut être par conséquent que surnaturel.

Il confirme tout cela un peu plus bas par ces paroles[3]. « Ces actes commandés, pour être » commandés n'en ont pas moins leur motif » spécifique, qui est en un sens notre intérêt » propre. Je ne me lasse point de le répéter ; et » en voici deux raisons. Premièrement, ces » actes cherchent la béatitude en tant qu'elle » est notre bien propre, et par la raison précise » que c'est notre bien propre. Secondement, » ils renferment un véritable amour de nous- » mêmes. »

Voilà donc, encore une fois, selon le sens du livre expliqué par l'auteur, le motif de l'espérance, même commandée, un motif d'intérêt propre. On ne se lasse point de le répéter, et on en donne deux raisons, qui excluent absolument toute idée d'affection naturelle au sens de l'*Instruction pastorale*, et prouvent que tout acte d'espérance, même commandé par la charité, et par conséquent, selon l'auteur, séparé d'affection naturelle, a un motif d'intérêt propre, parce qu'on veut la béatitude comme son bien propre : et que l'amour de soi-même y est toujours renfermé.

Et pour faire voir qu'il n'a pas appelé ces actes désintéressés, à cause de l'exclusion de l'amour naturel, auquel il ne pensoit nullement alors, et qu'il entendoit par intérêt propre le vrai motif de l'espérance, qui doit demeurer dans les parfaits selon la saine doctrine, il ajoute[1] : « Mais, en un autre sens, ces mêmes » actes sont désintéressés, et beaucoup plus » parfaits que les actes de l'espérance com- » mune ; car l'intérêt propre est alors voulu » par le commandement de la charité, qui en » rapporte le motif à un autre motif supérieur » et désintéressé ; je veux dire celui de la gloire » de Dieu. » L'intérêt propre se trouve donc ici, même dans les actes d'espérance commandés par la charité : il n'en est pas exclu, il n'est que rapporté par la charité à un motif supérieur.

« C'est, poursuit M. de Cambrai[2], pour dis- » tinguer par des termes courts et sensibles ces » actes commandés et non commandés, que » j'ai appelé les uns désintéressés et les autres » intéressés. » Qu'on s'en souvienne bien ; ce prélat ne prétend établir par cette distinction aucune différence essentielle entre les actes d'espérance, soit qu'ils soient commandés ou non commandés par la charité. Il veut seulement, par ces termes courts et sensibles, empêcher qu'on ne les confonde. Au reste, « ces noms » arbitraires, dit-il[3], n'importent en rien pour » le fond de la doctrine..... Ces termes ne me » sont rien, pourvu que le fond de la chose de- » meure dans son entier. J'ai parlé, ajoute-t-il, » le même langage sur le motif intéressé ou dé- » sintéressé : et on le doit toujours de bonne » foi réduire au même sens. »

On le veut bien aussi. Les actes intéressés seront de bonne foi les actes d'espérance non commandés ; les actes désintéressés seront les actes commandés. Le motif intéressé sera le motif de l'espérance non commandée ; le motif désintéressé sera le même motif de l'espérance,

[1] Ci-dessus, t. II, p. 258. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *Première Réponse à M. de Chartres*, t. II, p. 259. — *Ibid.* — [3] *Ibid.*

quand elle sera commandée. On lui passe ces définitions et le sens qu'il y attache ; mais que s'ensuit-il de là, sinon qu'il n'est guère possible de trouver d'exemple d'une variation plus formelle que celle de la première explication, quand on la compare à l'*Instruction pastorale?*

Selon la première explication, toute la différence qui se trouve entre les actes intéressés et les actes désintéressés de l'espérance, n'est pas que l'intérêt propre ou le *bonum mihi*, qui est le motif propre de l'espérance, soit voulu dans les uns et ne soit pas voulu dans les autres; on suppose au contraire qu'il est également voulu dans tous. La différence n'est, dit-on, qu'en ce que dans les uns, c'est-à-dire, dans les intéressés, il n'est pas voulu par le commandement de la charité ; et dans les autres, c'est-à-dire, dans les actes désintéressés, il est voulu par le commandement de la charité. On doit réduire, selon l'auteur, au même sens ce qu'il a dit du motif intéressé ou désintéressé.

Mais, dans l'*Instruction pastorale*, ce n'est plus cette unique différence qui distingue les actes intéressés et désintéressés, ou le motif intéressé ou désintéressé ; c'est uniquement l'affection naturelle qui fait cette différence, puisque l'intérêt propre n'y est pas voulu par le commandement de la charité, mais qu'au contraire il y est entièrement exclu de l'état du pur amour par le commandement de la charité. Qu'on remarque encore, que, dans cette première explication, non plus que dans le livre, l'intérêt propre n'est pris nulle part que pour le motif surnaturel de l'espérance. La cupidité soumise et l'affection naturelle ne sont venues qu'ensuite des objections que je fis contre cette première réponse. La même variation paroît enfin dans ses réponses sur le terme de motif, qui n'est pas moins essentiel à son système. Ici il est pris au sens ordinaire des théologiens, pour un objet qui meut en effet, et excite la volonté par son amabilité propre : il est pris pour fin, et par conséquent pour quelque chose d'extérieur et d'objectif. Voici les propres paroles de M. de Cambrai dans cette première explication manuscrite, que j'ai entre les mains. « J'ai parlé, dit-il [1], le même langage sur le » motif intéressé ou désintéressé, et on le doit » toujours réduire de bonne foi au même sens. » Si j'ai distingué en plusieurs endroits les » termes d'objet formel et de motif, ce n'étoit » pas pour contredire le langage des théologiens » de l'Ecole, que je révère ; mais j'ai cru que » je devois, en faveur du commun des lecteurs, » qui ne sont pas nourris dans les termes de » l'Ecole, m'accorder à l'usage familier de notre » langue. Pour le terme de motif, il veut » d'ordinaire dire dans toutes les affaires du » monde la fin dernière, ou au moins la principale, » qui fait agir : c'est pourquoi je l'ai » joint à celui de motif..... Voilà le système » que je crois avoir donné dans mon livre. »

C'est là en effet le vrai sens de motif dans le livre des *Maximes*, *fin ou motif*, dit le livre [1]. Et que dit-il sur cela dans son *Instruction pastorale ?* « Je n'ai entendu par le motif intéressé, » que le principe de l'intérêt propre. Je n'ai pas » pris le terme de motif pour l'objet qui attire » la volonté, mais pour le principe intérieur » qui la détermine. »

C'est ici certainement une nouvelle explication bien contraire à la première. Mais à laquelle des deux faut-il s'en tenir? Dans toutes les règles, c'est à la première. Quand M. de Cambrai me la donna, il venoit de composer son livre, dont par conséquent le sens véritable lui devait être alors plus présent ; mais de plus c'est que les expressions fortes dont il se sert, ne permettent pas de douter que ce ne fussent alors ses véritables sentimens. « Les voici, mon » cher prélat, *me dit-il dans cette première* » *explication* [2], tels qu'ils sont dans mon cœur. » Voilà les sentimens que j'y porte avec une » vraie soumission à l'Eglise. Voilà le système » que je crois avoir donné dans mon livre ; » Dieu m'est témoin que je n'ai pas voulu » passer ces bornes. Une preuve claire, dit-il, » que c'est la doctrine qu'un lecteur équitable » doit trouver dans mon livre, c'est que j'offre » de vous l'y faire trouver sans en rien changer » pour le fond, dès que j'aurai levé quelques » équivoques faciles à lever, et que j'aurai répété, » pour plus grande précaution, en certains » endroits, les correctifs qui sont déjà » formellement en d'autres endroits. »

Mais ce qui fait voir clairement que l'auteur n'a pu sauver son système par cette première explication, c'est qu'il ne l'a pas suivie dans son *Instruction pastorale*. Elle nous fournit néanmoins un aveu certain, qu'il a entendu par le terme d'intérêt propre, l'intérêt surnaturel de l'espérance ; et par celui de motif, l'objet ou la fin qui fait agir, et non un principe intérieur d'affection naturelle : car qui

[1] *Première Réponse à M. de Chartres*, t. II, p. 259.

[1] *Max. des Saints*, p. 41 et 184. — [2] *Prem. Rép. à M. de Chartres*, t. II, p. 259 et 260.

pourroit refuser de croire un évêque, et un évêque de la réputation de M. de Cambrai, qui confirme un écrit par de telles protestations? Comment a-t-il si fort oublié ce premier sens pour y en substituer aujourd'hui un tout différent? Alors le motif de l'espérance chrétienne étoit un motif d'intérêt propre, qui demeuroit dans l'état habituel du pur amour. Aujourd'hui cet intérêt propre n'est plus qu'une affection naturelle [1], qu'on exclut absolument de cet état.

C'est là le malheur de l'embarquement. Je ne sais que penser d'un tel procédé, sinon que l'auteur ne se souvient plus de ses premières idées, et qu'il s'embarrasse lui-même par l'impossibilité de justifier son système. Il auroit l'esprit des anges et parleroit le langage des anges, qu'il ne pourroit dire que des absurdités en voulant défendre une telle absurdité, et la voulant trouver dans les monumens de la religion.

XV. Ce que nous avons représenté jusqu'ici, de la variation et contradiction qui règne dans les réponses de M. de Cambrai, a pu convaincre toutes les personnes intelligentes et désintéressées, que le livre de ce prélat n'est dans le fond susceptible d'aucune explication qui satisfasse. Mais comme c'est ici une matière abstraite, et que la sécheresse du sujet en peut détourner plusieurs de l'attention qu'il faut donner à une longue suite de preuves, pour en porter un jugement assuré, j'ai cru que pour leur épargner cette peine, je n'avois qu'à mettre en abrégé ce que je viens de rapporter de sa première réponse manuscrite, en l'opposant à ses dernières explications.

Il convient dans la *première Réponse* [2], que le motif spécifique de l'espérance est un motif intéressé; que l'objet formel et le motif sont la même chose, et que c'est le *bonum mihi*, c'est-à-dire le bien relatif à nous, qui fait l'intérêt et l'intéressé. Dans la seconde Réponse [3], il dit tout le contraire.

Dans la *première Réponse*, il ne dit pas un mot de l'affection naturelle; c'étoit pourtant le véritable endroit de la placer, si l'auteur l'eût eue en vue, puisqu'il y donne, dit-il, *son système avec toutes ses restrictions*, et qu'il se propose en particulier d'expliquer la différence qu'il mettoit entre les actes intéressés et les actes désintéressés de l'espérance. Alors ce qui faisoit ces actes intéressés ou désintéressés, c'étoit d'être non commandés ou commandés par la charité; et par ses dernières réponses [4], c'est l'affection naturelle qui en décide et qui les distingue. C'est elle qui les rend intéressés, et c'est par son exclusion qu'ils sont désintéressés.

Dans sa *première Réponse* [1], il veut prouver que l'intérêt propre demeure dans les parfaits. Dans l'*Instruction pastorale* [2], il tâche de prouver partout, que c'est le seul motif de l'intérêt propre qu'il a retranché de cet état.

Dans la *première Réponse* [3], les actes qui n'ont que le motif spécifique de l'espérance sont appelés intéressés: dans la seconde, ils sont désintéressés.

Dans la *première Réponse* [4], les actes intéressés de l'espérance, et les actes désintéressés ne diffèrent que dans les termes; dans l'*Instruction pastorale* [5], c'est dans le fond qu'ils diffèrent.

Dans la première [6], l'objet formel de l'espérance est appelé mon souverain bien, en tant que mien, *bonum mihi conveniens*, et l'on convient que c'est mon intérêt; dans la seconde [7], on dit tout le contraire.

Dans la première [8], on reconnaît que les actes de vraie espérance dans l'état du pur amour ont toutes les mêmes choses que les actes de l'état intéressé; mais qu'ils ont encore par-dessus d'être pour l'ordinaire rapportés à la gloire de Dieu; et dans la seconde [9], les actes d'espérance dans l'état du pur amour n'ont plus leur motif intéressé, c'est-à-dire, comme on l'explique, l'affection naturelle.

Dans la *première Réponse* [10], l'unique différence des parfaits et des moins parfaits, c'est que les premiers exercent plus souvent l'espérance simple et avec son seul motif spécifique; on ne fait là aucune mention de l'affection naturelle. Dans l'*Instruction pastorale* [11], l'unique différence vient de l'affection naturelle: c'est elle seule qui fait l'intéressé, le mercenaire, la propriété, et l'intérêt propre.

Par la *première Explication* [12], dans l'état des parfaits, l'intérêt propre est voulu par le commandement de la charité. Les actes d'espérance, qu'on y exerce, n'en ont pas moins leur motif spécifique, qui est en un sens l'intérêt propre. C'est ce qu'on ne se lasse point de répéter, et on le prouve par deux raisons concluantes: dans l'*Instruction pastorale* [13] ce n'est plus cela. L'in-

[1] *Instr. past.* n. 71, t. II, p. 324. — [2] *Prem. Rép. à M. de Chart.* t. II, p. 256 et 259. — [3] *Instr. past.* n. 5 et 41, t. II, p. 290 et 308 — [4] *Ibid.* n. 4, p. 290. « Quand on » est excité par l'amour naturel de soi-même, on agit par » le motif de l'intérêt propre: quand on n'est excité que » par un amour surnaturel, on agit par un amour désinté- » ressé. » — [1] Tome. II, p. 280 et 282. — [2] *Inst. past.* n. 30, p. 304. — [3] Tome II, p. 280. — [4] *Ibid.* p. 282 — [5] *Instruct. past.* n. 23, p. 301. — [6] Tome II, p. 280. — [7] *Instruct. past.* n. 23, p. 301. — [8] Tome II, p. 357. — [9] *Inst. past.* n. 70, p. 322. — [10] Tome II, p. 257. — [11] *Inst. past.* n. 47, p. 313. — [12] Tome II, p. 259. — [13] *Inst. past.* n. 70, p. 322, etc.

térêt propre y est exclu de l'état des parfaits : cet intérêt n'est plus en aucun sens le motif spécifique de l'espérance ; ce n'est qu'une affection purement naturelle, indigne, toute innocente qu'on la reconnoît, de compatir avec la perfection de l'amour.

Dans la *première Explication* [1], on assure, et on le prouve par le livre même, que le terme de *motif* n'y signifie que la fin dernière ou principale qui fait agir, c'est-à-dire, quelque chose d'objectif et d'extérieur, qui attire la volonté. On révère, dit-on, le langage de l'Ecole, qui prend indifféremment le motif pour l'objet formel. On s'excuse de les avoir distingués dans le livre. Dans l'*Instruction pastorale* [2], au contraire, on assure qu'on n'a pas pris le terme de motif pour signifier l'objet extérieur qui attire la volonté, mais seulement pour le principe intérieur d'affection naturelle qui la détermine.

Enfin, et c'est ce qui paroît de plus étonnant, après avoir donné cette première explication en la présence de Dieu, avec des protestations bien sérieuses qu'on n'a point eu d'autres sentimens dans le cœur en faisant le livre [3], et que cette explication en contient le système avec toutes ses restrictions, on ne laisse pas de se départir visiblement de cette explication dans l'*Instruction pastorale*, pour y en substituer une autre, qui n'a aucun fondement, et qui n'en peut avoir, ni dans le dessein, ni dans les termes du livre, bien moins encore dans l'antiquité, comme nous l'allons voir à la fin de cette lettre.

Aussitôt que j'eus reçu de M. l'archevêque de Cambrai cette première Explication de son livre sur les difficultés que je lui avois proposées touchant l'exclusion du motif de l'espérance de l'état des parfaits, je lui écrivis que j'étois ravi qu'il reconnût que l'exclusion du motif de l'espérance est absolument insoutenable en aucun état de justes sur la terre ; mais en même temps je lui fis voir clairement que cet aveu emportait la condamnation de son livre, parce qu'il y avoit donné partout sans équivoque cette exclusion, comme le comble de la perfection, comme la tradition unanime de tous les siècles, comme le terme de toutes les voies intérieures, et qu'enfin il en avoit fait l'ame et la substance de son ouvrage.

Je lui envoyai les principaux passages que j'en avois recueillis, qui le démontroient. Je lui marquai en particulier, combien la doctrine du sacrifice absolu de ce sublime motif de l'espérance dans ces dernières épreuves, qu'il appelle l'entière purification de l'amour, étoit pernicieuse, par le rapport qu'elle a avec le quiétisme de nos jours ; qu'en vain en rejetoit-il expressément et avec horreur les plus mauvaises conséquences ; que le correctif ne venoit qu'après coup, et que le principe d'où elles suivent étant une fois avoué et établi par un auteur de son poids, il se rendoit, par cet aveu, garant, et du naufrage des vertus dans les ames, et de toutes les suites les plus affreuses de cette monstrueuse doctrine. Je l'exhortois donc de vouloir abandonner son livre.

« Je suis sûr, lui disois-je, et j'en répon-
» drois, que votre intention n'a pas été de faire
» un partage dans la doctrine de l'Eglise; il est
» cependant certain que votre livre y en fait.
» Ne l'excusez donc pas ; car il est insoutena-
» ble. Il dit en termes formels, et cent fois,
» le contraire de ce que je viens de copier de
» votre dernier écrit ; et c'est ce qui soulève le
» public ; c'est ce que j'y vois, et que mes con-
» frères et les plus éclairés docteurs y voient
» aussi. Dites que vous êtes fâché de l'avoir
» écrit : que vous convenez de vous y être mal
» expliqué : que vous voudriez qu'on n'y pût
» lire autre chose que ce que vous venez de
» m'écrire ; mais ne prétendez plus justifier un
» livre, qui depuis le commencement jusqu'à
» la fin exclut tout motif d'espérance du troi-
» sième état des justes, sans parler des autres
» erreurs qu'on y voit; et n'offrez point d'y
» faire voir ce dernier système sans rien chan-
» ger pour le fond : car l'on croiroit que vous
» voulez encore le défendre, ce livre, qui fait
» tant de bruit, qui paroît si mauvais aux per-
» sonnes éclairées et bien intentionnées : et il
» est bien mieux que tout simplement et hum-
» blement vous l'expliquiez, corrigiez, suppri-
» miez dans les endroits qui méritent ce traite-
» ment. » A quoi j'ajoutois à la fin : « En vé-
» rité, mon très-cher prélat, il est plus clair
» que le jour que votre livre est entièrement
» opposé et à l'explication que vous venez de
» me donner, et à toute la doctrine de l'Eglise.
» Que ne ferois-je pas, et que ne donnerois-je
» pas de bon cœur, pour sauver d'un tel nau-
» frage le plus ancien et le meilleur de mes
» amis, dont la réputation est si chère à l'Eglise,
» et dont le nom fera par son livre la joie et le
» triomphe des Quiétistes, si vous ne le corri-
» gez nettement ? »

C'est à peu près ce que j'écrivis, devant le

[1] Tome. II, p. 259. — [2] *Instr. past.* n. 73, p. 326 et 327. — [3] Tome II, p. 260.

mois de mai 1697, à M. l'archevêque de Cambrai, après avoir reçu sa *première Explication* manuscrite, qu'on voit bien qui emporte plutôt la condamnation de son livre, qu'elle n'est propre à le soutenir; et c'est ce que je montrai à ce prélat dans un écrit que je lui envoyai dans ce temps-là. Il en sentit la force; car voici ce qu'il en écrivit le 2 mai 1697.

« J'ai lu avec un sensible plaisir ses objec- » tions (dit-il, parlant des miennes); elles sont » naturelles, fortes, poussées aussi loin qu'el- » les peuvent l'être, soigneusement ramassées » de tous les endroits de mon livre, qui peu- » vent les fortifier, démêlées avec précision, et » fortement écrites. Je doute fort qu'on puisse » mieux embrasser mon système pour le ren- » verser. Mais ces objections si fortes se tour- » nent en consolation pour moi : elles me mon- » trent clairement que le capital des objections » se réduit à une équivoque que je leverai, s'il » plaît à Dieu, d'une manière évidente pour tout » lecteur équitable. Doit-on vouloir qu'un évê- » que rétracte ni abandonne un livre, où il » peut montrer avec évidence qu'il n'a pu vou- » loir rien dire que de très-catholique, de l'a- » veu même de ceux qui trouvent les termes de » son livre excessifs et dangereux? De ma part, » je ne crois devoir consentir à rien qui res- » semble à une rétractation. Mes bons amis, » parmi lesquels je mettrai toujours *M. de* » *Chartres* au premier rang, doivent au moins » suspendre leur jugement, et attendre pour » voir si je leverai naturellement l'équivoque, » et si je puis montrer que mon livre, pris dans » toute l'étendue de ses correctifs, ne doit si- » gnifier que le système approuvé par M. de » Chartres. (Il parle de celui de sa première » Explication.) J'écrirai volontiers une lettre, » qui montrera clairement, et sans forcer les » termes, quel a été mon véritable sens.

» Si l'explication simple et naturelle du texte » de mon livre, selon mes véritables sentimens » contenus dans ma lettre à M. de Chartres, se » trouvoit impossible, *ce seroit alors que je* » *devrois dire que j'ai mal parlé; et je me con-* » *fie que Dieu m'en donneroit la force. Jusque-* » *là mes véritables et meilleurs amis, tels que* » *M. de Chartres, loin de me proposer d'aban-* » *donner mon livre, doivent m'en empêcher*, » et désirer que je l'explique nettement, s'il se » peut. J'écrirai donc avec joie la lettre, et au » plus tôt, non pour condamner le livre, mais » pour montrer qu'il doit nécessairement être » pris dans mon sens véritable, qui est hors » d'atteinte. La lettre ne doit, ce me semble, » regarder que le point de l'espérance, pour » donner une clef générale et facile des endroits » où l'équivoque a choqué les lecteurs scolasti- » ques. J'y dois également éviter deux choses. » L'une, de ne point passer au-delà du système » de ma lettre, que M. de Chartres approuve. » (Il parle de sa première Explication.) L'autre, » d'y faire cadrer juste, sans mauvaise subti- » lité, le texte de mon livre. C'est ce que je ferai » examiner par vingt célèbres théologiens sécu- » liers et réguliers. »

Je ne sais si M. de Cambrai tenta d'abord de se renfermer dans les bornes qu'il s'étoit prescrites; savoir, de ne point passer au-delà du système de sa première Explication, et d'y faire cadrer juste, sans mauvaise subtilité, le texte de son livre. Ce qui paroît évident, c'est qu'il faut bien qu'il ait jugé lui-même, après l'examen de ces célèbres théologiens, qu'à s'en tenir dans les termes de cette première Explication, il étoit impossible de ne pas voir dans son livre le vrai motif de l'espérance retranché de l'état des parfaits, jusqu'à être absolument sacrifié avec le consentement du directeur; puisqu'il eut recours à une nouvelle explication toute différente, prétendant que l'intérêt propre et le motif intéressé de son livre signifioit la cupidité soumise, qu'il disoit avoir tirée de saint Bernard.

Je lui envoyai quelque temps après quarante-cinq difficultés [1] sur cette cupidité soumise de saint Bernard, et les autres articles qui m'avoient paru répréhensibles dans cette même Réponse; et je justifiai évidemment que la cupidité soumise de saint Bernard n'étoit point retranchée par ce Père de l'état des parfaits en cette vie. Aussitôt après, parut son *Instruction pastorale*, où il donne l'amour naturel de nous-mêmes qui nous fait vouloir la béatitude, pour le motif intéressé ou d'intérêt propre de son livre des *Maximes*. Voilà quel a été son procédé.

Mais c'est cela même qui justifie le nôtre. Nous avions reconnu dans son livre des erreurs, qui, de son aveu même, étoient monstrueuses au sens que nous l'entendions. Il tâcha d'abord de s'expliquer. Nous lui fîmes voir que cette explication ne pouvant convenir à son système, il devoit absolument abandonner son livre. Il s'engagea de le faire, et de déclarer *qu'il avoit mal parlé*, supposé que par une seconde Réponse il ne pût faire cadrer le texte du livre à

[1] Ces *Difficultés*, avec les réponses que Fénelon y a faites, se trouvent ci-dessus, t. II, p. 260.

cette première Explication. Cette seconde Réponse est venue, mais qui ne contenoit rien moins que ce qu'on y avoit promis : aussi l'exécution en étoit-elle impossible. Il ne restoit donc à M. de Cambrai que d'abandonner son livre, comme il s'y étoit engagé; mais bien loin de là, tout occupé du dessein de le soutenir, sans se mettre en peine si les dernières défenses détruisoient les premières, il n'a songé qu'à en substituer toujours de nouvelles, toutes également ruineuses, parce qu'elles sont incompatibles avec le sens naturel de son livre, et contraires à la tradition de l'Eglise. Sur cela que pouvions-nous faire pour sauver la vérité, dont le dépôt nous est confié, que de témoigner nos sentimens sur ce mauvais livre, comme nous fîmes par notre *Déclaration?* Voilà notre procédé.

XVI. Pour moi en particulier, j'avoue de bonne foi que j'en serois demeuré là. Content d'avoir rendu ce témoignage à la vérité, j'aurois gardé le silence sur tout ce qui s'est passé entre M. de Cambrai et moi. J'aurois caché à jamais la contrariété de ses réponses, s'il ne m'avoit mis, par ses derniers écrits, dans la fâcheuse nécessité, ou de la rendre publique, ou manquer à ce que je dois à la religion.

Pourrois-je le dissimuler plus longtemps? Il publie partout que nous avons *changé le texte de son livre*, et que l'Explication qu'il m'a donnée étoit *la plus saine et la plus naturelle.* Si cela est, le livre contient une bonne doctrine dans son sens naturel; il n'y a que des corrupteurs qui aient pu dire le contraire. Il faut donc qu'on regarde dorénavant le livre des *Maximes*, tel que l'a donné son auteur avec tant de décision, *comme la tradition évidente et unanime de tous les siècles, qu'on ne peut combattre sans témérité;* il faudra le lire et le suivre par conséquent, comme le guide sûr de la véritable perfection.

Il sera donc vrai, si nous nous taisons, et nous l'avouerons par notre silence, que nous n'avons imputé des erreurs horribles au livre de M. de Cambrai, qu'en *changeant presque partout son texte. On peut juger* (dit ce prélat) *par ces faits incontestables, de ceux qu'on ne pourroit croire, si je les racontois sans en avoir des preuves littérales.* Notre silence sera une confession publique que ces faits en effet n'ont pu être contestés, et un aveu tacite que nous nous sentons coupables de ceux mêmes qu'il dit incroyables.

Mais comment pourrois-je me laver au tribunal de Dieu d'un tel ménagement, ou plutôt d'une si lâche dissimulation? Comment un évêque pourroit-il, sachant ce que je sais sur ces faits avancés comme incontestables par M. de Cambrai, abandonner le parti de la vérité dans la conjoncture où nous sommes? Ayant entre les mains (comme je l'ai dit) les preuves littérales du contraire, sera-t-il permis à la nouveauté de mettre tout en œuvre pour grossir son parti, et pour se soutenir? et sera-t-il défendu à la vérité obscurcie publiquement par de telles suppositions, d'employer ses défenses innocentes pour les détruire? Sera-t-elle abandonnée par ceux que la Providence a rendus comme les témoins et les dépositaires secrets de ses intérêts? Ces témoins n'oseront-ils publier la confusion et la contradiction de l'erreur? Je sens bien au fond de ma conscience, que ce silence seroit une lâcheté et une trahison?

Il est fâcheux que des évêques aient à combattre un évêque, qui auroit dû être avec eux le défenseur de la vérité. Mais le trouble et le scandale de cette dispute est tout entier sur celui qui a attaqué publiquement la vérité, et qui la combat encore aujourd'hui par tant de tours et de détours : car, selon saint Bernard [1], « l'auteur du scandale n'est pas celui qui reprend, mais celui qui a fait une chose digne » de répréhension. Il vaut mieux (dit ce saint, » après saint Grégoire et saint Augustin) que » le scandale éclate, que d'abandonner la vérité; et je ne sais pas, continue-t-il, quel » avantage il y auroit à dissimuler présentement ce qui est devenu si public, et à ne » prendre aucune précaution contre une chose » si méchante et si empestée, qui remplit aujourd'hui l'Eglise d'une si mauvaise odeur. »

Il n'y a que les évêques qui puissent, par

[1] Duæ, nostris temporibus, sortæ sunt in Ecclesia novæ et execrandæ præsumptiones; quarum una (ut pace tuâ commemorem) tua est illa pristinæ conversationis insolentia. Sed hæc, auctore Deo emendata est, ipsi ad gloriam, tibi ad coronam, ad gaudium nobis, omnibus ad exemplum. Potest etiam facere Deus, ut citius et super altera consolemur. Quam sanè odiosam admodum novitatem et vereor proferre in medium, et prætermittere gravor. Urget quippe linguam in verba dolor, sed timor ligat. Timeo duntaxat ne quem offendam, si palam fecero quod me movet; quoniam veritas nonnunquam odium parit. Verumtamen de hujusmodi odio, ipsam quæ parit illud, ita me odio consolantem : *Necesse est*, ait, *ut veniant scandala.* Nec me, ut æstimo, tangit omnino quod sequitur : *Væ autem homini illi per quem scandalum venit !* Cum enim carpuntur vitia, et indè scandalum oritur, ipse sibi scandali causa est, qui fecit quod argui debeat, non ille qui arguit. Denique nec cautior sum in verbo, nec circumspectior in sensu, illo qui ait : *Melius est ut scandalum oriatur quàm veritas relinquatur.* Quanquam nescio quid prosit, si quod mundus clamat, ego tacuero; omniumque passim naribus injecto fœtore solus dissimulo pestem, nec audeo nasum contra pessimum putorem propriâ munire manu. *Ep.* LXXVIII, *ad Sugerium*, n. 10, t. I, p. 81.

leur autorité et par leurs soins, empêcher le progrès de l'illusion. Je ne veux point rapporter ici les exemples de l'antiquité. On sait assez que les plus saints prélats se sont opposés ouvertement, avec toutes les armes de la vérité, à leurs confrères qui l'ont attaquée : je craindrois de faire par là des comparaisons trop odieuses. Je sais faire la différence que je dois de la personne de M. de Cambrai d'avec son livre ; j'aurois une sensible affliction d'avoir manqué au respect et au zèle que j'ai toujours eu et que j'aurai toute ma vie pour lui ; il a fallu un intérêt ausi grand que celui de la religion, pour me faire déclarer contre un ouvrage sorti de ses mains.

XVII. Après toutes ces réflexions si naturelles et si plausibles, que nous venons de faire sur le texte du livre ; après l'aveu si précis de l'auteur dans sa première Explication donnée en la présence de Dieu, et sous les plus graves protestations, je laisse à juger s'il y a la moindre vraisemblance, qu'il ait eu dans l'esprit le sens qu'il nous donne aujourd'hui.

Non sans doute, il ne vouloit pas exprimer l'amour naturel de nous-mêmes, quand il a parlé du motif intéressé de l'espérance, ni longtemps après avoir fait son ouvrage. Personne n'y a pensé non plus que lui en lisant le livre, où cependant, selon l'auteur, tout devoit être clair et intelligible. Il n'a commencé d'en parler que lorsque tout a été mis inutilement en usage, et qu'il a senti qu'il lui falloit un mot nouveau qui fît comme l'explication de l'énigme, et qui pût s'appliquer à tout. Il a cru l'avoir trouvé dans cet attachement naturel accompagné des modifications qu'il y a mises. En effet, depuis ce temps-là, ce n'est plus qu'un jeu des mêmes mots, et qu'une répétition éternelle qu'il promène par tous ses écrits.

Il est à plaindre de s'être ainsi laissé éblouir par une chimère, plus à plaindre d'en avoir voulu éblouir les autres ; mais ce n'est pas une chose pardonnable à un évêque, d'avoir osé donner le nom de tradition, ce nom aussi digne de respect que celui de l'Ecriture sainte, à une invention de l'esprit humain, dont on ne trouve pas la moindre trace dans les saints Pères, ni dans les saints docteurs qui nous ont précédés. Ainsi l'exclusion de cet attachement naturel, délibéré et bien réglé pour la béatitude, ne sert de rien pour justifier le faux amour pur du livre de M. de Cambrai ; elle ne convient en aucune sorte à son système ; et quand il seroit vrai que ce dénouement en seroit la véritable clef, cette clef est elle-même une nouveauté et une erreur évidemment contraire à la tradition, erreur qu'il est important de découvrir et de détruire.

En attendant qu'on le fasse plus amplement, si ce prélat vouloit encore défendre ou son livre ou son *Instruction pastorale*, je vais mettre ici ce qui suffira, ce me semble, pour vous aider, mes chers Frères, à ouvrir les yeux à tous ceux qui pourroient en avoir besoin.

SECONDE PARTIE.

XVIII. Le nouveau système de l'affection naturelle délibérée, que M. de Cambrai nous donne après coup dans son *Instruction pastorale* comme le vrai sens du livre des *Maximes*, est une autre nouveauté substituée à la première, et dans la pratique de la perfection, une illusion manifeste.

Pour démontrer que c'est une nouveauté inconnue à toute l'antiquité, je n'en veux point d'autre preuve que les passages mêmes de la tradition rapportés par ce prélat. Il n'y en a pas un seul qui prouve ce qu'il prétend, et ce qu'il ne tire que par des conséquences mal entendues.

Aussi est-il certain, par les principes de l'Ecriture, de la tradition et de la théologie, que la perfection du chrétien ne consiste point dans l'exclusion d'une affection bien réglée, même naturelle, pour l'objet le plus excellent et le plus aimable de la religion. Je ne fais que toucher sommairement ces grandes preuves.

Si M. de Cambrai entendoit par intérêt propre la cupidité vicieuse, ou l'amour déréglé de nous-mêmes, rien ne seroit plus conforme à l'Evangile que d'en proposer l'abnégation comme un moyen de perfection. Mais il nous donne cet intérêt propre comme un amour naturel bien réglé, délibéré de nous-mêmes, qui fait désirer le bonheur éternel ou les vertus qui y conduisent, et qui est soumis à Dieu par une résignation surnaturelle et méritoire [1] : qu'y a-t-il donc dans cette hypothèse qui le puisse faire regarder comme un obstacle à la perfection de cette vie ?

Est-ce que cet amour est incompatible avec la gloire de Dieu, qui est la fin de l'amour pur ? Non ; car, selon le livre des *Maximes* [2], « l'ame intéressée aime principalement la gloire » de Dieu, et elle n'y cherche son bonheur » propre (c'est-à-dire, au sens du livre, son » intérêt), que comme un moyen qu'elle rap-

[1] *Instr. past.* n. 3, t. II, p. 289. — [2] Page 9.

» porte et qu'elle subordonne à la fin der- » nière, qui est la gloire de son Créateur. » Peut-être cet amour naturel est-il une imperfection ? Non ; ce n'est point une imperfection véritable ; « c'est seulement une moin- » dre imperfection selon M. de Cambrai [1], » parce qu'elle demeure dans l'ordre naturel » et inférieur au surnaturel. »

Il est donc constant, selon l'idée de ce prélat, que l'intérêt propre, au sens de son nouveau système, est la plus heureuse affection de la nature et la mieux réglée, comme aussi la plus conforme à la loi naturelle, que Dieu a gravée dans le fond de nos cœurs par rapport à lui. Il ne faut pas oublier cette réflexion importante et décisive, que cet amour naturel est réglé par une *soumission surnaturelle et de la grâce* [2].

XIX. Et où en sommes-nous, s'il faut, pour être parfaits, n'avoir plus une ombre même d'imperfection ? Qui peut espérer d'atteindre à cet état, si les perfections de la nature y font un obstacle [3] ? Où est le saint qui n'ait pas même à combattre l'orgueil, l'amour-propre, la convoitise de la chair ? Les ames du pur amour, après avoir passé les épreuves, n'ont-elles plus rien d'imparfait ? n'ont-elles plus de convoitise à réprimer ? Cela suit des principes du livre ; car dès le temps des épreuves, elles n'avoient plus qu'un reste d'intérêt propre à détruire ; c'est-à-dire, au sens du livre et de la *première Explication* que l'auteur m'a donnée, *le motif intéressé de l'espérance et des autres vertus* [4] : et au sens de *l'Instruction pastorale* toutes les affections vertueuses de la nature. C'est là l'idée que M. de Cambrai nous donne de ce petit nombre d'ames éminentes, qui sont les seules dans l'Eglise appelées aux épreuves de la perfection. « Il y » a, dit-il [5], très-peu d'ames qui soient arri- » vées à cette perfection, où il n'y a plus à » purifier que les restes d'intérêt propre, mêlés » avec l'amour divin. »

Si c'est là l'état de ces ames sublimes au temps de l'épreuve, elles n'ont donc plus aucun mélange d'affections naturelles après l'épreuve de purification et de parfait désintéressement ; car la désappropriation où elles sont est un dépouillement de tout intérêt propre. Ainsi voilà des ames tout-à-fait passées dans l'ordre surnaturel de la grâce ; plus d'amour naturel délibéré pour la patrie, pour les parens, pour les amis ; plus d'amour naturel, même réglé par la tempérance, pour les alimens et pour les autres soutiens nécessaires à la vie. Quoi de plus sublime ? Il n'y a plus en ces ames qu'un amour surnaturel de pure charité ; et quoique saint Thomas nous assure que ces inclinations réglées de la nature peuvent et doivent être rapportées à la charité, les nouveaux docteurs croient qu'il seroit indigne de ces ames éminentes d'en demeurer à ce degré de faire tout pour Dieu. Ce rapport suppose un mélange d'affections naturelles et surnaturelles : et le livre enseigne que leur amour est *sans aucun mélange* [1].

Quoi ! ces ames ne pourront, sans altérer la pureté de leur état, se permettre le moindre mouvement naturel, quelque vertueux qu'il soit, en le rapportant même à la charité ? Non, cela est de l'amour mélangé et intéressé ; elles deviendroient mercenaires : « Il faut qu'elles » soient désintéressées dans l'exercice de toutes » les vertus [2]. » Elles croiroient altérer la simplicité de leur état, si elles se permettoient volontairement une affection naturelle pour la souveraine béatitude ; « elles ne la peuvent » souffrir. » Voilà la doctrine du livre, selon le sens de *l'Instruction pastorale* [3].

Mais si l'on mesure la perfection de cet état au sens du livre même, et de la première Explication, on verra que les ames éminentes appelées aux épreuves qu'on nomme *perte et désappropriation* [4], et qui par là vont faire le trajet périlleux au pur amour, n'ont plus à se purifier que des motifs intéressés de l'espérance et de toutes les autres vertus. C'est là la seule propriété qui lui reste ; et dans les épreuves où cette désappropriation se fait, « l'ame y perd, disent les mystiques, toutes » les vertus [5] : » mais l'on assure cependant que « cette perte n'est qu'apparente et pour » un temps borné [6]. » Si elles y perdent leur motif, comment peut-on dire que cette perte n'est qu'apparente ? Ce n'est pas assez dire selon le système du livre ; et selon celui de *l'Instruction pastorale*, c'est dire plus qu'il ne faut : car où sera même la plus légère apparence qu'on perde les vertus chrétiennes, quand on ne sacrifie qu'une affection naturelle ?

[1] *Instr. past.* n. 3, t. II, p. 289. — [2] *Ibid.* n. 72, p. 324. Le livre, p. 49, donne cette résignation comme méritoire ; ce qui suppose un rapport actuel par la charité ; car les habitudes ne sont pas méritoires. — [3] Le livre exclut absolument l'intérêt propre de l'état des parfaits, p. 15, 40, 41, 47, 50, 57, 90, 271, etc. Et l'*Inst. past.* n. 70, dit : « Pour » l'intérêt propre, ces ames.... ne le peuvent souffrir. Elles » croient que le mélange de cet intérêt propre altéreroit leur » simplicité. » — [4] *Max. des Saints*, p. 78. — [5] *Ibid.*

[1] *Max. des Saints*, p. 15, etc. — [2] *Ibid.* p. 137. — [3] N. 70, p. 289. — [4] *Ibid.* p. 139. — [5] *Ibid.* p. 136. — [6] *Ibid.* p. 137.

XX. Mais revenons au système de *l'Instruction pastorale*. La seule raison suffit pour nous convaincre qu'il ne faut pas combattre, ni encore moins étouffer la nature, quand elle sera assez heureuse pour suivre la loi que Dieu a gravée dans notre cœur. Tout ce qu'on peut souhaiter en cette vie, c'est que les inclinations naturelles soient toujours réglées par les sentimens de la religion, et que l'homme « ne » cherche son bonheur propre que comme un » moyen qu'il rapporte et subordonne à sa fin » dernière, qui est la gloire de son Créateur [1].» Qui est-ce qui pourra croire qu'une telle disposition soit contraire à la perfection du Chrétien? faudra-t-il cesser d'être homme pour être parfait?

Qu'on nous cite un concile, un Père, un théologien, qui ait dit que les ames parfaites n'ont plus les vertus morales, plus de sincérité naturelle, plus de bonne foi dans le commerce, plus d'amitié vertueuse et réglée pour leurs pères, leurs enfants et leurs amis, plus de cette probité dont la grâce fait un si bon usage, et dont les gens raisonnables font tant de cas. Qui a jamais dit que ces sentiments naturels sont incompatibles avec la parfaite charité? Comment pourroit-on dépouiller notre humanité de ces affections? Les Pères de l'Eglise n'ont-ils pas regardé l'apathie des philosophes païens comme une idée contraire à la morale de l'Evangile et à toutes les notions de notre religion, aussi bien que de la raison et de l'expérience? Jésus-Christ lui-même s'est affligé, il a pleuré, il a eu faim, il a eu soif, etc. Ne sont-ce pas là des affections naturelles, quoique parfaitement soumises à la raison et à la grâce? L'auteur et le consommateur de notre foi se contenta de la résignation au Jardin des Olives, en soumettant les désirs naturels qu'il auroit pu entièrement supprimer. S'il ne les a pas exclus de son état, pourquoi exclut-on aujourd'hui les désirs naturels les plus réglés de la béatitude et des vertus, comme l'unique obstacle à la perfection dans les ames éminentes?

XXI. Ecoutons un moment l'Ecriture, les Pères et la théologie : nous serons étonnés que des gens sensés et éclairés puissent se figurer que la perfection chrétienne consiste dans la destruction entière de tous les sentimens vertueux de la nature.

Ouvrons le livre de l'Evangile, et voyons si c'est là l'abnégation que Jésus-Christ a enseignée pour arriver à la perfection. Le livre de M. de Cambrai l'assure. Le désintéressement de l'amour, *ou* « l'abandon, dit-il [1], n'est que » l'abnégation ou renoncement de soi-même » que Jésus-Christ nous demande dans l'Ev - » gile, après que nous avons tout quitté au » dehors; et cette abnégation de nous-mêmes » n'est que pour l'intérêt propre. »

Puisque, selon son *Instruction*, l'intérêt propre signifie l'amour naturel et bien réglé de nous-mêmes ou de la béatitude, il est clair selon lui que l'abnégation évangélique consiste à se dépouiller de cet amour.

C'est donc là, selon ce prélat, le sens de ces paroles de notre Seigneur : *Celui qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi* [2]. Et encore de celles-ci : *Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfans, ses frères et ses sœurs, et sa vie, il ne peut être mon disciple* [3].

XXII. Mais les Pères de l'Eglise ont pensé bien différemment de M. de Cambrai. Ils enseignent unanimement que Jésus-Christ, par cette maxime, n'exclut point l'amour naturel de notre vie et de nos proches, mais seulement qu'il le règle et le subordonne à la charité.

Origène, expliquant les paroles de saint Matthieu que nous avons citées, dit que la parole de Dieu défend seulement d'aimer ses parens et ses proches plus que Jésus-Christ. Il ajoute : *Ama uxorem tuam, nullus quippe suam carnem odio habuit sed amat ut carnem. Ama et Deum; sed ama illum, non ut carnem et sanguinem, sed ut spiritum* [4].

Saint Jérôme dit la même chose : « Voici l'or- » dre qu'il faut nécessairement garder dans » toute affection : aimez votre père, votre mère » et vos enfans après Dieu [5]. »

« Dieu ne défend point d'aimer ses proches ; » mais de les préférer à lui, » dit saint Ambroise [6].

Saint Augustin assure [7] que ces paroles : *Celui qui aime son père*, etc. « n'excluent point » l'amour naturel, mais la règlent. Il n'a pas » dit simplement, continue ce Père, Celui qui » aime; mais, *Celui qui aime plus que moi* » *n'est pas digne de moi*. C'est aussi ce que l'E-

[1] *Max. des Saints*, p. 9.

[1] *Max. des Saints*, p. 72 et 73. — [2] *Matth.* x, 37. — [3] *Luc.* XIV, 26. — [4] *Homil. II in Cant.* — [5] Ama post Deum patrem, matrem et filios. Hic ordo in omni affectu necessarius est. *In Matth.* x, 9. — [6] Non diligere parentes, sed eos Deo præferre prohiberis. *In Luc*, *lir.* VII, *n.* 136, *t.* I, *p.* 1443. — [7] Amorem parentum, uxoris, filiorum, non abstulit, sed ordinavit : non dixit, *qui amat*, sed *qui amat super me*. Hoc est, quod Ecclesia loquitur in Canticis Canticorum, *Ordinavit in me charitatem*. Ama patrem, sed noli super Dominum. *Serm.* CCCLXIV, *n.* 2, *tom.* V, *pag.* 329,

» glise entend dans le Cantique. *Il a ordonné » en moi la charité;* aimez votre père, mais ne » l'aimez pas plus que Dieu. »

Saint Bernard, dans son *Traité de l'amour de Dieu* et dans sa *Lettre à un prieur de la Chartreuse*[1], assure que la charité en cette vie ne sera jamais sans l'amour naturel de nous-mêmes, mais bien réglé : *Nunquam erit charitas sine cupiditate, sed ordinata.* Il explique comment la charité règle la cupidité. 1° Quand elle nous dépouille de l'affection du mal. *Cupiditas tunc rectè a superveniente charitate ordinatur, cùm mala quidem penitus respuuntur.* 2° Quand elle nous fait préférer les plus grands biens aux moindres. *Bonis verò meliora præferuntur.* 3° Quand on ne veut les moindres biens qu'en les rapportant aux meilleurs. *Nec bona nisi propter meliora appetuntur.* Voilà cet amour rapporté par la charité à la gloire de Dieu qui est la fin dernière de tous les biens.

Il marque encore, dans le même chapitre, cette subordination juste et louable de nos affections naturelles à la charité, en disant qu'on aime le corps et les biens du corps pour l'ame, l'ame pour Dieu, et Dieu pour lui-même. Ce grand saint n'a rejeté de l'état de la pure charité, d'autre amour naturel que celui qui est déréglé.

Et ce qui est de plus considérable, c'est qu'il juge que ce degré de perfection où M. de Cambrai nous veut élever[2]; ce degré où l'homme n'auroit plus aucune affection naturelle, même réglée : où il s'aimeroit uniquement et purement pour Dieu, sans aucun rapport à soi, est un état impossible en cette vie. *Nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita gradus perfectè apprehenditur, ut se scilicet diligat homo tantùm propter Deum : asserant hoc qui experti sunt; mihi, fateor, impossibile videtur.* Si M. de Cambrai l'a éprouvé, il peut se vanter qu'il en sait plus que saint Bernard.

Ce Père est si éloigné de retrancher toute affection naturelle des parfaits Chrétiens en cette vie, qu'il assure même que les bienheureux auront encore une inclination naturelle pour leur corps, jusqu'au jour de la résurrection générale. Il est surprenant que M. de Cambrai, qui disoit d'abord avoir tiré de saint Bernard son nouveau système de l'amour naturel, et qui expliquoit alors l'intérêt propre dans le sens de cupidité soumise ou d'affection naturelle, veuille aujourd'hui combattre ce Père : qu'il soutienne possible et réel ce que saint Bernard a cru impossible : et que malgré l'autorité et l'expérience de ce saint contemplatif, il prétende exclure de l'état des parfaits les affections réglées de la nature, soumises à la grâce, et rectifiées par la charité. Écoutons-le encore :

« Donnez-moi un homme qui aime Dieu de » toute son ame, le prochain en tant qu'il a de » l'amour pour Dieu, et ses ennemis comme le » pouvant aimer quelque jour; *qui ait une af- » fection plus tendre et plus naturelle pour ceux » dont il a tiré sa naissance temporelle à cause » de la liaison du sang*, et une affection plus » abondante pour ceux qui l'ont instruit dans » la piété, à cause de l'excellence de la grâce » qu'il a reçue par leur moyen : qui se porte » vers toutes les autres choses par un amour de » Dieu réglé selon sa sagesse; qui méprise la » terre, aspire au ciel, *use du monde comme » n'en usant point*, et qui discerne par un goût » intérieur les choses dont il faut jouir, *de celles » dont il faut simplement user, en ne s'appli- » quant aux choses passagères que passagère- » ment, et autant qu'il est nécessaire pour en » tirer l'usage dont il a besoin*, mais en se por- » tant aux choses éternelles par un désir éter- » nel : donnez-moi, dis-je, un tel homme, et » je ne ferai point de difficulté de l'appeler » sage, *parce qu'il goûte les choses selon ce » qu'elles sont*, et qu'il peut dire avec vérité et » sûreté, *que Dieu a ordonné en lui la charité.* » Mais où est-il ce sage? et où trouve-t-on l'as- » semblage de ces dispositions que nous venons » de marquer? c'est ce que je ne saurois dire » qu'avec larmes, etc.[1] »

XXIII. Vous allez voir que les maximes de saint Paul ne s'accordent guère, non plus que l'Évangile, avec les maximes de M. de Cambrai : *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez autre chose, faites-le pour la gloire de Dieu*[2]. L'Apôtre parle visiblement pour les parfaits encore plus que pour les autres. Or il ne leur recommande pas de retrancher les actions innocentes ou leurs bonnes inclinations naturelles, mais de les régler et de les rapporter à Dieu. Les plus parfaits soutiennent leur vie par les alimens; leurs jours sont partagés des diverses fonctions de leurs emplois. Leur proposer d'y renoncer, ce sera si l'on veut la spéculation creuse d'un faux mystique : mais la maxime et la pratique des vrais Chrétiens, c'est de sanctifier ce qu'il y a de naturel par le désir surnaturel, et de faire un saint

[1] *Tract. de dilig. Deo*, cap. XIV, n. 38, p. 600. *Et Epist.* XI, *ad Prior. Carth.* n. 7, p. 31. — [2] *Instr. past.* n. 70 : ci-dessus, t. II, p. 322.

[1] *Serm.* L *in Cant.* n. 8, p. 1440. — [2] *I Cor.* X, 31.

usage de la vie que les alimens soutiennent. Comment à plus forte raison l'affection naturelle pour la béatitude, soumise à la grâce et rapportée à la gloire de Dieu, pourroit-elle être un obstacle au pur amour?

M. de Cambrai ne dira pas que dans son livre l'amour naturel pour la béatitude se rapporte tout au plus habituellement à la gloire de Dieu; et que c'est par là qu'il le regarde comme une imperfection à retrancher. Le contraire paroît page 9. Mais accordons-lui, s'il veut, qu'il n'y a point de rapport actuel à Dieu dans le quatrième amour; qu'il avoue donc qu'il n'est pas nécessaire de retrancher l'intérêt propre pour être parfait, mais seulement de le rapporter actuellement à Dieu. Qu'il dise, dans l'esprit de saint Paul : Désirez naturellement le bonheur pour lequel vous êtes créés; mais réglez et sanctifiez ce désir en le rapportant à la gloire de Dieu par le mouvement de la grâce. L'Apôtre ne dit pas, Ne faites plus; mais *Faites tout pour la gloire de Dieu.* Ce qu'il y a de dangereux dans le système nouveau, c'est que l'intérêt propre qu'on veut exclure de la perfection est supposé actuellement rapporté à la gloire de Dieu par un mouvement de grâce? L'ame intéressée ne veut son bonheur propre que dans ce rapport actuel [1]. L'Apôtre en demanderoit-il davantage aux plus grands saints?

Saint Augustin n'a pas eu d'autre idée de la perfection chrétienne en expliquant les paroles de saint Paul. Il parle ainsi sur le psaume CXLVI : « Vous faites bien en mangeant et buvant pour » soutenir votre corps, et pour réparer vos » forces, si vous sanctifiez votre nourriture par » la prière et l'action de grâce envers celui qui » vous a donné ces soulagemens; votre boire » et votre manger louent Dieu; *et cibus tuus et* » *potus tuus laudat Deum.* »

Ce saint ne raffine point tant sur la perfection chrétienne : il ne dit pas d'étouffer le désir naturel, non plus que l'usage des alimens, mais de régler l'un et l'autre par la tempérance, et de les sanctifier par l'action de grâces; il avoit d'autres idées sur la purification de nos affections naturelles, que celles qui paroissent dans les écrits de M. de Cambrai.

Ecoutez encore cet admirable Père : « Il faut » prescrire à l'homme la règle de l'amour, c'est-» à-dire, comment il doit s'aimer d'une ma-» nière qui lui soit utile; car c'est une folie de » douter qu'il ne doive s'aimer de cette sorte : » il lui faut encore apprendre comment il doit » aimer son corps, en lui donnant ses besoins » d'une manière sage et réglée [1]. » Et plus bas : « Celui-là vit justement et saintement, qui sait » estimer chaque chose selon sa valeur; et ce-» lui-là le fait, et a une charité bien réglée, » qui n'aime point ce qu'il ne faut point ai-» mer, qui aime au contraire ce qu'il faut ai-» mer, qui n'aime pas trop ce qu'il faut peu » aimer, et qui n'aime point également ce qu'il » faut plus ou moins aimer [2]. »

XXIV. Saint Thomas, l'Ange de l'École, de qui l'auteur, dans son *Instruction*, prétend avoir tiré son amour naturel, reconnoît à la vérité un amour de soi-même et pour ses proches, distingué de la charité; mais il ajoute deux choses [3] : « 1° qu'il n'est pas contraire à la charité : *a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur;* 2° que cet amour est référible à la charité : *quæ tamen referibilis sit ad charitatem.* L'affection naturelle n'est donc point incompatible avec la charité, dans le passage même où ce prélat prétend trouver son amour naturel. Il est d'ailleurs certain, par d'autres endroits décisifs de ce grand docteur, que l'amour naturel et réglé de nous-mêmes n'affoiblit point notre volonté, ni l'ardeur de la charité, lorsqu'il est conforme et soumis à l'amour de Dieu. Le désir naturel n'affoiblit l'opération de la grâce selon lui que quand il la combat.

Saint Thomas, expliquant ces paroles où saint Paul oppose le désir que nous avons d'être revêtus de la gloire, à l'amour que nous avons naturellement pour la vie [4], fait remarquer qu'alors le désir naturel de la vie combat le désir surnaturel de se réunir à Jésus-Christ. « Et si ces deux désirs n'étoient pas contraires, » l'un, dit-il, ne seroit pas retardé par l'autre, » *unum non retardaretur ab alio;* mais comme » ils sont incompatibles, il faut que l'un sur-» monte l'autre. » C'est donc l'opposition particulière de certaines affections naturelles aux désirs de la grâce, qui doit décider de leur imperfection et de leur exclusion de l'état des parfaits. Mais quand l'amour naturel est réglé; quand il s'accorde parfaitement avec l'amour surnaturel; qu'il a le même objet, la même fin; et qu'il est soumis au désir surnaturel, et rapporté par la grâce à la fin dernière, qui est Dieu; il est évident, et par l'autorité de saint Thomas, et par la lumière du bon sens, que

[1] *Max. des Saints*, p. 9, 14, 18, 19, 35, 49. *Inst. past.* n. 7, p. 324.

[1] *De Doctr. christ.* lib. I, cap. XXV, n. 26, t. III, p. 13. — [2] *Ibid.* n. 28. — [3] 2. 2. *Quæst.* XIX, *art.* XI, *in corpore.* — [4] S. TH. *lect.* I, *in cap.* 1. *II Corinth. versus finem.*

bien loin de s'affoiblir, ils se fortifient l'un l'autre : de même que la raison, quand elle est soumise à la foi, bien loin d'en diminuer le mérite, elle ne sert qu'à l'affermir dans nos esprits aussi bien qu'à le défendre contre ses ennemis.

Saint Thomas explique ce que je dis avec une clarté et une solidité merveilleuse dans sa *Somme*, en distinguant deux manières bien différentes dont la raison humaine peut agir sur la volonté de celui qui croit. « La première, » quand la raison prévient la foi; par exemple, » quand quelqu'un ne voudroit pas croire, ou » ne le voudroit que foiblement ou lentement, » si la raison humaine ne l'y portoit : et alors » le raisonnement peut diminuer le mérite de » la foi..... L'homme doit croire les vérités de » la foi, non par des raisons humaines, mais à » cause de l'autorité de Dieu. En second lieu, » il y a une autre manière selon laquelle le » raisonnement humain pourra se trouver dans » celui qui veut exercer sa foi, lorsque la foi » prévient la raison, et que la raison la suit : » car quand l'homme a une grande ardeur pour » la foi, il aime les vérités qu'elle embrasse, » et il cherche à s'attacher aux bonnes raisons, » qui peuvent la soutenir : alors la raison hu- » maine n'ôte point le mérite de la foi : au con- » traire, c'est un signe de sa grande perfection[1]. »

Le principe donc que M. de Cambrai suppose partout sans le prouver, que tout amour naturel, même bien réglé, affoiblit la grâce, et qu'il doit être exclu de la perfection, est directement contraire à saint Thomas. Il auroit dû démêler, après ce saint docteur, de quelle manière l'amour naturel agit sur la volonté. 1°. S'il la porte à quelque chose d'opposé aux sentimens de la grâce, qu'on la retranche alors, à la bonne heure : cela suit des principes de la saine théologie. 2°. Si au contraire cet amour naturel suit la foi, dans le cas proposé par saint Thomas, pourquoi ne pas reconnoître, selon le principe de ce saint docteur, qu'alors l'amour naturel, bien loin d'être incompatible avec la plus parfaite charité, est un signe de sa perfection, comme la raison naturelle l'est à l'égard de la foi, *et quantùm ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti :* De même, dit ce saint docteur, que l'amour naturel des vertus morales est un signe d'une plus parfaite volonté : *sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus, est signum promptioris voluntatis, ut suprà dictum est.*

[1] 2. 2. *Quæst.* II, *art.* X.

Saint Thomas suppose que les vertus, quand elles sont parfaites, se servent de ces affections bien réglées de la nature, et les excitent même dans les occasions. M. de Cambrai, au contraire, suppose toujours ces affections incompatibles avec la parfaite charité, quand elle commande et qu'elle prévient les autres mouvements vertueux du Chrétien. Si ce prélat a pris son amour naturel dans les écrits de saint Thomas, pourquoi, contre l'autorité de ce grand saint, l'a-t-il supposé incompatible avec la parfaite charité ? car dans le lieu même cité par M. de Cambrai, cet amour est référible à la charité. Et voici mon raisonnement : Ce qui peut être rapporté à la charité n'est point incompatible avec cette vertu : or, l'amour naturel des parens peut être rapporté à la charité, selon saint Thomas : donc, etc.

XXV. On est surpris de voir la liberté que ce prélat se donne dans l'usage des auteurs qu'il cite comme ses garans : il choisit ce qui convient à son dessein, et abandonne le reste de leur doctrine qui condamne son système. Nous venons de le voir dans le passage de saint Thomas, qui est le seul, avec Estius, qu'il donne pour défenseur de son amour naturel[1]. Il en a usé de même à l'égard de saint Bernard : car après nous avoir donné, dans une de ses premières explications, sa cupidité soumise, comme l'ayant tirée de ce Père, il n'a pas voulu reconnoître avec lui, que la charité en cette vie n'est jamais sans cette cupidité réglée.

Nous allons voir qu'il en use de même à l'égard d'Estius, dans lequel, comme dans saint Thomas, il prétend avoir trouvé son nouveau système de l'affection naturelle. Car que dit ce théologien dans le lieu même cité par l'auteur ? Enseigne-t-il que la charité doive chasser cette affection naturelle pour se perfectionner ? Il dit en termes précis tout le contraire : assurant que cet amour naturel pour le souverain bien est sanctifié et perfectionné par la divine charité. *Qui amor velut informis accedente eo amore, quo ipso in particulari summum bonum supra omnia diligitur, quodammodo informatur*[2].

Ces théologiens n'avoient garde de regarder l'amour réglé de la béatitude, comme incompatible avec la parfaite charité ; eux qui ont soutenu que la vue des récompenses, même temporelles, n'est point contraire à la perfection de la charité, quand on est disposé sans

[1] *Instr. past.* n. 4, t. II, p. 290. — [2] Estius *in* III *Sent. dist.* XXXIV, § 8.

cette vue à aimer Dieu également : ainsi que les miracles ne diminuent point la perfection de la foi, si ce n'est dans le cas où l'on auroit peine à croire sans les miracles. Voici les paroles d'Estius : « Le désir de ces choses temporelles (il parle de la santé, de la subsistance temporelle, de la paix, du repos public) n'est point une marque de l'imperfection de la justice, si ce n'est dans le cas qu'une personne n'aimeroit point Dieu, ou l'aimeroit moins, s'il n'attendoit ou ne recevoit de lui ces sortes de biens : ainsi que les anciens Israélites : car c'est une imperfection d'avoir besoin de ces secours grossiers.... Et il est d'ailleurs manifeste, par l'exemple d'Abraham, de Jacob et de Jésus-Christ même, que dans le service de Dieu on peut joindre à la parfaite charité l'espérance et le désir de ces sortes de biens [1]. »

Sylvius, que l'auteur, dans son *Instruction pastorale*, appelle le célèbre docteur des Pays-Bas [2], suit les mêmes maximes qu'Estius. « Il n'y a nulle imperfection, dit-il, de joindre à la parfaite charité le désir de la récompense éternelle dans le service qu'on rend à Dieu ; ni même de désirer les biens temporels, les demandant à Dieu pour son service et les rapportant à sa gloire [3]. » Il rapporte ensuite les mêmes preuves qu'Estius a tirées de l'Ecriture.

XXVI. Je ne veux ajouter à tous ces théologiens, que le témoignage d'un saint mystique plein du pur amour, et dont M. de Cambrai élève si justement l'autorité. Il est bien éloigné de croire que les affections vertueuses de la nature soient incompatibles avec la plus parfaite charité. Voici les leçons qu'il donne à Théotime pour lui apprendre le moyen de purifier ses intentions. Il lui dit de se dépouiller non des motifs naturels, qui sont vertueux ; mais *des vicieux*, au nombre desquels il met *l'intérêt propre*, et de rapporter les autres à Dieu. « Purifions tant que nous pourrons toutes nos intentions ; et puisque nous pouvons répandre sur toutes les actions des vertus le motif sacré du divin amour, pourquoi ne le ferons-nous pas, rejetant ès occurrences toutes sortes de motifs vicieux, comme la vaine gloire et l'intérêt propre ? » L'intérêt propre au sens de saint François de Sales est donc un motif vicieux. « Par exemple, ajoute-t-il, si je veux m'exposer vaillamment au hasard de la guerre, je le puis considérant divers motifs : car le motif naturel de cette action, c'est celui de la force et vaillance, à laquelle il appartient de faire entreprendre par raison les choses périlleuses ; mais outre celui-ci, j'en puis avoir plusieurs autres : comme celui d'obéir au prince que je sers, celui de l'amour envers le public, celui de la magnanimité. Or, venant donc à l'action, je m'anime, je me pousse au péril, prévenu par tous ces motifs ; mais pour les relever tous au degré de l'amour divin, et les purifier parfaitement, je dirai en mon ame de tout mon cœur : O Dieu éternel, qui êtes le très-cher amour de mes affections, si la vaillance, l'obéissance au prince, l'amour de la patrie et la magnanimité ne vous étoient agréables, je ne suivrois jamais leurs mouvemens, que je sens maintenant ; mais parce que ces vertus vous plaisent, j'embrasse cette occasion de les pratiquer, et ne veux seconder leur instinct et inclination, sinon parce que vous les aimez et que vous le voulez. Vous voyez bien, mon cher Théotime, conclut le saint, qu'en ce retour d'esprit nous parfumons tous les autres motifs de l'amour, puisque nous ne les suivons pas en qualité de motifs simplement vertueux, mais en qualité de motifs voulus, agréés et aimés et chéris de Dieu [1]. »

XXVII. C'est ainsi que les saints, qui ont puisé dans l'Ecriture et dans la tradition les vraies règles de la vie chrétienne, nous ont enseigné le moyen de sanctifier les actions les plus ordinaires de la vie. Ils ont suivi le plan adorable de la conduite de Dieu sur les hommes, et l'instinct de sa grâce. Elle n'est point donnée pour étouffer la nature, mais pour la sanctifier. La charité survient en nous, selon saint Bernard, pour nous dépouiller de nos affections vicieuses, et pour rectifier les inclinations vertueuses de la nature, en les rangeant et les soumettant à la grâce. Ne vouloir aucun mal, vouloir les biens du corps pour l'utilité de l'ame, les biens de l'ame pour la gloire de Dieu, et Dieu pour l'amour de lui-même, voilà la parfaite charité de cette vie. « Je ne sais pas, dit ce Père, s'il y a ici-bas un degré au-dessus de celui-là, où l'homme n'aime plus rien, et ne s'aime plus lui-même que par le pur amour pour Dieu. Que ceux qui l'ont expérimenté nous le disent ; pour moi, j'avoue que cela me paroît impossible. »

[1] Estius, *in I Sent. dist.* I, § 3, *verbo*. Neque arguit. — [2] *Instr. past.* n. 69, p. 322. — [3] Sylv. *in* 2. 2. *Quæst.* XXVII, *art.* III, *verbo, si quæratur.*

[1] S. Fr. de Sal. *Am. de Dieu*, liv. XI, ch. XIII, XIV.

Il est donc vrai, selon ce saint contemplatif, un des Pères le plus savant et le plus expérimenté dans la voie du pur amour, qu'il n'y a point en cette vie de charité si pure, qu'elle soit dépouillée de toute autre affection naturelle bien réglée, comme l'enseigne aujourd'hui M. de Cambrai. Vouloir donner cette doctrine comme l'abnégation évangélique, et comme la tradition unanime de tous les siècles, c'est abuser de la parole de Dieu et de la tradition; c'est donner à la vigilance et aux efforts de la piété chrétienne une pure idée pour objet; c'est détourner les ames pieuses de la droite voie, pour les renfermer dans des tentatives vaines et inutiles: c'est les exposer à perdre l'espérance et à tomber dans l'illusion.

XXVIII. Que M. de Cambrai nous enseigne une méthode sûre de purifier nos affections vertueuses. Faut-il ne plus regarder leurs objets? Voilà le moyen d'étouffer l'espérance. Faudra-t-il séparer dans son cœur le désir naturel de la béatitude d'avec l'espérance surnaturelle en ne cessant point de regarder cet objet? Et qui pourra faire ce discernement dans les replis de son cœur? qui saura se dépouiller précisément de l'un en gardant l'autre? Ne voit-on pas que c'est une manifeste illusion, une pratique pour ainsi dire inintelligible et impraticable; pratique capable de ralentir la ferveur, et de remplir une ame de présomption. Il faut donc ou cesser d'espérer en cessant de regarder les objets de notre espérance, ou s'engager dans une discussion frivole et impossible, pour se dépouiller d'un amour naturel qu'on ne peut ni discerner ni renoncer. C'est cependant à ce nouvel état d'abnégation, que le livre des *Maximes* veut faire passer les ames les plus éminentes.

N'y a-t-il point de péril dans le passage qu'il faut faire pour arriver à cette nouvelle perfection? Il y en a un très-grand: M. de Cambrai l'a reconnu à l'égard des ames qui n'y sont pas appelées. « Rien n'est, dit-il [1], » si dangereux que de prendre les tentations » communes des commerçans pour les épreuves » qui vont à l'entière purification de l'amour » dans les ames les plus éminentes. C'est la » source de toute illusion: c'est ce qui fait » tomber dans des vices affreux des ames trompées. » Cependant il en suppose, quoiqu'en petit nombre, qui sont appelées à ce nouveau genre de vie, et à cette manière de purification de tout intérêt, qui au sens du livre est un renoncement à tout motif intéressé de crainte et d'espérance; et au sens de *l'Instruction pastorale*, un renoncement continuel à toute affection naturelle quelque vertueuse qu'elle puisse être, même pour la béatitude.

Mais quelles sont ces ames appelées à ces épreuves extrêmes? ont-elles de grands défauts à quitter? Voici le portrait qu'en fait le livre de l'*Explication des Maximes*. « Il ne faut » supposer ces épreuves extrêmes que dans un » très-petit nombre d'ames très-pures et très- » mortifiées, en qui la chair est depuis long- » temps entièrement soumise à l'esprit, et qui » ont pratiqué solidement toutes les vertus » évangéliques [1]. » Et quoi! ces ames ont-elles un état plus saint à désirer; et doivent-elles jamais quitter celui-ci?

Si elles résistent à entrer dans le nouvel état, où, selon le livre, la grâce les appelle, l'amour jaloux de Dieu les en punit, et rend leurs épreuves plus longues et plus douloureuses. « Il faut qu'elles soient dociles jusqu'à n'hé- » siter jamais volontairement sur aucune des » choses dures et humiliantes qu'on peut leur » commander. Il faut qu'elles ne soient atta- » chées à aucune consolation ni à aucune li- » berté: qu'elles soient détachées de tout, et » même de la voie qui leur apprend ce déta- » chement; qu'elles soient disposées à toutes » les pratiques qu'on voudra leur imposer; » qu'elles ne tiennent à leur genre d'oraison, » ni à leurs expériences, ni à leurs lectures, » ni aux personnes qu'elles ont consultées au- » trefois avec confiance [2]. »

Cependant ces ames ont été sanctifiées par là; ce sont ces anciennes et saintes pratiques, leur genre d'oraison, leurs expériences, leurs lectures, les personnes qu'elles ont autrefois consultées avec confiance, qui les avoient introduites *à divers degrés de sainteté très-réelle et très-agréable à Dieu*; c'est par là qu'elles *ont pratiqué solidement toutes les vertus évangéliques* [3]. N'importe, il faut qu'elles s'en détachent sans hésiter, pour atteindre à un genre d'indifférence et d'abnégation qu'elles n'avoient pas encore: pour arriver à un désintéressement où leur charité très-réelle et très-agréable à Dieu ne les avoit pas encore introduites: il faut qu'elles perdent tous motifs intéressés des vertus, et cet intérêt propre qui est d'ailleurs si vertueux. Il faut que dans leurs « tentations » elles ne se servent plus du remède de la

[1] *Max. des Saints*, p. 75.

[1] *Max. des Saints*, p. 76. — [2] *Ibid.* p. 74, 75, 76. — [3] *Ibid.* p. 143 et 76.

» mortification intérieure et extérieure, ni des » actes de crainte, ni de toutes les pratiques » de l'amour intéressé [1], » par lesquelles elles se sont sanctifiées. Il faut dorénavant qu'elles tournent uniquement toute leur attention à s'en défaire.

Mais cet état, s'il est faux et imaginaire, est le comble de l'illusion, il est vrai. L'auteur l'avoue, mais il nous assure aussi « que c'est » l'état le plus assuré, quand il est véritable; » parce qu'il est le plus volontaire et le plus » méritoire de tous les états de justice chré- » tienne, et parce qu'il est celui qui donne » tout à Dieu, et ne laisse rien à la créature [2]. » Que donne-t-il donc à Dieu, que les autres états ne lui offrent pas? « Il lui donne le motif » intéressé de l'espérance chrétienne, et l'in- » térêt propre pour l'éternité, par un sacrifice » absolu dans une impression involontaire de » désespoir au milieu d'un trouble *invincible* » *et d'une persuasion réfléchie qu'on est juste-* » *ment réprouvé de Dieu* [3]. » Et quelle est la preuve solide que dans le christianisme il y a un état pareil réservé aux ames éminentes? pas d'autre que le livre des *Maximes*.

Quelle est donc enfin la marque assurée, que donne M. de Cambrai pour faire un trajet si périlleux, et pour quitter l'état de la première justice si réelle et si agréable à Dieu [4], afin de passer à l'état de cette prétendue charité désintéressée, tant vantée dans le livre des *Maximes?* L'auteur convient qu'il ne faut pas sortir de ce premier état sans une conviction entière que les pratiques de l'amour intéressé sont entièrement inutiles : et il assure que « les » directeurs expérimentés peuvent faire ce dis- » cernement à des marques certaines [5]; » mais il avoue en même temps que rien n'est si dangereux que de s'y méprendre, « et que si un » directeur sans expérience, ou trop crédule, » suppose qu'une tentation commune est une » tentation extraordinaire pour la purification » de l'amour, il perd une ame, il la remplit » d'elle-même, et il la jette dans une indo- » lence incurable sur le vice où elle ne peut » manquer de tomber [6]. »

Il est donc de la sagesse, dans cette affaire capitale, de s'assurer, avant que de s'engager dans cette nouvelle voie qui peut être si dangereuse. Sur cela je demande quelle est la règle assurée pour discerner cette périlleuse vocation dans le temps des épreuves? « Il faut, dit le » livre [1], avoir éprouvé que les tentations de » ces ames sont d'une nature différente des » tentations communes, en ce que le vrai » moyen de les apaiser est de n'y vouloir point » trouver un appui aperçu pour le propre in- » térêt. »

Faut-il donner pour marque de la vocation à l'état du pur amour ce qui fait l'état du pur amour selon l'hypothèse du livre? De plus, cela n'apprend guère à l'ame ce qu'elle a à faire au milieu d'un si grand danger, et dans la tentation du désespoir où elle est. Oter alors tout appui aperçu, c'est ôter au pilote la boussole et le gouvernail au temps de la tempête [2]. Et bien loin d'ôter tout appui aperçu, il faudroit au contraire une règle connue et avouée de l'Eglise pour se conduire sûrement dans une conjoncture si importante et si délicate. Il ne faut pas sans cela qu'une ame sage consente à rien de périlleux, ni qu'un conducteur pieux l'introduise dans la pratique de cette voie.

Le livre néanmoins, sans garantie, décide « qu'un directeur peut alors laisser faire à cette » ame un acquiescement simple à la perte de » son intérêt propre, et à la condamnation » juste où elle croit être de la part de Dieu; » ce qui d'ordinaire sert à la mettre en paix, » et à calmer la tentation, qui n'est destinée » qu'à cet effet, c'est-à-dire à la purification » de l'amour [3]. »

Etrange manière de raisonner! On ne doit pas laisser entrer une ame dans cette voie dangereuse, sans une marque particulière et certaine que Dieu l'y appelle. Quelle est cette marque particulière et certaine? c'est la paix qui revient à l'ame par l'acquiescement qu'elle fait à sa juste condamnation dans la voie nouvelle où elle est entrée. Ainsi on apporte, pour discerner la vocation de l'ame à cet état, une chose qu'on ne peut avoir que quand elle y est déjà : on donne pour sûreté de faire le sacrifice, ce qu'on ne trouve que quand le sacrifice est fait. La paix qui suit l'épreuve extraordinaire et le sacrifice, devient la marque de la vocation qui doit précéder cette épreuve et ce terrible sacrifice. Ce qui est visiblement une funeste illusion dans la pratique.

XXIX. Car quel est ce sacrifice, et quelle est cette paix? On frémit aux simples expressions du livre touchant ce sacrifice et ses circonstances. Les *épreuves extrêmes* qui y con-

[1] *Max. des Saints*, p. 43 et 144. — [2] *Ibid.* p. 264. — [3] *Ibid.* p. 87, 89 et 90. — [4] *Ibid.* p. 75 et 76. — [5] *Ibid.* p. 75. — [6] *Ibid.* p. 145.

[1] *Max. des Saints*, p. 77. — [2] Quisquis consolationem ignorat esse necessariam, superest ut non habeat Dei gratiam. S. Bern., *serm.* I *de Epiphania*, n. 1, p. 796. — [3] *Max. des Saints*, p. 91.

duisent sont des *tentations* [1]. Mais quelles tentations ? « Dieu n'y laisse voir à une ame » troublée aucune ressource ni aucune espé- » rance pour son intérêt propre même éternel. » Cette ame ne voit dans son fond qu'infidéli- » tés passées, qu'endurcissement présent, et » qu'une mesure comblée pour sa réprobation. » Elle est scandalisée de ceux qui veulent » l'appaiser. Il n'est pas question de lui dire » le dogme de la foi sur la volonté de Dieu » de sauver tous les hommes..... Dans ce trou- » ble involontaire et invincible, rien ne peut » lui découvrir ce que Dieu prend plaisir à lui » cacher. Elle voit la colère de Dieu enflée et » suspendue sur sa tête, comme les vagues de » la mer toutes prêtes à la submerger [2]. »

Quel étrange état ! *Rien ne peut rassurer cette ame* ni du côté de sa conscience ni du côté de Dieu. « Le cas impossible (de sa réproba- » tion) lui paroît non-seulement possible, mais » actuellement réel. Dans ce trouble invincible, » dans cette impression involontaire du dés- » espoir, elle fait le sacrifice absolu de son » intérêt propre pour l'éternité. »

Quel sacrifice d'horreur ! tout le monde l'a d'abord entendu. Messeigneurs de Paris et de Meaux ont démontré que c'étoit un vrai désespoir, et un abandon impie du salut : l'ame troublée croit être justement réprouvée de Dieu, et c'est à sa réprobation qu'elle acquiesce.

Quand un faux mystique lui fera entendre dans un nouveau trouble, que Dieu veut lui ôter les autres vertus ; par le même esprit d'abandon et de sacrifice, elle acquiescera à cette perte, et elle le fera encore plus légèrement, si on lui fait espérer que « cette perte » du don servira à en ôter la propriété, et que » le don sera bientôt après rendu au centuple » avec une pureté qui ne sera plus sujette à » cette appropriation [3]. » A quels extrêmes sacrifices n'engagera-t-on pas des ames trompées, si les maximes dangereuses du livre que nous combattons s'établissoient dans la pratique ? où ne conduiroit pas ce dangereux livre qui a excité un si grand scandale, quand les Quiétistes voudront en tirer toutes les conséquences ? Tel est le sacrifice.

Mais quelle est la paix qui le suit, qu'on donne néanmoins comme la marque décisive de la vocation à cet état ? De bonne foi cette paix prétendue est-elle une marque assurée de cette périlleuse vocation ? L'expérience ne nous apprend-elle pas qu'il y a une paix véritable, une paix fausse, une paix diabolique ? Et qui est-ce qui m'assurera que la paix de cette ame vienne de Dieu ? ne doit-on pas croire tout le contraire, puisqu'elle ne vient que du consentement donné à la tentation ? C'est pourtant une doctrine constante dans le livre [1]. « Ces ames ne sont mises en paix au milieu de » leurs tentations par aucun des remèdes or- » dinaires, qui sont les motifs d'un amour » intéressé ; il n'y a que la fidèle coopération » à la grâce de ce pur amour, qui calme leurs » tentations ; *et c'est par là qu'on peut distin- » guer leurs épreuves des épreuves communes.* »

Ne se souvient-on plus qu'on avoit reconnu qu'il étoit capital de ne point sortir de ces remèdes « de la mortification intérieure et ex- » térieure avec tous les actes de crainte et » toutes les pratiques de l'amour intéressé ; » qu'il falloit même être ferme pour n'ad- » mettre rien au-delà, sans une entière con- » viction que ces remèdes sont absolument in- » utiles [2] ? » Voilà les propres paroles de l'auteur. Et où trouvera-t-on dans l'Ecriture et dans les Pères, que la *mortification intérieure et extérieure*, *les actes de crainte*, et *ces autres* saintes *pratiques de l'amour intéressé*, dont les plus grands saints se sont servis si utilement, puissent jamais être *absolument inutiles ?*

Saint François de Sales, au livre XI de *l'amour de Dieu*, chap. XVII, enseigne bien clairement que l'amour pur, dans les entreprises hardies et dans les grands dangers, doit se servir « non-seulement de ses propres mo- » tifs, ains aussi des motifs de la crainte servile » et mercenaire ; et les tentations que l'amour » ne défait pas, la crainte d'être damné les » renverse. »

Il est étonnant que M. de Cambrai ait cependant avancé que « saint François de Sales » a exclu formellement et avec tant de répé- » titions tout motif intéressé de toutes les ver- » tus des ames parfaites : qu'il a suivi la tra- » dition universelle, qui met un troisième » degré de justes, lesquels excluent tout motif » intéressé de la pureté de leur amour [3]. » Ces exclusions absolues, qui ne laissent plus aux parfaits aucun motif intéressé des vertus, dans le système du livre, ni aucune affection naturelle, dans le nouveau système de *l'Instruction pastorale*, sont exprimées bien claire-

[1] *Max. des Saints*, p. 75. — [2] *Ibid.* p. 73 et 88. — [3] L'auteur sait de qui sont ces Maximes ; je les ai trouvées dans mon diocèse ; j'en pourrois produire beaucoup d'autres.

[1] *Max. des Saints*, p. 147. — [2] *Ibid.* p. 144 et 195. — — [3] *Ibid.* p. 40.

ment en plusieurs autres endroits du livre des *Maximes* [1].

Ce seroit au moins une consolation dans cette voie, si l'on étoit assuré qu'il n'y a rien à craindre, au cas qu'il y ait de la méprise dans le discernement de cet attrait. Mais c'est tout le contraire, selon le livre [2] : « Les ames » qui ne sont pas dans cet état *tomberont in-* » *failliblement dans des excès horribles*, si l'on » veut contre leurs besoins les tenir dans les » actes simples du pur amour. Et celles qui » ont le véritable attrait du pur amour ne » seront jamais mises en paix par les pratiques » ordinaires de l'amour intéressé. »

XXX. Quel mystère est-ce ici ? On dit aujourd'hui que l'intérêt propre affoiblit l'amour pur et diminue la charité [3]. Pourquoi donc la charité, quand elle sera pure et désintéressée, ne sera-t-elle pas plus forte contre la tentation, que quand elle sera imparfaite et intéressée ? Pourquoi les ames qu'on tiendra dans les actes simples du pur amour tomberont-elles infailliblement dans des excès horribles ? Cela ne se comprend pas. Cette maxime étrange ne pourroit avoir lieu qu'en regardant le pur amour, sous la fausse idée que nous en donne M. de Cambrai [4], comme un amour dépouillé du secours des motifs de toutes les autres vertus, un amour pour ainsi dire désarmé et exposé sans défense aux traits enflammés de l'ennemi. Un tel amour ne mérite nullement le nom d'amour pur dont la nouveauté voudroit en vain se faire honneur ; c'est un amour de Dieu feint, imaginaire, chimérique et plein d'illusion. La véritable charité est toujours accompagnée de toutes les vertus : elle n'en sacrifiera jamais les motifs ; son désintéressement n'est point une *perte ;* son progrès au contraire est le trésor caché et la perle précieuse de l'Evangile. Ce progrès se fait par l'exercice de toutes les vertus, comme l'enseigne le concile de Trente. Le véritable amour plus il est pur, plus il est fort. Il a autour de lui mille boucliers pour se couvrir. Il met tout en œuvre pour se défendre : il a Dieu même pour son appui ; c'est celui dont Jésus-Christ parle dans l'Evangile, quand il dit : *Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure en lui* [5]. Une ame qui a en elle-même le Dieu fort [6], le Dieu des vertus, doit être bien moins facile à ébranler. On ne tombe point infailliblement dans des excès horribles en aimant Dieu de cette sorte. Le sentier du pur amour est étroit pour la nature, mais il n'est point dangereux : parce que la charité pure n'exclut jamais ni les motifs ni les pratiques des vertus les plus intéressées, dont elle peut se servir pour se défaire de ses ennemis.

XXXI. C'est donc ici une nouvelle voie, que l'Ecriture n'a jamais enseignée. J'en découvre les excès horribles qu'on m'en fait craindre, quand je la regarde dans toute l'étendue du système du livre de M. de Cambrai et des conséquences qu'on en tirera. Des tentations extrêmes ; une séparation entière de la partie supérieure d'avec l'inférieure, par la cessation des réflexions : la basse région de l'ame livrée à elle-même dans un trouble tout-à-fait aveugle et involontaire ; la plus noble portion de l'homme dans un combat extrême, où elle va succomber au désespoir : voilà les épreuves que le livre assure être pour l'entière purification de l'amour. Mais n'est-ce pas là au contraire la *voie*, dont l'Ecriture parle, *qui paroît droite à l'homme* trompé, *et dont les issues conduisent à la mort* [1].

Quelque parfait que l'on soit, y a-t-il d'autres moyens de se soutenir dans une telle extrémité, qu'en recourant à la mortification intérieure et extérieure, aux actes de crainte et d'espérance, et enfin à toutes ces pratiques des vertus que le livre des *Maximes* donne comme intéressées ? Peut-il y avoir *de conviction que ces remèdes soient absolument utiles* [2] ? Non sans doute. On se sert de tout, dit saint François de Sales, aux extrémités. Alors, selon les règles, il n'y a point d'autre moyen de se sauver, que de faire reprendre à la partie suprême de l'ame le soin de gouverner avec plus d'attention l'homme inférieur. Alors les réflexions importantes et les motifs les plus intéressés de la religion deviennent absolument nécessaires. Alors, bien loin de séparer les puissances de l'ame, il faudroit les réunir toutes en mettant les sens et l'imagination sous la direction absolue de la raison et de la volonté. Qu'on lise saint François de Sales au chapitre dix-septième du livre XI *de l'Amour de Dieu*, on verra que c'est là sa doctrine et celle de l'Eglise.

C'est cependant tout le contraire dans le système de M. de Cambrai [3]. Les actes discursifs

[1] *Max. des Saints*, p. 50, 57, 73, etc. — [2] *Ibid.* p. 147 et 148. — [3] *Instr. past.* n. 72, t. II, p. 324. — [4] *Max. des Saints*, p. 40, etc. — [5] *Joan.* XIV, 23. — [6] Deus in medio ejus non commovebitur. *Psal.* XLV, 6.

[1] *Prov.* XVI, 25. — [2] *Max. des Saints*, p. 144 et 145 — [3] *Ibid.* p. 165.

et réfléchis ne sont plus de cet état : d'ordinaire, dans l'extrémité des épreuves, Dieu ne laisse que les actes directs. On assure que, selon saint François de Sales, la cime de l'ame est sans réflexion ; « le raisonnement, au lieu » d'aider cette ame, l'embarrasse et la fa- » tigue[1]. » Ceux qui ont lu le livre des *Maximes* savent combien il est peu favorable à la réflexion dans les états avancés [2].

La séparation de la partie supérieure de l'inférieure est de ce sublime état. Par cette séparation, « les sens et l'imagination n'ont plus » de part aux communications de grâce que » Dieu fait alors à l'entendement et à la vo- » lonté [3] : » cette séparation est même si entière, que « le trouble de l'inférieure est en- » tièrement aveugle et involontaire, parce que » tout ce qui est intellectuel et volontaire est » de la partie supérieure [4] ; » c'est dans les dernières épreuves que cette séparation se fait, c'est-à-dire dans la tentation la plus extrême. L'auteur veut prévenir les fâcheuses conséquences de cette doctrine pleine d'illusion, que madame Guyon a poussée jusqu'à l'excès, lorsqu'il dit que les directeurs doivent bien prendre garde « de ne souffrir jamais dans la partie » inférieure aucun des désordres qui doivent, » dans le cours naturel, être sensés volon- » taires [5]. » Mais de ce principe une fois reconnu, les Quiétistes tireront leurs plus pernicieuses conséquences, malgré ce correctif. Il est en effet inutile : le désordre de la partie inférieure est déjà arrivé quand on le porte au tribunal du directeur : et, selon les principes du livre, il est entièrement aveugle et involontaire; quoi qu'en pense le directeur, son jugement n'y changera rien [6] : c'est une suite nécessaire de la séparation des deux parties de l'ame. Ainsi l'on pourra dire avec madame Guyon, que ces deux parties de l'homme vivent ensemble comme étrangères, qui ne se connoissent pas : ce qui mène évidemment aux excès les plus horribles.

[1] *Max. des Saints*, p. 118 et 167. — [2] *Ibid* p. 115, 116, 117, 118, 176, 177, 178, 183, 184, 188, 189, 204, 209, 210, etc. On sait aussi combien madame Guyon s'est declarée contre la réflexion, et l'abus qu'elle fait du *Cantique des Cantiques*, pour prouver le dommage que cause la propre reflexion dans les états les plus avancés, sous les meilleurs prétextes du monde. Le véritable amour, dit-elle, n'a plus d'yeux pour se regarder; l'ame ne se souvient plus de sa perte ; et quand elle se verroit précipitée dans l'abîme, elle ne feroit point de réflexion. Ici, dit-elle encore dans *les Torrens*, toute reflexion est bannie, et l'ame auroit peine à en faire. Mais comme en s'efforçant peut-être en pourroit-elle venir à bout, il faut les éviter plus que toute autre chose ; parce que la seule réflexion a le pouvoir de faire entrer l'homme en lui, et le tirer hors de Dieu. — [3] *Max. des Saints*, p. 121. — [4] *Ibid*. p. 123. — [5] *Ibid*. — [6] *Ibid*. p. 122.

On donne enfin pour dernière raison, qu'il ne faut pas résister à Dieu, et que personne ne peut espérer la paix en lui résistant[1]. J'en conviens : mais, encore une fois, comment serai-je assuré que Dieu m'appelle à ce sublime état, et par quelle marque connoîtrai-je que c'est résister à Dieu, de ne pas quitter le premier ?

Il semble qu'on ait prévu qu'on ne pouvoit sortir de toutes ces difficultés qu'en alléguant pour dernière ressource l'inspiration secrète et l'illustration intérieure et particulière du Saint-Esprit. « Pour faire, dit-on [2], un discernement » des ames si délicat et si important, il faut » éprouver les esprits, pour savoir s'ils vien- » nent de Dieu : et il n'y a que l'esprit de Dieu » qui sonde les profondeurs de Dieu. » Il est vrai que sans l'esprit de Dieu nous ne pouvons rien discerner, mais je ne serai sûr du mouvement du Saint-Esprit au dedans, que lorsqu'au dehors je suivrai les règles extérieures de la religion pour ma conduite. Il faut donc qu'on me donne une règle extérieure connue des pasteurs et des fidèles : qu'on me la montre : lisons-la dans nos livres sacrés, ou dans la tradition de nos Pères. S'il est permis de n'apporter en preuves de nouveautés, que le prétendu secours intérieur du Saint-Esprit, les hérétiques et les fanatiques ont gain de cause : l'Église n'a plus de règle pour les convaincre.

XXXII. Mais qui ne voit combien tout ce que nous venons de rapporter favorise les pratiques des Quiétistes? Nous savons quelle docilité aveugle ils demandent dans leurs disciples; quels soins ils ont pris d'invectiver contre la théologie, contre la science, contre la sagesse, contre la réflexion et la vigilance chrétienne : avec quel empire ils veulent que leurs sectateurs quittent sans hésiter les anciennes observations. Quelles sont ces pratiques dures et humiliantes, qu'ils inspirent à des ames trompées? Nous en avons trouvé dans notre diocèse, qui, sous prétexte de détachement et d'humiliation, plongeoient les ames dans la fange et les dépouilloient de la grâce et des vertus. Il est temps que nous criions à haute voix sans nous lasser. Verrons-nous dévorer notre troupeau sans le défendre? Je ne puis douter du mauvais usage qu'on va faire du livre de l'*Explication des Maximes des Saints*, si nous ne nous y opposons de toutes nos forces. M. de Cambrai a publié comme un fait incontestable, qu'il m'avoit donné une explication saine et naturelle à son livre : des gens de bien l'ont cru dans mon dio-

[1] *Max. des Saints*, p. 148. — [2] *Ibid*.

cèse, et sont surpris que nous l'ayons rejetée. Il est cependant indubitable, mes très-chers Frères, que la première Explication qui m'a été donnée par ce prélat ne pouvoit s'acorder avec son livre, et qu'elle est toute contraire à ses dernières réponses. Aussi l'a-t-il abandonnée, parce qu'elle en emportoit la condamnation. Je viens de vous le démontrer. Jugez à l'avenir des faits et des raisons qu'il avancera contre nous, pour défendre son livre, par ce fait qu'il avoit donné comme incontestable.

XXXIII. Ne vous laissez donc pas prévenir, mes très-chers Frères, ni par le livre de l'*Explication des Maximes des Saints*, ni par les écrits qu'on sème tous les jours pour sa défense. Gardez-vous bien de croire que l'abnégation évangélique, que Jésus-Christ nous demande, soit celle que M. l'archevêque de Cambrai enseigne dans son livre ou dans son *Instruction pastorale*. L'abandon et l'abnégation du Chrétien ne consistent ni dans le sacrifice du motif intéressé de l'espérance et des autres vertus chrétiennes, ni dans le dépouillement de toutes les affections bien réglées de la nature. Ne regardez point d'état assuré au-delà de celui qui a sanctifié des ames très-pures et très-mortifiées, en qui l'esprit surmonte les passions de la chair, et qui ont pratiqué solidement toutes les vertus évangéliques. Dites-leur qu'elles s'égareroient, si elles quittoient leur genre d'oraison, leurs saintes lectures, leurs pieuses expériences, les personnes de confiance qui par leurs sages conseils les ont introduites dans ce saint état, pour entrer dans une voie aussi périlleuse qu'est celle dont parle l'auteur. Gardez-vous de croire que Dieu par un amour de jalousie fasse qu'on ne veut plus être vertueux, qu'il ne faille pas même désirer l'amour de Dieu en tant qu'il est notre bien. Apprenez aux ames dont vous êtes chargés, que la mort et la résurrection spirituelle, dont parle l'Apôtre, n'est point celle du livre des *Maximes*.

Si quelques-unes de vos ouailles s'étoient nourries de ce livre dangereux, apprenez-leur à craindre la tentation, surtout celle du désespoir; qu'elles la désavouent; qu'elles la combattent de toutes leurs forces, loin d'y acquiescer et d'y faire aucun sacrifice absolu de leur intérêt propre pour l'éternité. Dites aux ames troublées le dogme de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tout le monde. Rassurez-les contre leurs craintes excessives : armez-les contre toutes les attaques de l'ennemi. Recommandez-leur la prière, les bonnes lectures, la mortification intérieure et extérieure, les bonnes œuvres et la digne fréquentation des sacremens. Gardez-vous bien de la pratique du livre des *Maximes* que *le vrai moyen d'appaiser ces tentations* est de n'y vouloir point trouver un appui aperçu pour leur intérêt propre. Celui qui ne veut plus d'appui aperçu, est bien suspect de n'en vouloir aucun : celui qui ne veut plus des consolations de la grâce, sera bientôt privé de la grâce, selon saint Bernard.

Regardez comme la source des pratiques honteuses du quiétisme, cette séparation, qu'on prétend qui se fait dans les dernières épreuves, entre la partie supérieure et l'inférieure [1]. Ne souffrez jamais cette doctrine empoisonnée, que les actes de la partie inférieure dans cette séparation sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire, sous prétexte que tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure [2]. Si cette indigne manière de raisonner passe dans la pratique; voilà l'imagination et les sens abandonnés à eux-mêmes. L'affreuse doctrine des *Torrens* [3] est revenue. C'en est fait de la pureté du christianisme. Voilà l'homme prétendu parfait livré sans remède aux passions les plus grossières. Il n'y aura plus qu'un pas à faire, pour tomber entièrement dans un sens réprouvé. Que la suprême partie de l'ame fasse dans son désespoir le sacrifice absolu sur l'éternité. Voilà l'homme tout entier dans le puits de l'abîme. Les Chrétiens s'y précipiteront en cherchant la perfection. Elevez-vous, mes Frères, de toutes vos forces contre de tels excès. Quoique l'auteur du livre des *Maximes* n'ait pas voulu qu'on tirât toutes ces conséquences, cet ouvrage n'en sera pas moins pernicieux à votre troupeau, si vous ne le détournez de ces pratiques pleines d'illusions.

Faites-moi connoître les directeurs aveugles et trompeurs, qui laisseroient faire aux ames un acquiescement simple à la juste condamnation où elles croient être de la part de Dieu.

Inspirez de l'horreur pour ces états où l'on perd la vue distincte de Jésus-Christ au commencement et à la fin de la voie. Il est l'alpha et l'oméga, la voie, la vérité et la vie; personne ne va au Père céleste que par lui. Opposez-vous enfin à cette profane nouveauté de paroles, qui porte faussement le nom de science,

[1] *Max. des Saints*, p. 121. — [2] *Ibid.* p. 123. — [3] Alors il y a une séparation si entière et si parfaite des deux parties, l'inférieure et la superieure, qu'elles vivent ensemble comme etrangeres qui ne se connaissent pas; et les maux les plus extraordinaires n'empêchent pas la parfaite paix, tranquillité, joie, immobilite de la partie supérieure. *Manuscrit des Torrens.*

dont les Quiétistes ont si fort abusé dans ces derniers temps. Dieu a peut-être permis ce grand scandale, pour réformer le langage peu correct de quelques mystiques de ces derniers temps, et pour les remettre dans la simplicité de l'Évangile et des saines paroles des apôtres.

Souvenez-vous que la perfection de l'homme chrétien consiste, non à sacrifier l'éternité, mais à sacrifier tout à l'éternité, en renonçant aux cupidités vicieuses, et en rapportant toutes les actions innocentes de la vie présente au bonheur de celle qui ne passera jamais. « Alors » l'homme est parfait, dit saint Augustin [1], » quand toutes les actions de sa vie tendent à » cette vie immuable que Dieu nous promet, » et qu'il s'y attache par toutes les affections » de son cœur. »

Ne quittez point, mes très-chers Frères, l'ancienne doctrine de l'Église notre mère, quelque effort qu'on fasse pour en autoriser une nouvelle. Vous êtes avertis : la cause est instruite : nous n'avons plus qu'à attendre le jugement du saint Siége avec une entière soumission. Lisez cette lettre dans vos assemblées : elle vous servira de préservatif contre la nouveauté. Donné à Saint-Cyr le dixième jour de juin mil six cent quatre-vingt-dix-huit.

† PAUL, évêque de Chartres.

Par Monseigneur.

Regnault.

[1] Tunc est optimus homo, cùm totâ vitâ suâ pergit in incommutabilem vitam, et toto affectu inhæret illi. S. Aug. *de Doct. Christ.* lib. I, cap. XXII, n. 21, t. III, p. 11.

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

POUR SERVIR DE RÉPONSE

A LA LETTRE PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE CHARTRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

Monseigneur,

I. Souffrez que je vous représente d'abord combien ce qui vous a engagé à composer votre Lettre pastorale contre moi, auroit dû vous en détourner. Examinons s'il vous plaît les deux raisons qui vous ont déterminé à écrire. Voici la première.

II. M. de Cambrai, dites-vous [1], a publié « que dans notre *Déclaration* nous avons changé » presque partout le texte de son livre. » Vous ajoutez ailleurs : « Pour moi en mon particulier » j'avoue de bonne foi que j'en serois demeuré » là. Content d'avoir rendu ce témoignage à la » vérité, j'aurois gardé le silence sur tout ce » qui s'est passé entre M. de Cambrai et moi. » J'aurois caché à jamais la contrariété de ses » réponses, s'il ne m'avoit mis, par ses der- » niers écrits, dans la fâcheuse nécessité ou de » la rendre publique, ou de manquer à ce que » je dois à la religion [1]..... Il sera donc vrai, » si nous nous taisons, et nous l'avouerons » par notre silence, que nous n'avons imputé » des erreurs horribles au livre de M. de Cam-

[1] *Lettr. past.*, ci-dessus, p. 88.

[1] Ci-dessus, p. 110.

» brai qu'en changeant presque partout son » texte[1]. » Vous ajoutez, Monseigneur, que vous passeriez pour des *corrupteurs*. Quand le lecteur vous entend parler ainsi, il ne peut plus douter que votre but capital dans votre Lettre ne soit de justifier exactement en détail toutes les citations des passages que je prétends qu'on a altérés. Il s'attend déjà à les voir tous en détail vérifiés par le texte même. Il comprend que vous avez eu raison de vous attacher à ce point par préférence à tout autre. Quand même vous auriez raisonné contre moi avec prévention, et sans avoir assez d'égard à mes correctifs, cette faute ne seroit que l'effet d'un jugement précipité. Mais quand vous vous croyez accusé d'être *corrupteur* de mon texte, tout doit céder à la nécessité de vérifier vos citations, pour la vérité de la doctrine. Vous étiez *content*, dites-vous, *du témoignage* que vous lui aviez rendu : ce n'est donc pas la doctrine qui vous a fait écrire. Vous *avouez de bonne foi* que vous en seriez *demeuré là*, et que vous auriez *gardé le silence*; vous auriez *caché à jamais la contrariété de mes sentimens* : mais je vous ai *mis par mes écrits dans la fâcheuse nécessité, ou de la rendre publique, ou de manquer à ce que vous devez à la religion*. Où est-elle cette *fâcheuse nécessité?* Vous étiez déjà *content du témoignage* que vous aviez *rendu à la vérité*. Vous n'étiez donc plus en danger *de manquer à ce que vous deviez à la religion*. Il n'étoit donc plus question que de votre intérêt personnel, et de votre point d'honneur sur l'accusation d'avoir altéré mon texte. C'est pourquoi vous dites : « Il sera donc vrai, si » nous nous taisons, et nous l'avouerons par » notre silence, que nous n'avons imputé des » erreurs horribles à M. de Cambrai qu'en » changeant presque partout son texte. » C'est donc à vous-même, et non pas à la religion, que vous avez craint de manquer. Mais est-ce remédier aux changemens de mon texte dont je me plains, que de prouver ma variation? En aurez-vous moins de tort d'avoir altéré mon texte, quand vous aurez prouvé que j'ai varié? Le seul vrai remède contre mes plaintes sur les altérations de mon texte est de montrer qu'il a été exactement cité. Mais passons ce raisonnement si irrégulier. Venons au fait. Du moins avez-vous dû vérifier tous ces passages dans votre Lettre? Avez-vous tenté, Monseigneur, de le faire? Quoi! le point essentiel, qui vous fait écrire, et sans lequel vous en seriez *demeuré là*, le point sans lequel vous auriez *gardé le silence*. Ce point où vous croyez qu'il s'agit de montrer que vous n'êtes pas un *corrupteur*, ce point qui vous met *dans la fâcheuse nécessité* d'écrire, pour attaquer la bonne foi de votre confrère et de votre ancien ami, c'est précisément celui dont vous évitez l'examen, malgré l'attente du lecteur, qui compte que c'est là précisément ce qui vous force à m'attaquer!

Dans les règles, il n'est point permis de faire de nouvelles accusations contre moi, jusqu'à ce qu'on ait vérifié les passages de l'altération desquels je me plains. Vous l'avez bien senti. Mais il n'étoit pas facile de trouver dans mon texte ce qui n'y est pas. Vous avez cherché un parti qui évitât tout ensemble l'inconvénient du silence et celui de la discussion. C'est le parti de vous récrier sur ma plainte, et de condamner hautement tous ceux qui altéreroient des passages. Mais vous vous gardez bien de faire la principale chose pour laquelle vous assurez que vous avez pris la résolution d'écrire : il eût été trop dangereux d'entrer en preuve sur ces passages altérés. Il n'y a qu'à lire ma *Réponse à la Déclaration* dans les pages 12, 21, 35, 36, 37, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 75, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 89 et 90[1]. Ici, Monseigneur, il ne faut point raisonner. Il n'y a qu'à ouvrir les yeux, et à lire. Il ne s'agit pas de prétendre que les paroles qu'on produit sont équivalentes aux miennes par des conséquences. Si elles sont équivalentes, pourquoi les substituer aux miennes? N'est-ce pas le moins qu'on puisse faire, quand on accuse un confrère d'impiété et de fanatisme, que de rapporter toujours religieusement toutes ses propres paroles jusqu'à une syllabe? N'avez-vous pas dit, *certis clarisque ac ipsissimis verbis?* en parlant ainsi étoit-il permis de retrancher aucune de mes paroles? Si elles ne sont pas de vrais correctifs, pourquoi craignoit-on de les rapporter toujours en leur place? Et si elles sont de vrais correctifs, pourquoi les a-t-on retranchées?

III. Aux altérations faites dans la *Déclaration*, M. de Meaux a ajouté les siennes propres, jusque dans ses derniers écrits. Je viens de le vérifier dans mes dernières lettres. Mais, dans la multitude de ces altérations, il m'en a échappé une qui mérite d'être rapportée ici. Ce prélat me fait dire, par des paroles qu'il marque avec des crochets pour les donner comme les miennes propres, que « si Dieu n'avoit pas la puissance » de nous rendre heureux ou malheureux, il

[1] Page 110.

[1] Voyez t. II, p. 336, 332, 341 et suiv., 348, 350 et suiv., 354 et suiv.

» seroit imparfait, et ne seroit plus Dieu : mais » qu'il peut, sans déroger à ses droits, ne nous » pas donner la béatitude chrétienne [1]. » Il cite la page 15 de ma *quatrième Lettre*, lisez-la tout entière, vous n'y trouverez pas un mot de ce que M. de Meaux en rapporte. Voici ce que j'y trouve, qui a quelque rapport éloigné à ce qu'il me fait dire : « Si nous pouvions être » heureux sans lui, nous serions indépendans » de lui. Mais si, sans rien perdre de sa perfec- » tion infinie et de son droit suprême sur nous, » il n'avoit pas voulu nous donner la béatitude » chrétienne, qui est un don librement et gra- » tuitement accordé, nous n'aurions pas laissé » de dépendre absolument de lui. Dans cette » absolue dépendance, il auroit fallu l'aimer et » le servir sans en attendre cette béatitude [2]. » Remarquez, Monseigneur, que je parle toujours d'un cas devenu impossible par les promesses, et qui n'étoit possible qu'avant que les promesses fussent faites. Je dis que si Dieu *n'avait pas voulu, etc.*, nous *n'aurions pas laissé, etc.*, *et il auroit fallu, etc.* ; expressions qui signifient toutes clairement que je me suis restreint à un cas devenu impossible. Au lieu de rapporter mot à mot mes paroles, M. de Meaux me fait dire en termes absolus, comme une chose possible même dans l'état présent : « Dieu peut, » sans déroger à ses droits, ne nous pas donner » la béatitude chrétienne. » Paroles contraires à mon texte, et qui vont à faire entendre que je suppose que de saintes ames peuvent être dans le *cas réel* de leur damnation. Pour comprendre toute la conséquence de cette altération, il faut remarquer que ce prélat en a fait une autre qui a rapport à celle-ci, en me faisant dire que *le cas impossible devient réel :* au lieu que j'ai seulement dit que le cas *impossible paroît à* l'ame, *possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve.*

On voit clairement, par ces deux altérations, quand on les joint ensemble, que M. de Meaux me veut faire dire dans la première, que Dieu même, dans l'état présent, peut nous priver du salut par son bon plaisir : et dans la seconde, qu'il le fait quelquefois, et que dans ce cas *devenu réel*, l'ame, qui est dans l'indifférence sur son salut, en doit faire le sacrifice absolu pour se conformer à la volonté de Dieu qui l'en exclut. Voilà deux passages altérés ou pour mieux dire entièrement changés par un dessein suivi, pour me mettre dans la bouche le plus horrible des blasphèmes.

IV. Faut-il vous dire, Monseigneur, que vous êtes tombé aussi dans l'inconvénient de ces altérations ? En voici un exemple des plus sensibles. Vous rapportez en lettres italiques ces paroles comme les miennes propres : « Il » faut que dans leurs *tentations elles ne se ser-* » *vent plus du remède de la mortification inté-* » *rieure et extérieure, ni des actes de crainte,* » *ni de toutes les pratiques de l'amour inté-* » *ressé* [1]. » J'ai cherché ces paroles dans la page 144 de l'*Explication des Maximes des Saints*, que vous citez ; voici ce qu'on y trouve : « Il est donc capital de supposer d'abord que » les tentations d'une ame ne sont que des » tentations communes, dont le remède est la » mortification intérieure et extérieure avec tous » les actes de crainte, et toutes les pratiques de » l'amour intéressé. » 1° Le fait est décisif, sans avoir besoin d'entrer dans aucune discussion dogmatique. Pourquoi avez-vous changé mes paroles, en donnant comme les miennes propres, celles qui ne sont pas de moi ? 2° Voici la différence dogmatique qui est claire entre le texte que vous m'imputez et le mien. Je n'ai point dit *qu'il faut que dans leurs tentations elles ne se servent point, etc.* Au contraire, je veux qu'on suppose comme un point *capital*, que leurs tentations sont du nombre de celles dont *le remède est la mortification, etc.* Je veux donc qu'elles *se servent* précisément du remède dont vous me faites dire qu'il faut *qu'elles ne se servent point.* Est-ce bien citer un auteur que de lui faire dire la contradictoire de sa proposition ? Il est vrai seulement que je remarque, dans la page suivante, le cas singulier de l'extrémité des épreuves, où il arrive que *ces remèdes sont absolument inutiles pour appaiser la tentation* [2]. Mais de ce qu'un remède n'appaise point un genre particulier de tentations, s'ensuit-il que les ames ne doivent plus s'en servir dans l'état où ces tentations les exercent ? N'ont-elles pas souvent dans le même état d'autres genres de tentations à vaincre ou à prévenir ? D'un côté, j'ai dit qu'il falloit en tout état pratiquer la mortification : de l'autre, je dis que cette mortification, qu'il ne faut jamais abandonner, devient, dans un certain cas singulier, inutile pour l'effet particulier d'apaiser un genre de tentations [3]. Faut-il s'en étonner ? Saint François de Sales ne cessoit point sans doute de

[1] *Rép. aux quatre Lett.* n. 19 : *Œuv. de Boss.* t. XXIX, p. 64 ; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 454. — [2] *Quatrième Lettre en réponse aux* divers Ecrits, V^e objection : ci-dessus, tom. II, p. 598.

[1] *Lett. past.* : ci-dessus, p. 118. — [2] *Max. des Saints*, p. 145. — [3] *Ibid.* art. XV, p. 127, 128, 129 et 130.

pratiquer la mortification : mais nulle austérité ne le garantit de *ces dernières presses d'un si rude tourment*, où *il fallut enfin*, pour parler comme M. de Meaux[1], en venir *à la terrible résolution*, et à cet *acte si désintéressé* qui *vainquit le démon* et qui appaisa la tentation même. Voilà le cas singulier où les mortifications, quoiqu'utiles et nécessaires en tout état, deviennent *absolument* inutiles pour l'effet particulier d'appaiser une sorte de tentations. En voulez-vous savoir la raison, Monseigneur, écoutez M. de Meaux. Il assure que c'est « une espèce de sa» crifice que Dieu presse par des touches parti» culières à lui faire...... et qu'il exige par ses » impulsions[2]. » Il ajoute, que « le directeur » le peut inspirer aux ames peinées..... pour » les aider à produire, et en quelque sorte en» fanter ce que Dieu en exige. » Il ne s'agit pas de succomber à la tentation par le désespoir. Au contraire, il s'agit de la vaincre par une *espèce de sacrifice*, qui, étant *un acte si désintéressé*, ne peut être le sacrifice que de quelque intérêt. Les mortifications, quoique nécessaires en tout état, ne peuvent servir à consoler et à soutenir sensiblement l'ame que Dieu veut affliger et éprouver par *les dernières presses d'un si rude tourment. Qui est-ce qui a eu la paix en résistant à Dieu ?* Il faut que l'ame vienne enfin, nonobstant toutes ses austérités, *à la terrible résolution*. Les austérités ne dispenseront pas cette *ame peinée* de cette *espèce de sacrifice*, que Dieu, par *des touches particulières*, *la presse de lui faire*,..... *qu'il exige par ses impulsions*, et que le *directeur* même doit lui *inspirer pour lui aider à produire, et en quelque sorte enfanter ce que Dieu exige*. Il est donc vrai, Monseigneur, comme je l'ai dit, qu'il faut toujours, même dans ce cas particulier, employer la mortification intérieure et extérieure ; mais que les mortifications deviennent *absolument inutiles* pour appaiser cette tentation singulière, et ces *dernières presses d'un si rude tourment*, où Dieu *exige* de l'ame *une espèce de sacrifice* si désintéressé. Mais il n'est pas vrai, comme vous me le faites dire absolument, que *dans leurs tentations les ames ne se servent plus du remède de la mortification*. Vous avez donc changé mes paroles, et vous leur avez donné un sens très-contraire au mien.

A Dieu ne plaise que j'en veuille conclure que vous êtes un *corrupteur* de mon texte. Non, Monseigneur, je ne parlerai jamais ainsi. J'aimerois mieux mourir que d'imputer cette dépravation de cœur à un prélat si pieux et si édifiant. Mais ce que je viens de prouver est un exemple bien sensible de la manière dont une extrême prévention entraîne quelquefois les esprits équitables, et leur fait croire qu'ils voient dans un texte tout ce qui n'y est point. Vous n'avez point eu l'intention de corrompre mon texte. Mais il est clair comme le jour que, sans en avoir eu l'intention, vous l'avez changé. Si c'est là ce qui vous a fait rompre votre silence, il auroit sans doute beaucoup mieux valu le continuer jusqu'au bout. Loin de *manquer à la religion* par votre silence, votre silence auroit épargné à la religion une triste scène. Qu'y a-t-il de plus fort, pour prouver les altérations dont je me plains, que de voir que vous n'avez pas cru en devoir examiner une seule dans tout l'ouvrage entrepris pour vous justifier là-dessus, et que, loin d'y vérifier aucune des citations dont je me plains, vous y avez ajouté de nouvelles altérations, comme je viens de le prouver avec évidence. M'accuser de variation, c'est récriminer, c'est vouloir faire compensation de vos altérations de passages, avec mes variations prétendues. Ce n'est pas vous justifier ; c'est m'attaquer sans aucun fruit pour votre justification. Quelque variation que j'eusse faite, vous n'en auriez pas moins de tort d'avoir altéré mes passages. Mes variations n'empêchent point qu'il ne demeure comme *avoué par votre silence*, *qu'on m'a imputé des erreurs horribles en changeant* souvent mon *texte*[1]. Plus vous croyez ma cause mauvaise, moins il falloit gâter la vôtre en altérant mes paroles. Les variations que vous me reprochez ne sont donc qu'un nouveau scandale, qui ne remédie en rien au premier, des altérations dont je me suis plaint. Auriez-vous cru *manquer à la religion*, si vous n'eussiez pas ajouté un scandale à un autre? Au moins quand j'ai fait le scandale de prouver les altérations de mon texte, je l'ai fait malgré moi, je l'ai fait demeurant sur la défensive, et me contentant de montrer que je n'avais pas blasphémé. Mais quand vous y ajoutez le scandale de m'accuser d'une variation pleine de mauvaise foi, vous faites un scandale à pure perte : car il attaque ma probité sur les variations, sans justifier la vôtre sur les passages altérés.

V. La seconde raison qui vous a déterminé à écrire contre moi, c'est que j'ai varié, c'est que je donne le change, c'est que je veux réduire notre dispute à savoir si la charité a pour

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 353 — [2] *Ibid.* liv. X, n. 19, p. 429. Edit. de 1845, t. IX, p. 177 et 199.

[1] *Lett. past.*, ci-dessus, p. 110.

motif essentiel et inséparable celui de la béatitude. Mais de grâce, Monseigneur, accordez-vous avec M. de Meaux, avant que d'être pour lui contre moi. Il assure que cette question est le *point décisif* auquel il s'attache. Il dit que je recherche *une charité séparée du motif essentiel de la béatitude;.... que ce seul point renferme la décision du tout;* que *c'est en cela qu'est mon erreur;* et que c'est par là que *je me perds* [1]. Ai-je tort de dire, comme ce prélat l'avoue, que c'est là le point décisif? n'a-t-il pas suivi la dispute de plus près que vous? Est-il suspect de me favoriser? Mais enfin considérez avec qui vous êtes uni, et contre qui vous écrirez. Vous êtes uni avec M. de Meaux, qui assure hautement que mon *erreur* est précisément dans la doctrine que vous dites *qu'on ne peut nier*. Vous soutenez celui qui dit que *je me perds* en enseignant ce que vous nommez le *sentiment commun d'aujourd'hui*, une *opinion très-commune en théologie et très-orthodoxe* [2]. Vous soutenez celui qui dit que le point *qui renferme seul la décision du tout*, le point où est la source du quiétisme, c'est la doctrine que vous avez *soutenue* dans vos thèses, et à laquelle vous *n'avez jamais cru donner la moindre atteinte*. Quoi, Monseigneur, n'y avez-vous donné aucune *atteinte* en approuvant avec tant d'éloges le livre où M. de Meaux assure [3] *que la béatitude communiquée* est *la raison d'aimer, qui ne s'explique pas d'une autre sorte;* que si Dieu n'était pas béatifiant pour l'homme, *il ne lui serait pas raison d'aimer*, et *qu'on ne peut jamais s'arracher ce motif* en *aucun acte produit par la raison?* N'avez-vous donné aucune *atteinte* à la doctrine contraire, en approuvant que ce prélat ait dit que c'est une *illusion manifeste;* que ce sont *des raffinemens introduits par la dévotion*, des choses *alambiquées, des phrases, des pointilles*, où *l'homme ne se reconnoît plus lui-même, et croit qu'on lui impose;* que les saints mystiques qui ont parlé en ce sens n'ont exprimé que *d'amoureuses extravagances;* et que de tels actes sont, dans Moïse et dans saint Paul même, *de pieux excès* contre la vraie et unique raison d'aimer? N'est-ce pas approuver qu'on traite *d'illusion manifeste* ces actes dont on voit, de l'aveu du même prélat [4], « la pratique et la » théorie dès les premiers âges de l'Eglise, et » que les Pères les plus célèbres de ces temps-» là ont admirés comme pratiqués par saint » Paul? »

C'est là-dessus que je n'ai cessé d'insister. J'ai demandé à M. de Meaux s'il ne reconnoissoit pas, après le Catéchisme du Concile de Trente, que Dieu a été libre, avant ses promesses, de ne destiner point les hommes à sa vision intuitive. Je lui ai demandé si la béatitude céleste est une grâce librement promise, ou une dette que Dieu paie à la nature intelligente, qui veut essentiellement en tout acte être bienheureuse, qui n'a point d'autre raison d'aimer, et qui n'aimeroit pas Dieu s'il ne se rendoit point aimable par le don de cette béatitude promise. Remarquez, Monseigneur, ce qui auroit dû vous étonner au premier coup d'œil, et vous empêcher d'approuver le livre de M. de Meaux. C'est, selon ce prélat, *la béatitude communiquée* qui est la seule *raison d'aimer*, sans laquelle Dieu ne seroit plus aimable à l'homme; *c'est la fin dernière. La béatitude communiquée* est sans doute la béatitude formelle, et non l'objective; cette béatitude est un don créé que Dieu communique et qui est distingué de lui. De plus, Dieu étoit libre d'accorder ce don à l'homme, ou de ne le lui donner pas. C'est une chose accidentelle à Dieu qu'il ait voulu être béatifiant pour nous d'une béatitude surnaturelle. Ces vérités étant établies, voici mes conséquences. Est-il permis de dire que Dieu n'est aimable à sa créature que par un don créé? Est-il permis de dire qu'il n'est aimable que par une chose qui lui est accidentelle? Est-il permis de confondre Dieu, et le don créé qu'il nous communique, pour n'en faire qu'une même *dernière fin*, et pour dire que ce don communiqué est *la fin dernière?* Enfin ne voit-on pas que le motif de l'espérance, qui, selon M. de Meaux, est l'unique *raison d'aimer*, présuppose nécessairement un amour de nous-mêmes qui précède tout désir du souverain bien; car on ne peut se désirer aucun bien qu'autant qu'on s'aime déjà. Si donc il n'y a point d'autre *raison d'aimer* Dieu, il s'ensuivra qu'on ne peut faire un acte de charité ni vouloir la gloire de Dieu qu'autant qu'on s'aime déjà soi-même. L'amour de nous-mêmes sera le premier amour en nous; il sera le fondement et la source de notre amour pour Dieu; la charité, loin de ne chercher point ce qui est pour nous, ne cherchera rien qu'autant qu'il nous peut être avantageux. Insensiblement les hommes deviendront leur propre centre, auquel ils feront tout aboutir. Ils ne voudront plus tenir à Dieu que pour le plaisir, comme les

[1] *Rép. aux* IV *Lett.* n. 14, 19, 26, t. XXIX, p. 49, 62 et 87; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 438 et suiv., 448 et suiv. [2] *Lettre pastorale*, ci-dessus, p. 93. — [3] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29, t. XXVII, p. 450 et suiv. — [4] *Ibid.* liv. IX, n. 3, p. 357. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX, p. 206 et 178.

Epicuriens à la vertu. Ce n'est point par conjecture que je parle ainsi.

La doctrine de M. Meaux, si dangereuse par rapport à toutes ces suites, se répand de plus en plus tous les jours. Un théologien français a fait imprimer depuis peu en Hollande un livre[1] où il soutient que toutes les autres preuves sont foibles contre moi, et qu'on ne peut couper la racine du quiétisme établi dans mon livre, qu'en prouvant que le plus pur amour n'est que le désir d'être heureux en Dieu, que l'amour nommé par l'Ecole amour d'espérance est la parfaite charité, et qu'ainsi l'amour d'espérance distingué d'elle est une chimère. Son ouvrage, et particulièrement le second livre, est employé tout entier à prouver cette doctrine. Il va jusqu'à conclure, comme il est dit dans Cicéron, que si Dieu ne donnoit point la béatitude, on diroit : *Valeat Deus*.

Un autre auteur, dans un livre imprimé depuis peu à Paris, assure que la béatitude n'est que le plaisir, et que le plaisir est l'unique ressort ou motif qui puisse déterminer notre volonté à aimer Dieu. Etrange théologie de nos jours, où le christianisme est réduit au principe fondamental de la philosophie odieuse d'Epicure. Mais que dis-je! Epicure reconnoissoit au moins qu'il falloit rendre un culte aux dieux pour la seule excellence de leur nature, quoiqu'ils ne fissent ni bien ni mal. M. de Meaux me reproche[2], avec les deux auteurs déjà cités, que je suis en cela conforme aux Epicuriens. Mais ne voit-il pas qu'en cela les Epicuriens ont eu l'idée d'un culte plus élevé que celui auquel il rabaisse tout le christianisme? Le fait est qu'il veut qu'on ne puisse aimer Dieu et vouloir le glorifier que pour être heureux, *qu'on veut tout pour cela, et rien que pour cela*, qu'enfin sans *cela* Dieu ne seroit pas aimable. Cette doctrine n'en est ni moins fausse ni moins dangereuse, pour être imputée à saint Augustin et à saint Thomas. Au contraire, les noms si révérés de ces saints docteurs, et leurs passages qu'on détourne en un sens contraire à leur vraie doctrine, mettent la vérité en plus grand péril. Il ne s'agit point ici, selon M. de Meaux, d'une opinion libre. Il avoit déjà dit, dans son premier volume, et vous l'aviez approuvé, que penser autrement, *c'est une illusion manifeste*. Maintenant il élève sa voix encore plus haut : C'est là *le point décisif*, dit-il, *qui renferme seul la décision du tout*. Ceux qui en jugent autrement, comme vous, Monseigneur, ne vont pas au fond du systême, si on en croit M. de Meaux. Il assure que *c'est en cela qu'est mon erreur, et que je me perds*.

VI. D'où vient, Monseigneur, que cette doctrine de ce prélat, qui va à détruire la liberté de Dieu dans la dispensation de ses grâces, et qui fait de la plus grande de toutes les grâces une pure dette; qui confond l'ordre de la nature avec l'ordre surnaturel; qui fait que Dieu n'est aimable qu'autant qu'il donne du plaisir et qu'il contente l'amour naturel de nous-mêmes; qui traite *d'illusion manifeste* les actes de parfaite contrition, et qui met la source empoisonnée du quiétisme dans la vraie prééminence de la charité au-dessus de l'espérance; d'où vient, dis-je, qu'une doctrine si dangereuse, si contraire à tous les saints contemplatifs, depuis saint Clément jusqu'à saint François de Sales, et enseignée si hautement par un prélat si savant et si accrédité, ne vous alarme point? D'où vient que vous n'êtes effrayé que des écrits d'une femme ignorante, que personne ne défend, et que j'ai condamnée si absolument dans le sens propre, naturel et unique du texte? D'où vient que vous ne croyez l'Eglise en péril que par mon livre? Qu'y avoit-il à craindre d'un livre soumis d'abord au saint Siége sans restriction? Ne vous avois-je pas offert d'attendre en paix, en silence et en parfaite union de cœur avec vous, la réponse du Pape, pour l'expliquer, pour le corriger, pour le supprimer, pour le condamner, dès que le Père commun me l'auroit ordonné? Vous craignez tout d'une erreur cent fois désavouée et détestée par un auteur soumis. Vous ne craignez rien d'une nouveauté enseignée par un auteur qui élève tous les jours sa voix avec plus d'autorité, et qui répand cette nouveauté par tant de disciples. Votre zèle ne s'anime-t-il que pour défendre l'espérance? la charité n'est-elle pas encore plus essentielle à la religion? Mais remarquez cette différence. On m'accuse d'attaquer la moindre de ces deux vertus, et je ne cesse d'aller audevant des difficultés pour expliquer avec évidence tout ce qui la conserve : au contraire, M. de Meaux soutient hautement de plus en plus et sans équivoque *son point décisif qui renferme la décision du tout*, contre tout acte de pure charité. Encore une fois, d'où vient que vous craignez tant où il n'y a rien à craindre, et que rien ne vous alarme du côté où est le vrai péril? Le dirai-je, Monseigneur? c'est avec peine que je le fais; mais la chose parle d'elle-même. La prévention est la seule clef qui explique tout ceci. Vous ne craignez rien pour la

[1] *Apologie de l'amour*. — [2] *Rép. aux quatre Lett.* n. 11, t. XXIX, p. 41; et t. IX, p. 446, édit. de 1845.

charité, parce que le livre qui l'attaque est celui-là même que vous avez approuvé avec tant d'éloges. Au contraire, vous craignez tout pour l'espérance, parce que le livre où vous croyez qu'elle est blessée est celui contre lequel vous vous êtes déclaré, et dont vous avez rejeté toute explication.

VII. Vous m'objectez, Monseigneur, une variation dans l'explication de ce livre. Hé bien, je veux la supposer avec vous, en attendant que nous l'examinions : mais cette variation empêche-t-elle que la saine doctrine ne soit en pleine sûreté ? Supposé même que ma seconde explication, plus correcte que la première, sauve tout ensemble le dogme et mon texte, ne deviez-vous pas charitablement couvrir la honte de votre confrère et de votre ancien ami dans cette variation ? falloit-il la révéler à toute l'Eglise, à cause qu'il vous avoit choqué en se plaignant des altérations réelles de son texte qui sautent aux yeux ? Est-ce réparer le scandale des passages altérés, que d'y ajouter celui des variations ? Que peut dire le monde, sinon que les prélats ont tous raison les uns contre les autres, et que par ressentiment ils se convainquent réciproquement de mauvaise foi ?

De plus, observez, je vous supplie, combien il seroit à souhaiter que M. de Meaux eût le même tort que vous me reprochez. Plût à Dieu que celui que vous avez comblé d'éloges eût varié, comme celui que vous condamnez si sévèrement. Plût à Dieu que M. de Meaux eût cherché quelque détour imperceptible pour reculer sur ses pas, et pour désavouer son unique *raison d'aimer*. Au moins la saine doctrine seroit à couvert, et nous devrions dès ce moment tâcher tous ensemble de couvrir la variation d'un si savant prélat. Mais, loin de varier pour rentrer dans les vraies bornes, il prétend que *je me perds* en disant que vous assurez *qu'on ne peut nier*, et qui est *le sentiment commun d'aujourd'hui*.

Concluez donc, Monseigneur, que vous avez écrit pour vérifier des citations que vous n'avez point vérifiées, et pour défendre l'espérance qui n'est point en péril, pendant que vous vous endormez sur la charité, qu'on attaque tout ouvertement.

VIII. Il est temps de répondre à vos objections. Elles sont de quatre sortes. Les premières tendent à prouver que le texte de mon livre ne peut s'accorder avec l'explication de l'intérêt propre par un amour naturel. Les secondes vont à montrer que j'ai varié, et que ma première explication ne peut s'accorder avec la suivante de l'amour naturel. Les troisièmes servent à prouver que je veux mal à propos retrancher cet amour naturel de nous-mêmes. Les dernières attaquent divers endroits de mon livre. Je suivrai exactement cet ordre dans mes réponses. Je ne puis me résoudre à commencer sans prier le lecteur de m'excuser sur les répétitions et sur les subtilités épineuses où vous me replongez malgré moi.

PREMIÈRE PARTIE.

Le texte de mon livre s'accorde avec l'explication de l'intérêt propre par l'amour naturel.

Ire OBJECTION.

IX. Vous m'opposez, Monseigneur, que je n'ai point parlé de l'amour naturel dans mon livre.

1° De bonne foi est-il question du nom ou de la chose ? J'ai dit que l'intérêt propre est un *reste d'esprit mercenaire*, qui, selon les Pères, est encore dans les justes imparfaits, et qui ne se trouve plus dans les parfaits, quoiqu'ils espèrent de plus en plus les biens promis. Voilà donc manifestement l'intérêt expliqué par la mercenarité que les Pères rejettent, et que j'oppose toujours à l'objet de l'espérance surnaturelle. Direz-vous que cette mercenarité à retrancher, sans retrancher l'espérance, soit dans mon livre l'espérance même ? Quand vous voulez prouver que j'entends par intérêt propre le salut, vous croyez avoir poussé vos preuves jusqu'à la pleine démonstration en disant : « Peut-on imputer un tel défaut de précaution » à un homme tel que M. de Cambrai [1] ? » Vous dites encore, parlant de mon explication de l'amour naturel : « Le sens faux et ridicule qu'elle donne aux expressions du livre est une conviction qu'elle n'y peut convenir [2]. » Enfin vous concluez « qu'il n'est pas possible de supposer de » tels excès dans un livre sérieux, fait par un » homme de tant d'esprit, qui parle naturellement si bien [3]. » Mais examinez si votre raisonnement ne se tourne pas contre vous-même. Si j'ai entendu par l'intérêt propre une affection naturelle et mercenaire, vous n'avez à m'imputer *qu'un* défaut *de précaution*, *qu'une sous-entente inconnue*, *qu'un chiffre*, *qu'un sens faux et ridicule*. Mais au pis-aller, on doit laisser expliquer un *chiffre* par celui qui l'a fait. De plus, relisez ma *première Lettre* à M. de Meaux sur

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 91. — [2] *Ibid.* p. 97. — [3] *Ibid.*

ses *Divers Ecrits* [1], vous y verrez par combien de preuves je démontre quel est le vrai sens de l'intérêt propre dans mon livre. Enfin j'ai fait voir que si j'avois entendu par cet intérêt le salut pris absolument, toutes les pages de mon livre seroient autant de contradictions monstrueuses qui surpassent le délire le plus extravagant. Voilà donc deux divers sens du propre intérêt. Vous rejetez l'un, parce qu'on ne peut *m'imputer un tel défaut de précaution*. Mais de peur de *m'imputer un défaut de précaution*, faut-il m'imputer les blasphèmes les plus impudens, les contradictions les plus grossières et les plus monstrueuses? *Si le sens faux et ridicule est une conviction* qu'une explication n'est pas vraie, à combien plus forte raison un délire inouï dans tout le genre humain doit-il être une *conviction* plus pressante que l'autre sens ne peut être le mien? « Il n'est pas possible, dites» vous, de supposer de tels excès dans un livre » sérieux fait par un homme de tant d'esprit, » qui parle naturellement si bien. » Je reçois ces louanges comme vous me les donnez : vous ne les prodiguez que pour m'ôter toute excuse sur la plus horrible impiété; mais enfin je les reçois, parce qu'elles se tournent à ma justification. Est-il permis d'imputer *à un livre sérieux*, à *un homme de tant d'esprit, qui parle naturellement si bien*, ce qui est cent fois pis qu'*un défaut de précaution*, ce qui surpasse tout *sens faux et ridicule*, ce qui n'a aucun sens, et qui n'en peut jamais avoir aucun qu'on puisse énoncer en termes précis, enfin ce qui n'est qu'un amas d'extravagances inouïes et de manifestes contradictions? On ne rêve point en dormant, comme on veut me faire parler dans mon livre. Voilà ce qu'on veut me forcer d'avouer, plutôt que de me laisser en paix m'expliquer moi-même.

S'il n'y avait dans le sens qu'on m'impute que de l'impiété, on pourroit croire que je suis impie et que je veux cacher mon venin : encore oserais-je dire que ma conduite ne devoit point vous obliger à porter contre moi un si terrible jugement. Mais outre que j'ai expliqué cent et cent fois jusqu'aux plus légères équivoques (chose que les hérétiques les plus trompeurs n'ont jamais faite avec cette précision et cette ingénuité), il y a d'ailleurs encore plus d'extravagance que d'impiété dans ce qu'on m'impute. Si j'ai entendu par l'intérêt propre l'amour naturel, vous croyez pouvoir me reprocher un prétendu silence, et quelques apparentes contradictions. Voilà tout le pis-aller. Mais si j'ai entendu le salut, je n'ai fait que rêver, avec une extravagance sans exemple, d'un bout du livre à l'autre. Lequel de ces deux excès doit être plutôt imputé à un *livre sérieux*, à *un homme de tant d'esprit qui parle naturellement si bien?*

A tout cela vous répondez que « les contra» dictions sont dans les termes, non dans le sens » du livre : » vous ajoutez : « Dans le sens du » système il n'y a point de contradiction ; c'est » une erreur [1]. » Mais par où pouvez-vous connaître le *sens du livre*, que par les termes du livre même? Si les termes sont pleins de *contradictions;* si elles y sont évidentes, formelles, expresses, *certis clarisque ac ipsissimis verbis*, comme vous l'assurez, comment pouvez-vous assurer, d'un autre côté, que *le sens du livre ou du système* n'a aucune contradiction? Le livre est-il distingué des termes clairs et formels qui le composent? Avez-vous quelque autre règle pour juger du système, que les termes clairs et formels par lesquels il est exprimé? Si les termes sont pleins de contradictions, il est donc vrai que les termes renferment clairement et formellement ce délire inouï de l'imputation duquel je me plains. Pour éviter l'inconvénient de ces perpétuelles et incroyables contradictions, vous tâchez de donner un sens suivi et hérétique à mon texte. Vous supposez que j'ai appelé l'objet matériel objet formel, que j'ai exclu le véritable objet formel de l'espérance sous le nom de motif, et que je n'ai admis que l'objet matériel, c'est-à-dire Dieu qui nous rend heureux, sans le regarder en tant qu'il nous donne la béatitude. Mais n'est-ce pas retomber dans l'évidente et monstrueuse contradiction que vous voulez m'épargner, pour pouvoir m'imputer une impiété apparente? N'ai-je pas distingué l'objet formel du matériel? N'ai-je pas dit que Dieu est l'objet matériel commun aux vertus théologales de charité et d'espérance? Ensuite n'ai-je pas expliqué que ces deux vertus ont des objets formels distingués; que l'un est Dieu bon en soi, et l'autre bon relativement à nous? qu'enfin « l'objet formel de l'espérance est la » bonté de Dieu en tant que bonne pour nous? » J'ai donc bien entendu et bien expliqué ce que c'est qu'objet formel. Loin de prendre le matériel pour le formel, j'ai dit que le formel est l'objet *en tant que, etc., suivant ce concept formel, sous cette précision, et dans cette réduplication* [2] : vous vous plaignez même de ce que j'y ai employé trop *de termes barbares* [3]. Il est donc évident que si j'ai distingué le motif de

[1] Ci dessus.

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 97. — [2] *Max. des Saints*, p. 43, 44 et 45. — [3] *Lett. past.* ci-dessus, p. 98.

l'objet formel, c'est que j'ai voulu parler comme tant de saints auteurs, qui ont pris le motif intéressé, non pour l'objet formel seul, mais pour l'affection mercenaire avec laquelle on peut s'attacher intérieurement à cet objet intérieur. Tout autre sens n'est pas un sens, mais le comble de l'extravagance, qu'il n'est pas *possible de supposer dans un livre sérieux, fait par un homme de tant d'esprit*. Voilà, selon votre propre règle, une *conviction* qui se tourne contre vous.

2° Considérez, Monseigneur, une seconde chose : c'est que les cinq amours expliqués dès l'entrée de mon livre, font assez entendre ce que vous me reprochez de n'avoir pas dit. Je laisse le premier, dont il n'est pas question. Le second n'est que l'état d'un amour naturel, qui, étant tout seul et n'ayant avec lui dans l'ame aucun autre amour qui le règle, est alors vicieux dans l'homme purement mercenaire. Le troisième est un état où l'amour naturel est dominant, non dans l'acte d'espérance, mais dans l'homme encore pécheur qui espère son salut. Le quatrième est un état où l'amour de Dieu domine sur l'amour naturel de nous-mêmes, quoique celui-ci produise encore ses actes propres. Enfin, le cinquième est un état où l'amour de Dieu domine tellement sur l'amour naturel, et est si prévenant, que non-seulement l'amour naturel n'agit plus d'ordinaire tout seul, mais encore que les actes mêmes des vertus surnaturelles sont presque toujours commandés par la charité. Voilà l'état de perfection où il n'y a plus *de reste de cet esprit mercenaire* que nous avons vu dans tous les autres états inférieurs. Vous voyez, par ces divers degrés, combien l'amour naturel ou esprit mercenaire entre nécessairement dans l'explication de mon système.

3° J'étois en plein droit de supposer qu'on entendroit ce que veulent dire les termes *d'intérêt propre* et de *motif intéressé*. Le terme de *propre* emporte la *propriété*, qui est une affection intérieure très-différente de l'objet de l'espérance. Vous avez avoué vous-même en approuvant le livre de M. de Meaux, que l'ame désappropriée *ne veut plus rien avoir de propre*. D'ailleurs le terme d'*intéressé* est pris d'ordinaire dans un sens d'imperfection, et il est retranché par les auteurs mêmes qui appellent l'objet de l'espérance un intérêt : comme *merces* dans le latin donne une meilleure idée que *mercenarius*. tout de même *intérêt* en français, surtout quand on n'y ajoute pas *propre*, peut avoir un sens plus avantageux qu'*intéressé*. J'ai montré dans ma réponse à la lettre de M. de Meaux sur quatre des miennes combien les meilleurs livres spirituels de notre langue rejettent *l'intérêt propre* et le *motif intéressé*. M. de Meaux lui-même assure, en expliquant Cassien, que l'espérance est *désintéressée*. Il assure qu'*on ne peut sans erreur mettre au rang des actes intéressés les désirs de la* béatitude avec Jésus-Christ [1]. Il va encore, plus loin, et ne peut souffrir qu'on appelle la béatitude du nom *bas* d'intérêt.

C'est ainsi qu'il a parlé dans un livre donné au public pendant le grand éclat contre le mien. Si on devoit entendre par l'intérêt propre et par les actes intéressés ceux de l'espérance, il étoit capital de ne souffrir point, surtout dans cette conjoncture si délicate, un langage contraire qui réduisoit toute la vie parfaite à des actes désintéressés. M. de Meaux devoit bien se garder de tolérer, à plus forte raison de parler un langage si favorable au quiétisme. Vous deviez encore moins approuver son livre, s'il tomboit dans un si dangereux inconvénient. Vous l'avez néanmoins approuvé ce livre, depuis que vous avez été scandalisé du mien. Vous avez autorisé M. de Meaux, qui vient après moi, et qui rejetant tout *intérêt*, sans y ajouter *propre*, comme je l'ai fait, n'admet que des actes désintéressés. Enfin vous avez entendu, dès les premières pages de mon livre, par le motif intéressé, un motif *créé* [2] et une affection vicieuse du dedans, loin d'en faire l'objet extérieur de l'espérance surnaturelle. Je n'ai parlé que comme la plupart des saints auteurs, en excluant les désirs intéressés comme des désirs naturels et imparfaits à retrancher pour la perfection. Enfin vous avez reconnu vous-même que l'intérêt propre, dans un passage de saint François de Sales, rapporté dans votre Lettre pastorale, *est un motif vicieux* [3].

IIe OBJECTION.

X. Vous dites, Monseigneur, que les motifs que j'exclus sont « les motifs propres et spéci- » fiques des vertus, puisque je les nomme » motifs d'espérance et de crainte [4]. » Mais comment le prouverez-vous ? Je n'ai exclu que les motifs intéressés d'espérance et de crainte. Qui vous a dit que ces *motifs intéressés* sont les objets spécifiques des vertus surnaturelles ? Vous vous récriez : « Qui a jamais dit que l'es- » pérance surnaturelle a deux motifs [5] ? » Personne ne le dit. C'est vous qui me le faites dire

[1] Voyez ma *Première Lett. a M. de Meaux sur les* divers Ecrits, t. II. — [2] *Déclar.* t. XXVIII, p. 251 ; et t. IX, p. 299, édit. de 1845. — [3] Ci-dessus, p. 117. — [4] *Lett. past.* ci-dessus, p. 92. — [5] *Ibid.*, p. 95.

malgré moi et contre mes propres paroles. J'ai expliqué que l'espérance naturelle et mercenaire mêle ses actes avec ceux de l'espérance chrétienne. M. de Meaux, approuvé par vous, n'a-t-il pas dit, en expliquant Cassien, qu'il y a une espérance *mercenaire* [1] ? C'est donc de l'espérance prise dans un sens générique que j'ai dit ce que vous voulez me faire dire de la seule espérance surnaturelle. Encore même n'ai-je pas dit simplement que l'espérance a deux motifs. J'ai seulement remarqué qu'*on dit improprement que l'espérance a deux motifs*. Qui dit *improprement*, dit une expression qui n'est pas exacte et vraie à la lettre. Vous ajoutez au terme d'espérance celui de *surnaturelle*, qui n'y est pas, et vous supprimez celui *d'improprement*, qui y est.

IIIe OBJECTION.

XI. Vous vous plaignez, Monseigneur, de ce qu'on trouve dans mon livre tant « d'assertions » d'un motif unique, jointes aux exclusions de » tout autre motif [2]. » Vous ajoutez « qu'un » homme qui n'aime plus Dieu par le motif » précis de notre propre bonheur et récom- » pense, mais seulement pour sa gloire, n'agit » plus par le motif de l'espérance. » Enfin vous parlez ainsi : « Ce qui est exclu de l'état des » parfaits est tantôt appelé motif de l'intérêt » propre, ou motif intéressé de l'espérance, et » tantôt le plus grand de tous nos intérêts. » D'où vous concluez qu'il ne reste, selon moi, en cet état que le seul motif de la charité, et que celui de l'espérance est exclu comme intéressé, parce qu'*intérêt propre* et *le plus grand de tous nos intérêts* sont précisément la même chose.

Mais n'y a-t-il, Monseigneur, qu'à supposer sans preuve ce qui est en question, pour conclure que j'ai blasphémé ? Pour moi, dont la cause doit être plus favorable que celle de mes accusateurs, puisque je ne parle que pour expliquer ma propre pensée et pour justifier ma foi, je n'avance rien sans preuve clairement tirée de mon texte. J'ai déjà prouvé que j'ai entendu par objet formel tout ce que vous entendez par motif. Il s'ensuit donc qu'en établissant la diversité des objets formels, j'ai conservé celle de ce que vous nommez les motifs, et qu'en excluant la diversité des motifs, je n'ai exclu que la diversité ou mélange de divers principes intérieurs d'amours qui font agir la volonté. Pour l'intérêt propre, il n'est pas permis de le confondre avec *le plus grand de tous nos intérêts*. J'ai dit du salut qu'il étoit *le plus grand de tous nos intérêts*. Mais en parlant ainsi, je l'ai toujours opposé à *l'intérêt propre*, et j'ai sans cesse réservé l'un en excluant l'autre de l'état des parfaits. Je n'ai exclu le désir du salut qu'en le regardant *comme le salut propre* [1] : ce qui est réserver clairement le salut, et n'en exclure que la propriété. Qui ajoute *propre* au terme *d'intérêt*, exprime cette propriété rejetée par tant de saints, et avec laquelle cet intérêt est recherché par les imparfaits. La propriété n'est pas l'objet extérieur, c'est une affection intérieure de l'ame. Niez-vous, Monseigneur, qu'il n'y ait une propriété à retrancher du désir des plus grands dons de Dieu ? N'avez-vous pas approuvé que M. de Meaux ait dit : « Telle est la véritable purification de » l'amour, telle est la parfaite désappropriation » du cœur qui donne tout à Dieu, et ne veut » plus rien avoir de propre [2] ? » Il ne faut donc, dans cette désappropriation et dans cette pureté d'amour, avoir aucun *intérêt propre* en aucun genre. Ce qu'on ne doit plus avoir en se désappropriant, ne peut-il pas être absolument exclu ou sacrifié ? L'unité de motif, qui vous choque tant, n'exclut donc qu'un principe intérieur, qui est la propriété d'intérêt. Alors le Chrétien cherche son salut comme son bien, et par la raison qu'il lui est souverainement bon. Mais c'est l'amour de Dieu et de sa gloire qui prévient l'ame et qui l'excite à se désirer ce bien. Ainsi elle ne se le désire plus comme un bien *propre* qui contente l'amour naturel. Voilà l'exclusion de cette propriété ou mercenarité qui cherche notre bien comme notre bien, sans remonter plus haut. Telle est dans mon livre l'exclusion *du motif précis* [3], qui n'exclut jamais les actes d'espérance surnaturelle.

IVe OBJECTION.

XII. Vous vous récriez, Monseigneur : « Quoi » intérêt et intéressé ont un double sens dans » l'espace de deux lignes, aux endroits les plus » importans de son livre, parlant d'un même » acte, etc.... sans en avertir le lecteur [4] ? »

1° Je réponds que ce n'est qu'en un certain sens que Dieu béatifiant peut être nommé un

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. VI, n. 35, t. XXVII, p. 240 ; et t. IX, p. 143, édit. de 1845. — [2] *Lett. past.* ci-dessus, p. 96.

[1] *Max. des Saints*, p. 52 — [2] *Instr. sur les Etats d'or.* liv. X, n. 30, t. XXVII, p. 460 ; et t. IX, p. 208, edit. de 1845. — [3] *Max. des Saints*, p. 45. — [4] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 102.

intérêt. M. de Meaux ne veut pas qu'on se serve de cette *manière basse* de l'exprimer ; pour moi, je ne dispute point sur les termes, pourvu que vous cessiez de faire des objections sur une pure équivoque. Quand même on appellera en un sens Dieu béatifiant un *intérêt*, pour exprimer un avantage, il ne s'en suivra pas qu'on doive nommer *intéressés* les actes par lesquels on désire cet intérêt. On dit tous les jours d'un homme généreux qu'il cherche son intérêt d'une manière noble et qui n'est point intéressée : *intérêt* ne dit alors qu'un bien solide, un vrai avantage ; *intéressé* exprime au contraire un sentiment mercenaire et imparfait. Vous avez traduit vous-même, dans votre Déclaration [1], *intéressé* par *mercenarius*. Je ne vous demande donc que la justice que vous ne me pouvez refuser, en avouant, selon votre propre traduction, que *mercenaire* et *intéressé* sont synonymes. Substituons donc l'un dans mon texte en la place de l'autre, et vous verrez dans le moment qu'en levant l'équivoque votre objection s'évanouit. N'est-il pas clair et naturel de dire qu'un Chrétien parfait désire ce qui est en un sens son intérêt ou son avantage suprême, mais qu'il ne le désire point par un désir mercenaire ? Traduisez-le en latin à la lettre. N'est-il pas vrai de dire : *Optanda est merces, sed non affectu mercenario*. Voudriez-vous dire que tous les actes surnaturels d'espérance sont essentiellement *mercenaires ?* Contredirez-vous les Pères qui ôtent des justes parfaits la mercenarité qu'ils reconnoissent dans les imparfaits ? Enfin nierez-vous que les saints mystiques n'aient rejeté de l'état de perfection la propriété et les désirs *intéressés* des dons de Dieu ? Voyez ma *première Lettre* sur la *Réponse* de M. de Meaux à quatre des miennes. Enfin remarquez, Monseigneur, que ce que vous regardez comme la force de votre objection est ce qui se tourne en preuve pour moi contre vous. *Ce double sens* dont vous vous plaignez se trouve *dans l'espace de deux lignes*. Il ne peut donc être suspect de mauvaise foi. Quand on veut tromper sur les termes, on ne met pas les contradictoires ensemble *dans l'espace de deux lignes*. On déguise, on enveloppe, on écarte les contradictions. On craint que le lecteur ne les sente. On craint de les sentir soi-même. D'ailleurs lorsqu'on tombe dans une contradiction, on n'y tombe pas avec une extravagance si évidente, si grossière et si monstrueuse. *Dans l'espace de deux lignes, j'oppose l'intérêt* au désir *intéressé*. J'ai donc supposé ouvertement que le double sens d'*intérêt* et d'*intéressé* est clair et naturel. En effet, il l'est, comme je viens de le montrer. Plus j'ai opposé ces deux choses l'une à l'autre *dans l'espace de deux lignes*, plus il est clair que je les ai données comme très-différentes. Quand je dirai par exemple *en deux lignes*, qu'un homme noble veut ce qui est son intérêt dans ses affaires, sans y agir d'une manière intéressée, tout le monde m'entendra sans peine, et on ne pourra douter du double sens que j'aurai voulu donner à ces deux termes *d'intérêt* et *d'intéressé*. Il n'est point nécessaire *d'en avertir le lecteur ;* la chose parle d'elle-même. Cette opposition si claire, *dans l'espace de deux lignes*, emporte évidemment la diversité des sens attachés à ces deux termes opposés l'un à l'autre. Ne dites donc plus : « Une sous-entente inconnue deviendra » le chiffre et le dénouement du livre. » Rien n'est moins *chiffre* que ce double sens de ces deux termes, et quand il seroit un chiffre, ce seroit à moi à le déchiffrer.

[1] *Déclar*. I. XXVIII, p. 252, etc. ; et I. IX, p. 300, édit. de 1845.

Ve OBJECTION.

XIII. Vous dites, Monseigneur : « Pourquoi » tant de raisons et tant de tours, etc ?..... ni » lui ni personne ne pouvoit craindre que la » perte d'une affection toute naturelle entraînât » celle de l'espérance chrétienne, ni de son » objet formel [1]. »

Ne voit-on pas que j'avois sujet de craindre ce qui est arrivé, malgré toutes mes craintes, savoir, qu'on voudroit confondre le désir naturel des dons de Dieu avec le désir surnaturel de ces dons, la propriété avec l'espérance, et la béatitude désirée par l'impression de la grâce comme le plus parfait moyen de glorifier Dieu, avec la béatitude en tant que propre, et comme le meilleur moyen de contenter l'amour de nous-mêmes. En tout cela il n'y a point eu *tant de tours*. Je n'ai fait que me servir simplement de tous les termes de l'Ecole que vous nommez *barbares*, excepté celui de motif intéressé, que j'ai mis à un autre usage à l'exemple de beaucoup de saints auteurs. Vous ajoutez : « Il n'avoit qu'à donner le nom d'affection » toute naturelle à ce motif intéressé de l'espé- » rance et à cet intérêt propre. » Voilà donc, de votre propre aveu, l'unique chose qu'on pouvoit me demander pour mettre la saine doctrine en pleine sûreté. Or est-il que je l'ai fait dans le livre même, par des équivalens ma-

[1] *Lettre pastorale*, ci-dessus, p. 98.

nifestes que j'ai rapportés dans ma *première Lettre* à M. de Meaux. Il est donc vrai que j'ai fait la seule chose que vous dites que j'avois à faire. Vous dites que « le livre est donc tout » entier une équivoque, car intérêt et inté- » ressé, c'est là tout le livre[1]. » Je conviens que c'est là tout le livre ; et j'en conclus que tout le livre est clair, puisque ce double sens est si clairement distingué *dans l'espace de deux lignes*.

VIe OBJECTION.

XIV. Vous distinguez la bonté absolue de Dieu de sa bonté relative à nous. Puis vous me faites cette demande : « Quelle est celle de ces » deux idées qui est intéressée ? » En vérité, Monseigneur, prenez-vous une demande évidemment contraire à l'état de notre question pour une preuve ? A parler selon mon livre, nulle *de ces deux idées* n'est *intéressée*. Il est bien vrai que, pour s'accommoder à votre langage, on peut appeler en un certain sens la bonté relative à nous *le plus grand de nos intérêts*. Mais les désirs de cette bonté relative ne sont point *intéressés*, c'est-à-dire, *mercenaires*. Si vous voulez absolument les appeler *intéressés*, je serois tenté d'y consentir, pour ne disputer point sur des mots ; mais l'expérience que j'ai de l'usage que vous faites de mes complaisances, pour m'imputer d'odieuses variations, fait que je n'ose vous laisser parler ainsi, sans protester que je n'ai point parlé comme vous, et qu'il n'est pas permis de se prévaloir de ma trop grande condescendance sur les termes, pour me faire des objections tirées de votre langage qui n'est pas le mien.

VIIe OBJECTION.

XV. Vous dites, Monseigneur[2], que l'intérêt propre du quatrième amour de mon livre est la récompense éternelle, dont le concile de Trente dit qu'elle *excite la paresse des justes* ; que c'est l'intérêt que saint François de Sales, allégué par moi, regarde comme l'objet de l'espérance surnaturelle : d'où vous concluez que le retranchement de cet intérêt ne peut être, dans mon livre, que le retranchement de l'espérance chrétienne, et la cessation du désir de la récompense éternelle. Voici ma réponse :

1° Mes cinq amours sont cinq états et non cinq actes : je l'ai démontré par le texte même de mon livre. Il n'est pas permis de me faire des objections qui ne roulent que sur un acte, lorsque je parle manifestement d'un état. J'ai dit que l'état d'amour de préférence n'est point un état de péché, quoiqu'il s'y mêle encore un intérêt propre, ou amour naturel et mercenaire soumis à la charité ; parce que j'ai cru qu'il y a une propriété d'intérêt qui est naturelle et imparfaite sans être vicieuse. 2° J'ai cru que le concile de Trente vouloit seulement que cet état des justes imparfaits, où la mercenarité est mélangée dans l'ame avec les vertus surnaturelles, ne fût pas un état vicieux où tous les actes fussent infectés de cette mercenarité. Il m'a paru que le concile ne vouloit point parler de l'espérance vertu théologale commandée, puisqu'il se contentoit de dire de la chose dont il parloit, qu'elle n'étoit pas un péché, et qu'il vouloit parler seulement de la mercenarité jointe dans l'ame imparfaite avec cette vertu surnaturelle. Supposons que je me sois trompé dans cette explication du concile, et que je l'aie mal cité, c'est un fait qui n'importe en rien au dogme. Une preuve claire que j'ai pris les paroles du concile en ce sens, vrai ou faux, et sans vouloir parler de l'espérance surnaturelle, c'est que j'ai parlé d'un amour mélangé. Et de quel mélange s'agit-il ? Ce n'est point le mélange des vertus surnaturelles, telles que l'espérance avec la charité : à Dieu ne plaise. C'est le mélange de quelque chose que j'ai dit n'être pas *un péché* ; c'est le mélange de quelque chose que j'ai mis presque au même rang que *l'amour de pure* concupiscence, et que *la crainte purement servile*[1].

Pour saint François de Sales, je sais qu'il a entendu quelquefois par intérêt le salut même. Mais je sais aussi qu'il a entendu par *intérêt*, en y ajoutant *propre*, une mercenarité ou affection naturelle et propriétaire. C'est vous-même qui l'assurez[2]. « L'intérêt propre, au » sens de saint François de Sales, est donc un » motif vicieux. » C'est cette mercenarité ou propriété d'intérêt, qui est souvent vicieuse, mais que je crois n'être pas toujours un péché.

Vous répondez que le désir de la récompense, dans l'endroit du concile que j'ai cité, ne peut être que surnaturel, puisque le concile l'attribue à Moïse et à David, et que la mercenarité naturelle *n'est plus* selon moi *dans les parfaits comme Moïse et comme David*[3]. Mais, pour me faire justice, il faut suivre ma pensée sur le sens du concile. Ma pensée a été que le concile se servoit de l'exemple de Moïse et de David pour prouver qu'on peut sans pécher mêler quelques

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 101. — [2] *Ibid.* p. 102.

[1] *Explic. des Max.* p. 21. — [2] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 117. — [3] *Ibid.* p. 101.

actes d'affection naturelle pour la béatitude avec les désirs surnaturels de l'espérance. Il est inutile de dire que, selon moi, cette affection imparfaite ne se trouve plus dans les parfaits. Je ne l'ai exclue que comme on exclut des actes d'un *état habituel* et *non invariable*. Cela se réduit à exclure pour l'ordinaire cette affection. Mais j'ai voulu que dans les occasions pressantes, comme celle d'exciter la paresse et de réveiller le courage abattu par les violentes tentations, les plus grands saints eussent besoin de rappeler tous les motifs de l'amour intéressé, et même de la crainte servile : c'est ce qui peut être arrivé à Moïse et à David en quelque occasion de leur vie.

VIII[e] OBJECTION.

XVI. Vous confondez sans cesse, Monseigneur, l'état de l'ame qui espère, duquel seul j'ai parlé, avec l'acte passager d'espérance ; de là renaissent à chaque moment une infinité d'équivoques pour rendre mes expressions ridicules. Par exemple, vous dites que le troisième amour de mon livre est l'espérance [1], que c'est donc un amour surnaturel et intéressé tout ensemble, et par conséquent que cet intérêt est surnaturel. Je parle de l'état d'espérance, où l'amour naturel se mêle avec le surnaturel sans confusion d'actes ; et vous voulez me faire parler de l'acte même d'espérance, qui est surnaturel. C'est encore par la même équivoque que vous vous récriez : « L'affection naturelle n'est » pas le motif de l'espérance surnaturelle [2]. » Hé, ne voyez-vous pas, Monseigneur, qu'il s'agit d'un état où il y a divers actes et divers motifs, qui sont mélangés dans l'ame, sans l'être dans les actes !

C'est encore en prenant l'acte pour l'état, que vous parlez ainsi : « Or ce prélat donne par» tout l'intérêt pour le motif dominant de l'es» pérance chrétienne. On peut aimer Dieu, dit» il, d'un amour qu'on nomme d'espérance. » Le motif de notre propre intérêt est son pro» pre motif principal et dominant [3]. » Voici mes paroles [4], que vous avez entièrement changées : « On peut aimer Dieu d'un amour qu'on » nomme d'espérance : il n'est pas entièrement » intéressé : car il est mélangé d'un commence» ment d'amour de Dieu pour lui-même ; mais » le motif de notre propre intérêt est son motif » principal et dominant. » Remarquez 1° que je ne me suis point servi du terme de *motif propre*, qui est le spécifique, comme vous me l'imputez ; 2° que je parle de l'état de l'ame pécheresse qui espère, et non de l'acte passager d'espérance, comme vous le faites entendre ; 3° que je suppose un état où l'ame a divers motifs ou principes d'affection, et que le principal ou dominant est encore l'amour d'elle-même. L'intérêt propre n'est là qu'un attachement naturel à soi-même qui prévaut sur l'amour de Dieu, et non l'objet spécifique de l'acte d'espérance surnaturelle.

Voyez, Monseigneur, combien vous avez changé non-seulement ma pensée, mais encore mes paroles, en les citant en lettres italiques. Il est fort aisé de faire dire à son ami et à son confrère des impiétés et des extravagances, en confondant les états avec les actes passagers, pour se récrier aussitôt : « M. de Cambrai pour» roit-il porter la honte de telles propositions [1] ? » Et ailleurs : « Est-il possible qu'il veuille don» ner de telles contorsions à nos paroles et aux » siennes [2] ? »

IX[e] OBJECTION.

XVII. Vous voulez prouver, Monseigneur, que j'ai entendu dans mon livre, par le terme de motif, l'objet extérieur, et non l'affection intérieure, et par conséquent que le retranchement du motif intéressé emporte l'exclusion de l'objet même et l'espérance. La preuve que vous alléguez de mon livre, c'est que j'ai dit [3]. « Ce n'est pas la diversité de fins ou de motifs » qui fait la distinction ou spécification des ver» tus. Ce qui fait cette distinction est la diver» sité des objets formels. » La fin, direz-vous, est en cet endroit la même chose que le motif : or est-il que la fin est un objet extérieur, et non pas une affection intérieure : donc le livre exclut l'objet extérieur.

Je réponds 1° que vous retombez dans l'inconvénient des contradictions incroyables et inouies, que vous avez voulu éviter de m'imputer. D'un côté, j'ai établi l'objet formel qu'excite la volonté *sous cette précision, etc.*, *en tant que*, *etc.*, *selon le concept formel*, *et dans cette réduplication* [4]. Voilà tous les termes de l'Ecole qui peuvent lever le doute. L'objet extérieur est donc exprimé comme excitant. D'un autre côté, vous voulez que j'exclue sans cesse cet objet comme excitant la volonté. Vous voulez donc que je me contredise perpétuellement avec pleine évidence, et sans aucune en-

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 95. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* p. 100. — [4] *Expl. des Max.* p. 4.

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 97. — [2] *Ibid.* p. 100. — [3] *Exp. des Max.* p. 41. — [4] *Ibid.* p. 43, 44 et 45.

veloppe qui puisse rendre ma contradicion tant soit peu vraisemblable.

Je réponds 2° que *fin* dit plus que ce que vous entendez par *motif*. Quand on dit *fin* simplement, sans y rien ajouter, on entend la raison totale de vouloir ce qu'on veut. Par exemple, dans le cas dont il s'agit, la *fin* comprend, outre l'objet formel de l'espérance, qui est si vous voulez votre *intérêt*, cet intérêt en tant que *propre*, c'est-à-dire en tant qu'il contente en nous l'affection naturelle et propriétaire. Voilà la fin ou raison totale d'aimer, qui, par le terme de *propre*, désigne la propriété ou affection intérieure avec l'objet extérieur. Voilà le *motif intéressé* que j'exclus avec *l'intérêt* en tant que *propre*. Vous avez fait vous-même, en expliquant saint François de Sales, ce que vous ne voulez pas que j'aie fait. Vous dites : « L'in» térêt propre, au sens de saint François de » Sales, est donc un motif vicieux [1]. » Vous entendez manifestement en cet endroit, par motif, quelque chose de plus que l'objet extérieur; car un objet extérieur n'est point vicieux : l'objet n'est jamais le vice ou péché; le vice ne peut être que dans l'affection intérieure. Vous avez donc entendu en cet endroit par motif, outre l'objet, un principe intérieur et défectueux, qui fait rechercher l'objet même. Ai-je eu tort de dire de même, que ce motif d'intérêt spirituel.... est ce que les mystiques ont appelé propriété [2]? Ne disputons donc plus, s'il vous plaît, des mots, pendant que les choses sont claires. Si vous entendez par *motif* l'objet simplement en tant qu'avantageux, le motif de notre avantage ou intérêt ne peut jamais être retranché. Mais si vous entendez l'objet, qui est un avantage ou intérêt, et que vous y ajoutiez en tant que propre, pour exprimer l'affection propriétaire que cet objet contente en nous, alors vous joignez à l'idée de l'objet celle de la propriété ; et c'est ce qui compose la *fin* totale à laquelle j'ai donné le nom de motif.

X[e] OBJECTION.

XVIII. Vous me reprochez, Monseigneur [3], que j'ai dit qu'il faut *révérer* les motifs de l'amour intéressé qui sont « répandus dans tous » les livres de l'Ecriture sainte et dans tous les » monumens les plus précieux de la tradition. »

J'ai déjà répondu que ces motifs sont les principes d'amour mélangé qui se trouvent dans l'état des ames imparfaites. L'Ecriture et la tradition proposent ce qui est reçu diversement selon les dispositions des ames. C'est ce que j'ai expliqué amplement dans ma *première Lettre* à M. de Meaux sur ses *divers Ecrits* depuis la page 23 jusqu'à la 26[e] [1], et qu'il seroit inutile de répéter ici. Par exemple, les descriptions des prophètes et de saint Jean sont tellement accommodées tout ensemble aux fidèles parfaits et imparfaits, que les imparfaits y trouvent de quoi consoler même leur amour naturel, dont les actes accompagnent ceux de l'espérance surnaturelle. Sevrer avant le temps les ames foibles, de cette consolation sensible, ce seroit en les décourageant les gêner, les troubler, et même leur ôter l'exercice libre de l'espérance surnaturelle. Comme on leur ôteroit souvent la crainte, si on vouloit leur ôter trop tôt un sentiment servile, qui est joint à cette vertu surnaturelle; tout de même, on leur ôteroit aussi l'espérance, si on vouloit leur arracher une affection mercenaire, qui l'accompagne. Il y a un grand nombre de consolations naturelles qui servent indirectement à l'œuvre de la grâce en écartant des empêchemens. C'est ce que l'Ecole appelle *per modum removentis prohibens*. Ces consolations n'opèrent point la justice : mais elles consolent les ames, et les empêchent de reculer. Si on vouloit les détacher trop tôt de ces appuis humains, elles succomberoient, et ne pourroient porter leurs fardeaux. C'est en ce sens que saint Chrysostôme a dit : « Si quel» qu'un est foible, qu'il jette aussi les yeux sur » la récompense. » Voilà un désir naturel et imparfait des dons de Dieu, qui soulage les foibles, et qui leur épargne une tentation de découragement. Voilà tout ce que j'ai voulu dire. Mais je n'ai jamais entendu, par *les motifs intéressés* de *l'espérance*, le motif spécifique de l'espérance surnaturelle. Je n'ai voulu parler en cet endroit que du mélange qui se fait, dans les ames imparfaites, de la propriété avec les affections surnaturelles pour les dons de Dieu. Vous dites que « les objets sont dans l'E» criture, mais que l'affection naturelle n'y est » pas. » Ai-je dit que l'affection y est? Qui est-ce qui n'entend pas qu'une affection ou volonté des imparfaits n'est point dans un livre? Ce que j'ai voulu dire est clair. Il se réduit à exprimer que l'Ecriture s'accommode, dans les descriptions des promesses, à la foiblesse de cet état d'amour mélangé. Il ne s'agit donc ici que d'une équivoque. Les objets sont représentés dans l'Ecriture, et c'est eux qu'il faut *révérer*.

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 117. — [2] *Max. des Saints*, p. 135. — [3] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 103.

[1] Voyez tome II, p. 560 et suiv.

Il faut révérer aussi sans doute cet état d'amour mélangé, puisque nonobstant l'imperfection qui y est mêlée, l'état est de justice et de sainteté. Enfin, pour retrancher toutes les disputes de mots, je consens qu'on dise, si vous le voulez, que les motifs sont les objets. Mais, en ce cas, il faudra que vous reconnoissiez de bonne foi, que le motif de *l'intérêt propre* est l'objet en tant qu'excitant l'amour naturel. Vous n'ignorez pas la force de ces termes *en tant que*, qui a été tant vantée par M. de Meaux. C'est la raison précise et formelle de vouloir l'objet. Or, il m'est très indifférent que le motif soit l'objet en tant qu'excitant l'amour naturel mercenaire et propriétaire, ou bien qu'il soit ce principe d'amour naturel qui cherche l'objet. Toute subtilité à part, il est toujours également certain, dans ces deux manières de parler, que le motif *d'intérêt propre* n'exprime pas le seul objet extérieur, mais qu'il renferme encore la propriété intérieure qui le recherche. Est-ce donc là le sujet d'un si grand scandale?

XI[e] OBJECTION.

XIX. Voici encore, Monseigneur, une chose qui n'est pas une altération de mes termes formels, mais qui en est un équivalent manifeste. Pour me rendre ridicule à moi-même, vous rapportez cette proposition de mon livre [1] : « Cet amour d'espérance est nommé tel, parce » que le motif d'intérêt propre y est encore do- » minant. » Après quoi vous dites : « Changez » cette proposition selon le sens de l'amour na- » turel. Il faut l'exprimer ainsi : Cet amour » (*surnaturel*) d'espérance est nommé tel parce » que le principe intérieur de l'amour naturel de » nous-mêmes pour la béatitude y est encore » dominant. » Vous ajoutez : « Et à la place » de celle-ci : Dieu jaloux veut purifier l'amour » en ne lui faisant voir nulle espérance pour » son intérêt propre, même éternel, il faudroit » dire : Dieu jaloux veut purifier l'amour, en » ne lui faisant voir nulle espérance (*surnatu- » relle*) pour son affection naturelle de la béa- » titude même éternelle. M. de Cambrai pour- » roit-il porter la honte de telles propositions? » Non, Monseigneur, je ne mérite point de la porter. Retranchez ce que vous ajoutez toujours sans le pouvoir tirer de mon texte, et toutes ces contradictions ridicules s'évanouiront. Vous ajoutez aux termes *d'amour d'espérance* le terme de *surnaturel*. Vous ajoutez à celui *d'espérance* celui de *surnaturelle*. Vous confondez l'acte passager d'espérance surnaturelle, avec un état d'amour d'espérance, où il y a un mélange d'actes et de principes d'amours naturels et surnaturels. En ajoutant ainsi dans un texte sans se gêner, il n'y a rien dont on ne vienne facilement à bout. Par là vous donnez une affection naturelle pour motif aux vertus surnaturelles. Mais permettriez-vous à un autre d'ajouter ainsi à ce que vous avez écrit, pour vous faire dire les impiétés et les extravagances dont vous avez le plus d'horreur? Porteriez-vous la *honte des propositions* qu'on vous imputeroit par des additions si odieuses?

Voilà, Monseigneur, vos principales objections. Vous les résoudrez toutes de vous-même, dès que vous voudrez, sans prévention, jeter les yeux sur quatre ou cinq sources de paralogismes qui règnent dans tout votre écrit. 1° De ce que j'exclus les motifs intéressés de l'espérance, vous concluez que j'exclus le mot spécifique de l'espérance surnaturelle. 2° De ce que j'exclus tout motif intéressé ou d'intérêt propre, vous concluez contre mon texte formel, que j'exclus tout motif qui n'est pas celui de la charité. 3° Vous confondez un état qui contient divers actes et divers motifs mélangés, avec un acte passager qui n'a qu'un motif spécifique, et vous en concluez que je prends une affection intérieure et naturelle pour le motif d'une vertu chrétienne. 4° Vous confondez, malgré mon texte, ce qui est en un certain sens *un intérêt*, avec ce que je lui oppose sous le nom *d'intérêt propre*. 5° Vous voulez que *motif* ne puisse jamais signifier que l'objet extérieur, quoique vous ayez reconnu vous-même qu'il peut exprimer le vice d'affection intérieure avec l'objet même, puisque vous dites qu'*au sens de saint François de Sales, l'intérêt propre est un motif vicieux*. Ne perdez point de vue ces sources de paralogismes, pour les éviter comme des écueils; et vous verrez que mes explications sur l'intérêt propre conviennent à tout le texte de mon livre.

SECONDE PARTIE.

Je n'ai fait aucune véritable variation.

XX. Il est temps, Monseigneur, de vous répondre sur la variation que vous m'objectez. Posons d'abord des faits qui méritent beaucoup de réflexion.

1° Quoique je n'aie jamais voulu donner un double sens à mon livre, il ne laisse pas d'être

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 97.

vrai qu'il a été pris en deux sens différens, et que beaucoup de personnes prévenues par M. de Meaux ont cru, faute d'examiner d'assez près la suite du texte, que l'intérêt propre y étoit l'objet de l'espérance chrétienne. Vous avez été du nombre de ceux qui ont soutenu le plus fortement qu'*intérêt* et *salut* devoient nécessairement être synonymes. C'est là-dessus que je tâchai d'abord de m'accommoder à votre pensée, ou pour mieux dire à votre langage, ne pouvant vous accoutumer au mien. Je vous écrivis une lettre, qui, réduisant tout mon livre à votre manière de parler, en expliquoit tout le système dans un sens très-catholique. C'étoit une sincère et exacte explication du fond du système: c'étoit une espèce d'argument que l'Ecole nomme *ad hominem :* mais nous verrons que ce n'étoit pas une explication précise du sens que j'avois donné à chaque terme dans mon livre, en le composant.

2° Je ne voyois nul inconvénient de dire qu'un livre pût être catholique en deux divers sens. Quand un livre est susceptible de deux sens, dont l'un est catholique et spécieux, et l'autre hérétique, on a sujet de craindre que le bon ne serve à déguiser le mauvais, à moins que quelque chose de clair ne lève l'équivoque et ne fixe le texte dans le seul sens orthodoxe. Mais quand il ne s'agit tout au plus que d'une équivoque, dont les deux sens sont catholiques, elle n'a rien de dangereux, ni de suspect. Je ne trouvois donc nul inconvénient à tâcher de vous montrer, pour finir vos alarmes, que dans le sens même que vous donniez au terme *d'intérêt* propre et *d'intéressé*, mon livre pouvoit encore être expliqué d'une manière correcte.

3° Quand j'eus l'honneur de vous voir, je vous déclarai sans hésitation ni ambiguité que je n'avois point entendu par *intérêt propre* le salut en composant mon livre. Ce que je vous dis alors, je l'ai toujours dit d'une manière uniforme, depuis le premier jour jusqu'au dernier, à toutes les personnes de mérite à qui j'ai parlé. Tous mes amis en assez grand nombre, et qui sont d'une si délicate probité qu'ils auroient horreur de moi s'ils me voyoient biaiser, ont su dès le commencement ce que j'ai entendu par *intérêt propre.* Je puis dire que c'est une notoriété parmi un certain nombre d'honnêtes gens très-zélés pour la pureté de la foi, et très-scrupuleux sur la sincérité.

4° La lettre que j'eus l'honneur de vous écrire, et que vous avez fait imprimer [1], fut suivie fort peu de temps après d'une autre explication par écrit, dont vous faites mention vous-même, et où je déclarois que j'avois toujours entendu par intérêt propre une *cupidité naturelle soumise ou réglée* (car je lui donnois tous ces noms), dont les actes accompagnent les actes surnaturels d'espérance. Il est évident que cette *cupidité naturelle* est un amour naturel. Laissons maintenant la question de fait sur saint Bernard, qui ne fait rien pour le dogme, car je ne veux point multiplier les questions, ni prendre le change. Mais enfin voilà une explication par écrit sur l'amour naturel, qui accompagne celle que vous lui opposez. Du moins ces deux explications n'ont été séparées que de fort peu de temps. Quand on veut tromper, quand on veut donner le change par une variation subtile et imperceptible, donne-t-on, dans l'espace de si peu de temps, au même homme, qui est si alarmé, si prévenu, si fort en garde, deux écrits formellement contradictoires l'un à l'autre, depuis le commencement jusqu'à la fin. Imputez-moi toutes les variations les plus insensées qu'il vous plaira, du moins vous ne pouvez m'imputer ni déguisement ni duplicité. Si c'est une variation, c'est la variation la plus grossière, la plus ingénuement déclarée, la moins déguisée qui fût jamais. Ce n'est pas seulement avoir varié en termes formels et plus clairs que le jour: c'est encore avoir affecté de vous donner en si peu de temps les preuves les plus palpables et les plus ridicules de ma variation.

5° Lequel est le plus naturel et le plus vraisemblable, ou que je vous aie écrit la première lettre comme un simple argument *ad hominem*, pour vous montrer que mon livre peut être bien expliqué, même selon votre langage, me réservant toujours de vous donner bientôt après une autre explication comme la véritable selon l'intention et le langage de l'auteur; ou bien que, dans un espace de temps si court, je me sois oublié moi-même, et je vous aie donné par écrit sans nécessité en termes formels le oui et le non, pour vous convaincre ou de mon extravagance, ou de ma mauvaise foi?

6° Il faut encore remarquer qu'en disant, dans ma lettre imprimée à la fin de votre ouvrage, que la doctrine qui y est contenue est tout ce que j'ai pensé, et que je condamne tout ce qui va plus loin, j'ai parlé religieusement avec une entière sincérité. En voici la raison. C'est que l'explication contenue dans cette let-

[1] Nous l'avons donnée dans le tome II, sous le titre de *Première Réponse, etc.* p. 256 et suiv., L'autre explication la suit immédiatement.

tre va même un peu plus loin que celle de l'amour naturel. En ne retranchant que les actes délibérés d'amour naturel, on retranche moins que quand on va jusqu'à retrancher, comme je l'ai fait dans cette lettre, les actes surnaturels d'espérance qui ne sont pas commandés. J'ai donc pu dire avec vérité que je ne demandois rien au-delà de ce que ma lettre demande, puisque mon Mémoire subséquent, pris en rigueur, demande un peu moins. Il est vrai qu'à bien considérer ces explications, et en les rapportant l'une à l'autre, il faut conclure qu'encore qu'elles soient formellement contradictoires pour le simple usage des termes *d'intérêt propre* et *d'intéressé*, il est vrai néanmoins que pour le fond des choses elles s'entr'aident, elles reviennent au même point, et elles demandent à être jointes. En effet, d'un côté si la vie des ames parfaites exclut d'ordinaire les actes surnaturels des vertus que la charité ne commande pas, à plus forte raison exclut-elle les actes purement naturels. D'un autre côté, si l'amour naturel est exclu par la force de la charité prévenante, les actes mêmes surnaturels des vertus ne se font plus alors qu'avec sa prévention, et par son commandement exprès. Ce qui fait que les ames imparfaites ne commencent point par les actes de charité, pour produire ensuite ceux d'espérance par le commandement de cette charité prévenante, c'est que ces ames s'aiment encore trop d'un amour naturel pour tendre d'abord à la pure gloire de Dieu. Elles n'y montent que comme par degrés, et elles tirent une consolation plus sensible des simples actes d'espérance non commandés. Ainsi c'est l'attachement naturel à elles-mêmes qui les retarde dans l'opération de la grâce, et qui empêche que la charité ne prévienne d'ordinaire l'espérance. Mais quand l'ame est fortifiée dans la charité, c'est la charité même qui la fait espérer pour glorifier Dieu dans la béatitude.

Ainsi les deux explications se tiennent; l'une entre dans l'autre; elles se justifient mutuellement, et demandent à être jointes. De là vient que dans ma *Réponse à* votre *Déclaration* je les ai mises toutes deux l'une après l'autre sur le même article, comme étant toutes deux véritables. Voici mes paroles : « Je dois déclarer que j'ai eu aussi en vue dans cet endroit de mon livre un autre point de doctrine, qui est dans notre XIII[e] Article d'Issy, et que j'ai toujours marqué sans aucune variation, tant dans ma lettre au Pape, que dans un éclaircissement que je donnai à M. l'évêque de Chartres, et ailleurs, etc. C'est que dans la vie et l'oraison la plus parfaite tous les actes, etc.[1] » Voilà le double sens dont j'ai averti de bonne foi, près d'un an avant que vous me le reprochassiez. J'ai pris soin de déclarer que quoique je n'aie parlé dans mon livre que selon l'un de ces deux sens, j'ai eu aussi l'autre *en vue*. Ecoutons encore mes paroles[2] : « En composant l'endroit de mon livre dont il s'agit ici, j'ai voulu avoir égard aux diverses opinions, et établir un désintéressement qui convînt à toutes. D'un côté, j'ai voulu qu'on pût nommer en un sens la béatitude un intérêt, j'ai exclu l'intérêt propre, qui selon moi consiste dans les actes d'amour naturel de nous-mêmes. C'est pourquoi j'ai dit : *Mais le motif n'est point intéressé*. J'ai voulu aussi que le motif de l'espérance surnaturelle, quand les actes sont commandés par la charité, ne fût point simple et précis, mais formellement et explicitement relevé par celui de la charité, en ajoutant qu'il *ne regarde que le bon plaisir de Dieu*. Ce qui est manifeste, c'est que j'ai admis, sous le nom d'*objet formel*, tout ce que les trois prélats demandent sous le nom de motif. » Ainsi, en quelque sens que vous entendiez l'intérêt propre et les actes intéressés, le retranchement en est toujours très-catholique. Si vous entendez par intérêt propre le salut désiré sans remonter plus haut, et sans y envisager ultérieurement la gloire de Dieu; si vous entendez par *actes intéressés* ces actes d'espérance qui sont simples, *élicites*, et non commandés, ils ne se trouvent plus d'ordinaire dans cette vie parfaite, parce que toutes les vertus y sont *unies dans la seule charité*[3] en tant qu'elle en commande les actes. Si au contraire vous entendez par *intérêt propre* la mercenarité, la propriété, l'affection naturelle; et si vous entendez par *actes intéressés* les actes purement naturels qui viennent de ce principe de propriété, il est toujours évident qu'il faut dans la vie la plus parfaite les retrancher.

7° Divers habiles théologiens, que je consultai après le grand éclat contre mon livre, me pressèrent beaucoup de me borner à la première explication; et ils m'assuroient tous qu'ils soutiendroient sans peine tout le texte du livre dans le même sens, sans recourir à l'autre. Dans la suite il me revint de Rome que divers savans théologiens y pensoient précisément la même chose. Mais j'ai toujours demeuré ferme, malgré tant de conseils, à me fixer de bonne

[1] *Rép. à la Déclar.* n. 14, t. II, p. 336. — [2] *Ibid.* p. 337. — [3] *Treizième Art. d'Issy.*

foi au sens que j'avais eu d'abord en vue en composant mon livre. On peut juger par un procédé si simple, si ferme, et si scrupuleux sur la sincérité pour ne varier jamais sur mes premières pensées, combien j'ai été éloigné de varier pour éluder vos objections.

8° J'avoue qu'il règne partout dans cette lettre, que vous me reprochez tant, un grand défaut de précaution; et si c'est une faute que de n'en avoir pris aucune en écrivant une simple lettre à un ami intime, j'avoue que j'ai parlé improprement et avec la négligence d'un homme qui ne craint pas de n'être point bien entendu. Mais il vous est moins permis qu'à nul autre de me faire un crime de cet excès de confiance. Malgré cette faute, que je confesserai tant qu'il vous plaira, on ne laisse pas de voir clairement que je ne parle point mon langage naturel dans cette lettre, et que j'entre, par une espèce d'accommodement, dans des expressions qui me sont étrangères. Je dis d'abord que le *bonum mihi s'appellera, si on le veut, mon intérêt*[1]. *Si on le veut*, marque clairement que ce n'est pas moi qui le veux, et que je sors de mon vrai langage pour m'accommoder à celui d'autrui qui veut. J'ajoute que *je n'ai garde de disputer sur les termes*. Ce n'est donc que pour éviter *une dispute sur les termes* que j'entre dans ce langage emprunté, et contraire au mien. Je dis *qu'en ce sens l'intérêt est le motif propre de l'espérance*. Vous voyez que je ne le dis pas absolument et comme de moi, mais seulement *en ce sens*, qui est celui auquel je veux bien m'accommoder pour ne *disputer* pas *sur les termes*. Dans la suite[2], en parlant *des actes de simple espérance* non commandés, je ne les appelle pas absolument *intéressés*, mais seulement *intéressés dans le même sens* : ces paroles supposent toujours un sens double, c'est une restriction évidente à un sens qui n'est pas le mien. J'ajoute, en parlant des actes d'espérance qui sont commandés, qu'ils ont pour objet le *bonum mihi*, et que *par là ils ont un motif qu'on peut en un sens nommer intéressé*[3]. Voilà encore ce sens étranger auquel je m'accommode, et je rends raison quelques lignes plus bas de cette grande condescendance pour le langage; car je déclare que « je conviens de tout mon cœur et sans » peine de toutes ces choses, pourvu qu'on ne » s'en serve point pour confondre les idées » qu'il faudra démêler dans la suite[4]. » Remarquez que je voulois prévenir et écarter par là les objections que vous me faites maintenant. Je ne cesse dans cette lettre de répéter la restriction de ce langage dans un certain sens. « Le *bonum mihi*, disois-je[1], c'est un vrai » motif, et c'est dans un sens un motif d'inté- » rêt propre, et même du plus grand de tous » les intérêts. » Cette restriction, *en un sens*, emporte évidemment la réservation d'un sens contraire. Je dis encore dans la suite, que « les » actes commandés, pour être commandés n'en » ont pas moins leur motif spécifique, qui est » en un sens notre intérêt propre[2]. » Vous voyez que je tiens si peu aux termes, pourvu que le fond des choses ne soit point altéré; que je veux parler le langage opposé au mien, et appeler l'objet des actes d'espérance même commandés, non-seulement *intérêt*, mais encore *intérêt propre*, si vous le vouliez. Je finissois par où j'avois commencé, qui est « de » déclarer que les termes ne me sont rien, » pourvu que le fond de la chose demeure en » son entier[3]. » Il est donc manifeste qu'en conservant le fond comme certain, je relâchois tout, sans garder aucune mesure, sur l'usage des termes, et que je m'accommodois à un langage tout contraire au mien. Au reste, je parlois sur le terme de *motif* avec le même esprit de complaisance et d'accommodement que sur celui *d'intérêt*. J'assurois qu'en distinguant l'objet formel et le motif, mon intention n'avoit point été *de contredire le langage des théologiens, que je révère*[4]; je disois que j'avois voulu seulement « m'accommoder à l'usage » familier de notre langage pour le terme de » motif...... et qu'on dit tous les jours : Le » motif d'un courtisan est l'ambition[5]. » Voilà donc le motif, qui dans le vrai langage de mon livre, expliqué dans la lettre même où on me reproche la variation, n'est point l'objet extérieur, mais l'affection intérieure. Si dans cette lettre j'ai appelé l'objet extérieur *motif*, c'est que je parlois dans une simple lettre, non mon propre langage selon le vrai esprit dans lequel j'avois composé mon livre, mais le langage emprunté d'un ami à qui je déférois beaucoup, et dont je voulois dissiper les ombrages en évitant toute contestation sur les termes. Aussi finissois-je en remarquant qu'il y avoit encore *des équivoques faciles à lever*[6].

Vous rapportez vous-même les paroles de ma réponse manuscrite qui suivit de plus près cette lettre[7]. « En un sens, disois-je, l'objet

[1] *Ire Rép.* t. II, p. 256. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* p. 258. — [4] *Ibid.*

[1] *Premiere Rép.*, t. II, p. 258. — [2] *Ibid.* p. 259, — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.* p. 260. — [7] *Lett. past.* ci-dessus, p. 102.

» formel ou motif est mon intérêt, si on veut » appeler intérêt mon avantage. Mais en un » autre sens, le motif n'est pas intéressé, c'est-» à-dire qu'il n'est pas fondé sur une cupidité » naturelle et mercenaire. »

9° Ce qui m'avoit déterminé à vous donner dans cette lettre ce projet d'explication de mon livre selon votre langage sur l'intérêt propre, c'est que vous me paroissiez invinciblement attaché à cet usage de ce terme, et que je croyois pouvoir sans conséquence vous donner cette explication à votre mode, comme un argument *ad hominem* qui étoit véritable à la lettre, et concluant dans toute la rigueur de votre langage. Je n'aurois eu garde de la donner ainsi au public, comme le vrai sens de mon livre. Du moins, si je l'eusse donnée, j'aurois marqué bien plus expressément, qu'encore qu'elle fût vraie en elle-même, elle n'étoit pourtant pas celle que j'avois eue dans l'esprit en écrivant mon livre. J'aurois fait là-dessus dans les formes toutes les protestations les plus fortes, pour ne déroger pas au vrai langage de mon livre, en le réduisant au vôtre. Au lieu que dans la négligence d'une lettre écrite à la hâte à un intime ami, j'ai omis toutes ces précautions rigoureuses, et j'ai parlé votre langage comme s'il étoit effectivement le mien propre. Mais quoique j'aie parlé là-dessus d'une manière qui est en toute rigueur impropre, tous les endroits que je viens de rapporter font clairement entendre deux choses. 1° Quand j'ai dit : « Voilà le système que je crois avoir donné » dans mon livre : Dieu m'est témoin que je » n'ai pas voulu passer ces bornes : je proteste » devant Dieu, comme si j'allois paroître de-» vant lui que c'est tout ce que j'ai prétendu[1]. » Je n'ai jamais voulu faire entendre par là que le langage en question fût le vrai langage que j'avois voulu parler dans mon livre, mais seulement que la doctrine en question étoit toute la doctrine à laquelle je bornois le système de cet ouvrage. 2° Quand j'ai dit dans cette lettre : *Voilà donc précisément ce que j'ai pensé en faisant mon livre, sur les actes que* j'ai nommés intéressés, etc., *j'ai nommé*, etc., *j'ai appelé*, etc. C'est une manière de parler courte et impropre dans une lettre particulière, écrite à la hâte, pour me représenter comme empruntant votre langage, et m'accommodant à vos expressions sans renoncer néanmoins aux miennes, puisque j'excepte toujours un autre *sens*, et que je ne parle selon le vôtre que pour ne *disputer* pas *sur les termes* : mais cette objection que vous me faites maintenant, vous me la fîtes dans le temps même dans un manuscrit que je garde encore, et auquel je fis des réponses exactes, article par article, que je vous envoyai. Alors si j'eusse varié, ma variation toute récente eût été sans ombre d'excuse. Loin de me *couper*, comme vous le dites, je vous répondois alors les paroles suivantes, qui sont décisives, vous ayant été répondues dans l'occasion même.

10° Voici votre objection[1] : « Pourquoi n'en » avez-vous pas dit un seul mot dans la pre-» mière explication que vous m'avez donnée? » Voici ma réponse : « Ma première explication » ne tendoit qu'à montrer que je conservois le » motif spécifique de l'espérance dans les actes » commandés et animés par la charité. Cette » vérité seule emporte tout mon système. Ainsi » je m'en suis contenté dans ma lettre, où je » ne m'expliquois qu'en abrégé, en attendant » une explication plus approfondie. »

Écoutons encore, Monseigneur, la suite de vos objections : « Pourquoi dites-vous que le » *bonum mihi* s'appelle si on veut l'intérêt pro-» pre? Pour moi je n'ai garde de disputer sur » les termes. En ce sens, mon intérêt est le » propre motif de l'espérance. » Voici ma réponse : « Il est vrai que j'ai dit dans ma pre-» mière explication qu'on peut, si on veut, » appeler le *bonum mihi* un intérêt. Je l'avois » même dit dans mon livre, pages 45 et 46 : » les termes ne sont pas essentiels, pourvu » qu'on reconnoisse le fond des choses. L'es-» sentiel est de reconnoître pour motif de l'es-» pérance le *bonum mihi*, qui est mon propre » avantage. Les uns prendront l'avantage pour » l'intérêt : les autres n'appelleront intérêt que » la cupidité naturelle et mercenaire. Pour » moi, je crois qu'il est plus décent, dans le » génie de notre langue, de ne donner point » le nom d'intérêt à notre salut, ou du moins » de n'appeler pas intéressés ou mercenaires » tous ceux qui désirent ce souverain bien, » puisque dans l'état des parfaits le motif de » notre avantage est ordonné et rapporté par » la charité à la fin propre de la charité même. » Continuons, Monseigneur, de voir vos questions sur cette altération prétendue. « Pourquoi » dans cette première explication prenez-vous » le terme d'intérêt et de motif intéressé dans » un autre sens que dans la dernière, confon-» dant le motif d'intérêt avec le motif spécifique

[1] *Première Rép.* t. II, p. 260.

[1] *Quatorzième Observation* : ci-dessus, t. II, p. 267.

» de l'espérance, où l'espérance n'aura que » son motif spécifique, dites-vous, qui est le » *bonum mihi?* Voilà ce que j'appelle des actes » intéressés. » Écoutons maintenant ma réponse : « Quand j'ai dit que l'acte d'espérance, » qui n'a pas son motif spécifique, *bonum mihi*, est intéressé, je n'ai pas prétendu que » le *bonum mihi* fût essentiellement par lui-» même intéressé ou mercenaire. J'ai voulu » seulement faire entendre que ces actes n'é-» tant pas commandés et animés par la charité, » sont accompagnés d'une affection mercenaire » que la charité seule exclut des actes quand » elle les commande. »

Achevons de voir vos questions et mes réponses. Voici votre question : « Pourquoi, après » cette première explication, où vous ne dites » pas un seul mot de la cupidité soumise, pro-» testez-vous par deux fois que c'est tout ce » que vous avez voulu dire? Vous voyez que » toutes mes principales et fondamentales dif-» ficultés rouloient sur le motif de l'espérance. » Aujourd'hui vous prétendez que c'est le seul » motif de la cupidité soumise que vous avez » exclu. Si vous aviez alors cette réponse dans » l'esprit, pourquoi ne l'avez-vous pas alléguée » dans votre première explication? » Voici ma réponse : « Quand j'ai dit que la cupidité sou-» mise explique tout mon système, j'ai dit ce » que j'ai toujours pensé. Et en effet une affec-» tion mercenaire ou amour naturel qui fait » l'intérêt propre dans mon quatrième degré, » et qui pour l'ordinaire dans le cinquième cède » la place à la charité qui commande et anime » toutes les vertus, suffit pour l'explication de » tout mon système. Si je n'ai point parlé, » dans ma première lettre, de cette cupidité, » c'est, comme je l'ai déjà dit, que je me bor-» nois dans cette lettre à montrer que l'espé-» rance, sans perdre son motif spécifique, » pouvoit être désintéressée. Quand j'ai vu dans » la suite qu'on persistoit à croire que l'intérêt » étoit essentiel à l'espérance, j'ai été contraint » d'approfondir, pour prouver que ce qui rend » les actes intéressés ou mercenaires n'est point » le *bonum mihi*, qui a touché la sainte Vierge, » mais seulement un amour naturel de nous-» mêmes. Si j'exclus maintenant le motif de » cupidité soumise à l'égard des justes parfaits, » je ne dis rien de nouveau, puisqu'il n'est » point nécessaire de supposer la cupidité prise » pour l'amour naturel en celui qui fait un » acte d'espérance. D'ailleurs le désir du *bonum* » *mihi* qui est notre avantage surnaturel ne » se trouve pas d'ordinaire dans les justes par-» faits, sans être prévenu et excité par la cha-» rité, et sans être actuellement ordonné et » rapporté à la fin de la charité qui est au-des-» sus de tout intérêt. »

Vous voyez donc, Monseigneur, que vous ne faites que répéter les objections déjà détruites dans le temps même où la prétendue variation se faisoit. Vous voyez que les deux explications se suivirent de fort près ; que c'est à la dernière que vous avez dû avoir égard ; que l'autre n'est qu'une demi-explication, et un argument *ad hominem*, où j'ai, par pure condescendance, emprunté en passant votre langage, pour vous faire mieux entendre par vos propres termes, que je ne détruisois pas le *bonum mihi* qui est essentiel à l'espérance. Pourquoi donc dites-vous si souvent avec une espèce d'insulte, en parlant de l'explication de ma Lettre [1] : « Voilà » les réponses saines et naturelles que l'au-» teur nous reproche d'avoir rejetées, mais » qu'il a lui-même abandonnées? » Non, Monseigneur, l'explication rapportée dans ma Lettre n'est point celle que j'ai proposée, et qu'on n'a pas voulu souffrir. Celle à laquelle j'ai demandé qu'on eût égard, et que j'ai donnée comme la véritable, est celle dont vous ne parlez qu'en passant, et que vous auriez dû rapporter tout entière, au lieu de ma Lettre. Vous direz sans doute que cette explication de ma Lettre, que je veux maintenant justifier et joindre avec l'autre, est le retranchement impie du désir du salut sous le nom d'intérêt propre, que j'ai moi-même rejeté, comme un délire inouï et une contradiction extravagante. Mais distinguez, s'il vous plaît, deux choses, et cette objection s'évanouira. Le salut comme notre bien, sans remonter plus haut, peut si vous le voulez être nommé un intérêt, et cet intérêt peut être retranché par les ames parfaites, qui n'espèrent plus d'ordinaire que par des actes que la charité prévenante commande. Mais le salut ou *bonum mihi*, en tant que rapporté formellement à la gloire de Dieu, est ce qu'il n'est jamais permis de cesser de désirer. Voilà ce qu'on ne peut jamais retrancher. Vous l'appellerez encore, si vous le voulez, un intérêt, malgré M. de Meaux qui condamne cette *manière basse* de l'exprimer. Pour moi je m'accommode de tous les langages, pourvu qu'ils ne fassent ni confusion ni équivoque pour éterniser les disputes. Mais supposé même que le salut, ainsi considéré, soit dans votre langage un intérêt, il s'ensuivra encore que les actes

[1] *Lettr. past.* : ci-dessus, p. 104, etc.

d'espérance de cet état ne doivent pas être intéressés. En voici la raison. C'est qu'un intérêt qu'on ne cherche que pour glorifier Dieu, ne rend point l'ame intéressée. C'est qu'un désir commandé expressément par la charité, un désir qui *prend l'espèce* de la charité même, et qui *y passe*, pour parler comme saint Thomas, n'est point intéressé; puisque la charité, qui le commande, ne cherche jamais ce qui l'intéresse. Ainsi, Monseigneur, quand on prendra l'intérêt propre, dans mon livre, pour le salut dans un sens absolu, on fera de mon livre un amas inouï d'impies et extravagantes contradictions. Mais quand on entendra par l'intérêt propre, non pas précisément et absolument le salut, mais ce bien sans remonter plus haut, et sans envisager la gloire de Dieu; cet intérêt peut être retranché, aussi bien que la mercenarité ou cupidité naturelle, sans impiété ni contradiction.

11° Pour cette explication ample et exacte, qui suivit de si près ma Lettre, vous n'avez pu vous empêcher d'en faire mention. Mais vous n'avez pas cru à propos de la produire. Pour moi, je viens d'en rapporter des endroits décisifs, et j'en donnerai l'ouvrage entier au public, quand il vous plaira. Vous faites entendre[1] que j'ai varié une seconde fois, en substituant l'amour naturel en la place de la cupidité réglée ou soumise. Mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que j'ai nommé cette *cupidité naturelle et mercenaire*. Vous avez vous-même reconnu dès-lors, dans vos objections manuscrites, que cette cupidité est un amour naturel. Voici vos paroles, tirées de la première objection : « Pourquoi deux motifs de l'espérance, l'un intéressé, et l'autre tout différent, que vous appelez spécifique; l'un naturel, et l'autre surnaturel, etc.? » Voici encore ce que vous dites dans la seconde objection : « Le motif intéressé de la dernière explication, n'est-il pas un motif de cupidité naturelle? Pourquoi donc, etc. » Le voilà donc cet amour naturel énoncé clairement par moi, et clairement reconnu par vous dès mes premiers éclaircissemens. Il est donc évident que vous m'accusez, contre mon texte formel et contre votre propre aveu, d'une seconde variation pour le changement de la cupidité soumise en un amour naturel.

Au reste, cessez de m'objecter la contrariété qui est entre ma Lettre imprimée dans votre ouvrage et mon explication suivante. Ces deux pièces doivent être évidemment contradictoires pour le langage, puisque ce sont deux diverses explications des mêmes termes. Les deux explications, il est vrai, concourent à former le même système de doctrine; mais faut-il s'étonner qu'il y ait une entière opposition de langage entre deux diverses explications des mêmes paroles, puisque je les ai données comme très-différentes. Un argument *ad hominem*, où un auteur quitte son propre langage, et où il emprunte celui d'un autre homme pour tâcher de le persuader à sa mode, et en suivant toutes ses préventions, doit-il être conforme à l'autre explication, où l'auteur parle naturellement dans l'usage contraire qui est le vrai sens de ses propres paroles? Voilà donc, Monseigneur, à quoi se réduit cette variation que vous avez cru être obligé en conscience de me reprocher à la face de toute l'Église, comme une preuve de ma mauvaise foi. Voilà ce qui vous fait dire[1] : « C'est là le malheur de l'embarquement. Je ne sais que penser d'un tel procédé. » Voilà par où vous voulez vous justifier de n'être point le *corrupteur* de mon texte. Mais par malheur vous manquez autant de preuve pour la variation, que j'en ai de claires et sans réplique pour les altérations de mes passages.

12° Je ne puis m'empêcher de finir par où j'ai commencé, en vous rapportant encore un exemple des plus sensibles de ces altérations.

Pour prouver que je suis *tombé dans des contradictions que je ne pourrai moi-même nier*, vous citez les pages 44 et 54 de mon livre[2]; vous assurez qu'on y *trouvera les contradictions en termes formels*. Pour les trouver sans peine, vous me faites parler ainsi : « On veut Dieu comme notre récompense. On ne le veut pas comme notre récompense. » Vous dites que dans la page 44 j'ai mis : « On veut Dieu comme notre récompense, » et que dans la 54e j'ai mis : « On ne le veut pas comme notre récompense. » Remarquez que quand vous me faites dire : *On ne le veut pas comme notre récompense*, c'est de *Dieu même*, dont vous me le faites dire par opposition formelle à l'autre passage où j'ai dit : *On veut Dieu comme notre récompense*. J'avoue que la page 44 est bien citée, et qu'en effet j'ai dit : *On veut Dieu comme notre récompense*. Mais pour la page 54, relisez-la tant que vous voudrez; ce n'est point le terme de *Dieu* qui y est mis : c'est seulement celui de *salut*. Encore même la bonne

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 109.

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 207. — [2] *Ibid.* p. 97.

foi demande-t-elle qu'on ne prenne jamais ce terme de *salut* tout seul et sans y ajouter aussitôt *comme propre*, puisqu'il est expressément dans la page 52, qui est le commencement du raisonnement de la page 54 ; et que la page 57, qui en est une suite inséparable, et qui en fait toute la conclusion, réduit encore tout cet endroit à la seule conclusion du *désir propre et intéressé*. Vous avez donc substitué le terme de *Dieu* à celui de *salut*, et même de *salut* en tant que *propre*, et recherché par *des désirs propres et intéressés*. Vous l'avez fait pour trouver dans mon texte les *contradictions en termes formels* que vous aviez promises. En répondant à votre *Déclaration* je m'étois plaint de ce changement, fait exprès pour m'accuser d'avoir mis *des faux-fuyans* pour des *correctifs* véritables. J'ai encore montré dans la *première* de mes trois dernières *Lettres* à M. de Meaux, que *salut propre* ne veut dire en cet endroit que la béatitude formelle en tant que propre, ou cherchée avec propriété ; ce qui est aussi différent de Dieu que le don créé cherché par un désir naturel, est différent du Créateur surnaturellement désiré.

Rien n'étoit plus terrible que cette accusation d'impiété et de mauvaise foi tout ensemble. Elle n'étoit fondée que sur un changement manifeste de mes paroles et de mon sens, qui n'est pas moins terrible. Il n'étoit plus permis d'en parler que pour réparer cette injustice, ou plutôt vous étiez obligé d'en parler à toute l'Eglise pour avouer que vous m'aviez fait dire une impiété que je n'ai jamais dite. Au lieu de me faire cette justice, vous recommencez l'accusation, et vous donnez comme un fait que je n'oserai *moi-même nier*, une chose évidemment contraire à mon texte, dans lequel vous mettez *Dieu même* dans la place du *salut comme propre*. Voilà le seul exemple de contradiction que vous avez trouvé dans mon livre. Pour le trouver, il a fallu faire deux altérations claires comme le jour. L'une, est de mettre *Dieu* en la place de *salut* : l'autre, est de supprimer *comme propre*. Est-ce là le fondement solide pour accuser un ami intime et un confrère *de ne chercher pas tant des correctifs que des faux-fuyans et des détours ?* Avouez, Monseigneur, que quand vous voulez montrer mes variations, il s'en faut bien que vous ne les prouviez comme je prouve les altérations dont je me plains.

Cette lettre est déjà trop longue, et je vois bien que je ne puis éviter d'en faire une seconde, pour vous montrer combien vous êtes sorti visiblement de la question, en m'attaquant sur l'amour naturel. Quelles armes vous m'avez données contre vous par les passages que vous citez, et combien vous avez pris à contre-sens mon livre dans les endroits que vous avez voulu réfuter ! Je suis avec une vénération que rien ne peut altérer dans mon cœur, etc.

SECONDE LETTRE

DE MGR L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

POUR SERVIR DE RÉPONSE

A LA LETTRE PASTORALE

DE MGR L'ÉVÊQUE DE CHARTRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

QUELQUE répugnance que j'aie à vous contredire, je ne puis éviter de vous représenter encore deux choses.

L'une, que vous êtes manifestement hors de la question sur l'amour naturel, et l'autre, que vous n'avez pas pris le vrai sens du texte de mon livre sur plusieurs passages.

PREMIÈRE PARTIE.

De l'amour naturel.

I. Avant que d'examiner tout ce que vous dites sur cet amour, il faut commencer par prouver qu'il peut regarder la béatitude surnaturelle. M. de Meaux le nie. Son grand principe est que la béatitude formelle est *Dieu même, comme possédé de nous et nous possédant* [1]. Conviendrez-vous avec lui, Monseigneur, de cette définition ? Ce que tous les théologiens, après saint Thomas, appellent un don créé est-il le Créateur même ? L'acte ou la disposition de la créature qui voit Dieu, et qui devient heureuse en le voyant, est-elle Dieu même ? N'y a-t-il aucune différence entre l'acte de la puissance créée et l'objet incréé ; entre

[1] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 121, t. XXVIII, p. 671 ; ; édit. de 1845, t. IX, p. 412.

la vision de l'objet et l'objet de la vision? Direz-vous, Monseigneur, avec M. de Meaux, que *ces deux choses sont inséparables*[1], savoir : l'objet increé, et le don créé; qu'ils *ne font ensemble qu'une seule et même béatitude*[2]; qu'ainsi on ne peut pas demander laquelle doit être rapportée à l'autre. Direz-vous *qu'être heureux est la dernière fin de toutes les actions que la raison peut produire*[3]? Ce n'est pas dans une telle théologie que vous avez été instruit, et je suis assuré que ce ne sera jamais celle dans laquelle vous instruirez les autres. Pour moi je dirai toujours avec Sylvius[4], que *Dieu doit être notre fin simplement dernière.* J'ajouterai avec lui, que « quoique notre vie éternelle » consiste en Dieu comme dans l'objet de notre » béatitude, la vision, la jouissance, et la » possession de Dieu n'est pas Dieu même, mais » quelque chose de créé. »

Mais encore tolérerez-vous que M. de Meaux parle ainsi de moi? « En cela il se trompe » encore; il n'est pas permis de croire que. » pour être un don créé, la béatitude formelle, » c'est-à-dire la jouissance de Dieu, puisse » être désirée naturellement, parce que ce don » est surnaturel, et que l'amour n'en est ins- » piré que par la grâce non plus que l'amour » de Dieu[5]. » Enfin voilà la béatitude formelle qui pour cette fois est clairement reconnue par ce prélat pour *un don créé* distingué de Dieu. Cette *béatitude communiquée* ne peut donc être *la fin dernière,* ni l'unique *raison d'aimer* Dieu même[6]. Mais M. de Meaux, en accordant cette vérité incontestable, tâche d'en éluder les conséquences par un principe tout nouveau, c'est qu'on ne peut désirer naturellement un don surnaturel. Supporterez-vous qu'il renverse ainsi une maxime qui est de tous les saints auteurs, depuis les anciens Pères jusqu'aux contemplatifs de notre siècle, savoir que l'amour naturel de nous-mêmes nous fait souvent désirer les dons que la foi nous propose. Si l'amour vicieux de notre propre excellence sans subordination à Dieu, qu'on nomme l'orgueil, se complaît dans toutes les vertus surnaturelles; si ce sentiment superbe se nourrit, selon saint Augustin, de tout ce qu'il y a de plus spirituel et de plus pur dans les grâces célestes : comment peut-on dire que les désirs naturels ne peuvent jamais atteindre aux dons de l'ordre surnaturel? que deviendra la propriété sur les vertus, sur la perfection, sur la béatitude, et sur la gloire éternelle, que tant de saints contemplatifs, depuis saint Bernard[1], ont exclue unanimement, comme un écueil à éviter dans la voie de la perfection? Mais faut-il opposer M. de Meaux à lui-même?

Ce prélat, expliquant Albert le Grand, qui dit que « l'ame délicate a en abomination le » propre intérêt, *explique* ce propre intérêt par » les biens vraiment éternels que propose » l'espérance chrétienne... pour y mettre sa fin » dernière, *comme l'ont expliqué* tous les doc- » teurs[2]. » Vous voyez qu'il a reconnu, avec *tous les docteurs*, un désir naturel et vicieux *des biens vraiment éternels que l'espérance propose. Les biens vraiment éternels* proposés par *l'espérance* ne sont-ils pas de l'ordre surnaturel? Dira-t-il *qu'il n'est pas permis de croire qu'ils puissent être désirés naturellement*, après que la foi les a découverts? Dira-t-il que l'amour vicieux de ces biens *n'est inspiré que par la grâce non plus que l'amour de Dieu même?* En vérité, on ne s'accoutume point à entendre dire avec tant de confiance et d'autorité des choses si insoutenables, et si contradictoires les unes aux autres.

Enfin quand ce prélat a exclu avec le père Surin *le soin* inquiet du salut même[3], il n'a pu retrancher que des désirs naturels. Tout de même lorsque dans le XIIe Article d'Issy, il a exclu pour toutes les vertus chrétiennes, sans en excepter l'espérance, les actes *inquiets et empressés*, il n'a pu retrancher que des désirs naturels. Il est donc évident qu'il a supposé qu'on peut désirer naturellement les dons surnaturels.

Ne vous lassez point, s'il vous plaît, Monseigneur, d'écouter les contradictions du prélat avec qui vous êtes uni contre moi. Il s'accuse lui-même, et veut faire entendre qu'il ne s'est pas assez expliqué sur l'amour de concupiscence distingué de l'amour d'amitié. En effet, il avoit traité de chimère ridicule l'acte par lequel tant de théologiens disent qu'on peut désirer Dieu par pure concupiscence. Voici comment il parle, pour revenir sur ses pas[4] : « Il falloit ajouter, que la plupart des théolo-

[1] *Rép. aux quatre Lett.* n. 15, t. XXIX, p. 54. — [2] *Div. Ecrits*, avert. n. 18, t. XXVIII, p. 371. — [3] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29, t. XXVII, p. 450. Edit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 451, 326 et 205. — [4] In 2. 2. quæst. XXVII, art. III, p. 171. — [5] *Relat. sur le Quiét.* VIIe sect. n. 9, t. XXIX, p. 627; édit. de 1845, t. IX, p. 608. — [6] *Instr. sur les Etats d'orais.* ubi suprà.

[1] Neque suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui ipsius amore desiderat anima quæ ejusmodi est. *Serm.* VIII *de div.* n. 9, p. 1104. — [2] *Rép. aux quatre Lett.* n. 2, t. XXIX, p. 12. — [3] *Cinq. Ecrit*, n. 14, t. XXVIII, p. 521. Edit. de 1845, t. IX, p. 438 et 367. — [4] *Div. Ecrits*, avert. n. 18, p. 368; édit. de 1845, t. IX, p. 325.

» giens subdivisent ce dernier amour en amour » de concupiscence innocent et saint, où l'on » désire seulement de posséder Dieu ; et en » amour de pure concupiscence, où l'on n'aime » Dieu que pour sa propre utilité, comme on » feroit un autre bien, et uniquement pour » l'amour de la récompense. »

N'êtes-vous pas étonné de voir que d'un côté il paroisse corriger son premier livre, sur ce qu'il n'a pas assez clairement admis un amour naturel et vicieux de Dieu même en vue du don créé et surnaturel de la béatitude céleste, et que de l'autre il m'accuse comme un pélagien et décide hautement « qu'il n'est pas permis de » croire que, pour être un don créé, la béati- » tude formelle, c'est-à-dire la jouissance de » Dieu, puisse être désirée naturellement, » parce que ce don créé est surnaturel, et que » l'amour n'en est inspiré que par la grâce, » non plus que l'amour de Dieu ? » Remarquez que je n'ai point parlé d'un amour naturel de Dieu même, je n'ai parlé que d'un désir naturel de ses dons surnaturels. C'est M. de Meaux qui va jusqu'à admettre l'amour naturel et même vicieux de Dieu pour ses dons surnaturels ; et c'est lui qui me fait un crime d'avoir dit ce qui est beaucoup moins fort que ce qu'il avance.

Ce prélat ne sait-il pas qu'il y a, selon saint Bonaventure[1], cité et traduit par M. l'archevêque de Paris[2], une « imperfection dans l'at- » tente du bonheur éternel, qui ne peut venir » que de ce que l'ame se porte avec trop d'ar- » deur et d'attache à sa propre commodité, à » son bien particulier. » Voilà clairement un désir trop ardent, imparfait, qui diminue le mérite, qui par conséquent ne peut être que naturel, et qui cherche néanmoins les dons les plus sublimes de l'ordre surnaturel.

M. de Meaux avoit cité lui-même[3] l'endroit de Denis le Chartreux, qui distingue de l'amour gratuit de Dieu, c'est-à-dire de l'amour surnaturel inspiré par la grâce, un amour naturel de Dieu qui *vient de l'inclination naturelle qu'on a d'être heureux, et d'une foi informe*. La foi, lors même qu'elle n'est qu'*informe* dans un pécheur, lui découvre les biens surnaturels qui nous sont promis, et *l'inclination naturelle* le porte à les désirer. Voilà donc un amour naturel des dons les plus surnaturels, s'il m'est permis de parler ainsi. M. de Meaux a-t-il oublié ses propres citations et ses propres paroles, en décidant que *je me trompe encore en cela*, et *qu'il n'est pas permis de croire* cette doctrine ?

II. Vous supposez, Monseigneur, que je veux, pour l'état de perfection, arracher jusqu'à la racine de l'amour naturel de nous-mêmes, et vous promettez une tradition pour le maintenir contre toutes mes entreprises. Epargnez-vous la peine de ramasser cette tradition, et ne vous faites point un fantôme pour le combattre. Je n'ai jamais eu la moindre idée d'arracher le fond de cet amour naturel. L'inclination en est bonne, et donnée de Dieu ; il nous a donné des inclinations pour toutes les choses principales qu'il a voulu que nous fissions le plus souvent, afin que nous les fassions avec plus de certitude et de facilité. Comme il a voulu que nous nous aimassions souvent, il nous a donné une pente pour cet amour. Ce principe doit agir en nous dans la plupart des occasions de la vie. Nous devons aimer tout ce qui est bon, et faire comme Dieu, qui approuva chacun de ses ouvrages après l'avoir fait, en reconnoissant qu'il étoit bon. La bonté est la raison d'aimer, et on doit aimer à quelque degré tout ce qui a quelque bonté véritable, en se conformant à Dieu, qui aime tout ce qu'il a fait. *Diligis enim quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti ; nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti*[1]. De là vient que j'ai remarqué que l'indifférence impie des Quiétistes ne pourroit avoir d'autre fondement que le dogme insensé des Manichéens : en parlant ainsi, dans mon livre[2], je n'ai rien dit de trop contre ces fanatiques. Encore une fois, la bonté est la raison d'aimer. Il n'y auroit qu'une nature mauvaise qu'on pourroit n'aimer pas. Il n'y auroit qu'une nature neutre entre le bien et le mal, à l'égard de laquelle on pourroit être dans une absolue indifférence. Or il n'y a point de nature qui ne soit bonne à quelque degré. Notre nature en particulier est excellente, car elle est l'image de Dieu. Ainsi l'indifférence absolue à l'égard de nous-mêmes seroit un renversement de la nature, et une chimère monstrueuse. Il faut encore observer qu'on se doit à soi-même un véritable amour, non-seulement pour le bien que Dieu a déjà mis en nous, lorsqu'il nous a créés comme ses images, mais encore pour le bien qu'il veut nous faire. Il est essentiel en tout état de nous désirer le bien que Dieu créateur destine nécessairement à sa créature intelligente, quand

[1] *In* III *Sent. dist.* XXVI, q. I, art. I. — [2] *Addit. à l'Inst. past.* ci-dessus, t. II, p. 466. — [3] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 72, t. XXVIII, p. 602 ; édit. de 1845, t. IX, p. 391.

[1] *Sap.* XI, 25. — [2] *Max. des Saints*, p. 114 et 220.

il la produit. De plus, dans l'état présent, il faut nous désirer, par conformité au décret libre mais immuable de Dieu, la béatitude surnaturelle qu'il nous a destinée gratuitement. Voilà les titres sur lesquels nul ne peut jamais se dispenser de s'aimer et de se vouloir du bien. Refuser de le faire, sous prétexte de perfection, et être absolument indifférent pour soi, c'est se refuser à soi-même une justice sur le bien que Dieu a mis en nous; c'est mépriser l'ouvrage du Créateur, c'est résister à son ordre, c'est même manquer de se conformer à ses volontés gratuites pour notre béatitude surnaturelle.

Vous me demanderez sans doute qu'est-ce que je veux donc retrancher de l'amour naturel. Je l'ai déjà dit très-souvent. Mais je ne me lasserai jamais de le redire, tant je souhaite que vous vouliez bien l'entendre. Je ne veux que retrancher les actes délibérés de cet amour qui demeureroient dans l'ordre purement naturel, et que la grâce n'élèveroit point à l'ordre des vertus surnaturelles. Relisez saint Thomas sur les vertus qui servent à la religion; il les représente toutes comme surnaturelles et venant d'un principe infus. L'amour naturel n'y entre que comme un comprincipe, s'il m'est permis de parler ainsi: c'est-à-dire que la nature concourt avec la grâce, et que le principe d'amour naturel se joint avec le principe d'amour surnaturel dans les actes des vertus chrétiennes. Je conserve donc l'amour naturel de nous-mêmes dans tous les actes surnaturels où il concourt avec le principe de grâce. Les auteurs cités dans votre *Instruction pastorale* ne l'ont conservé que dans ce seul sens. Ils n'ont eu garde de prétendre jamais qu'il fallût exercer l'amour naturel de la patrie, de ses parents, de ses amis, de soi-même par des actes purement naturels, et auxquels la grâce n'eût aucune part. Ils ont seulement voulu que la grâce perfectionnât, élevât et sanctifiât cet amour naturel dans des actes surnaturels et méritoires; on n'en aime pas moins soi et son prochain, quoiqu'on ne se permette plus d'ordinaire d'aimer ces deux sortes d'objets que pour l'amour de Dieu. Le grand principe de saint Augustin est de n'aimer que Dieu dans l'homme, *non amabit in homine nisi Deum* [1]. Il veut qu'on aime tout ce que la nature droite inspire d'aimer. Mais il veut qu'on ne l'aime qu'*en Dieu et pour Dieu*. *Ipsum amemus propter ipsum et nos in ipso, tamen propter ipsum* [1]. Direz-vous qu'on aime un objet *en Dieu et pour Dieu*, quand on l'aime par des actes purement naturels, et sans aucun secours de la grâce? Ce Père, en n'admettant pour la perfection aucune affection pour nous-mêmes *qu'en Dieu et pour Dieu*, exclut donc évidemment ces actes purement naturels de cet amour.

III. Au lieu de convenir d'une doctrine si claire et si certaine, vous tâchez de lui donner un tour odieux contre moi, en disant que, selon mon système, les ames parfaites, « après l'é» preuve de purification,.... n'ont donc plus » aucun mélange d'affections naturelles. » Vous ajoutez: « Ainsi voilà des ames tout-à-fait pas» sées dans l'ordre surnaturel de la grâce [2]. » Si vous entendez par là qu'elles ne pèchent plus véniellement: au lieu d'entrer naturellement dans le vrai esprit de mon système, vous allez directement contre mon texte formel, où je déclare que ces ames commettent des péchés véniels [3]: vous contredisez manifestement mes paroles, puisque l'état des parfaits n'est, selon moi, qu'*habituel* et point *invariable*. Les péchés véniels en cet état sont de légères variations qui ne détruisent point l'état, mais par lesquelles ces ames manquent à leur grâce. Si vous entendez que ces ames ne font plus d'ordinaire, dans cet *état habituel et non invariable*, des actes purement naturels d'amour d'elles-mêmes, vous entrez précisément dans ma pensée, et c'est ce que vous ne pouvez jamais combattre. Mais vous voyez bien qu'il n'est pas vrai de dire que des ames qui font encore quelquefois des actes purement naturels avec délibération, qui en font même de vicieux, puisqu'elles font des péchés véniels, et qui ont encore la concupiscence à combattre, soient *tout-à-fait passées dans l'ordre surnaturel de la grâce* [4]. Enfin si vous voulez me faire dire que le principe de l'amour naturel n'entre plus avec le principe de grâce dans les actes surnaturels de ces ames, vous me faites dire malgré moi ce que je n'ai jamais dit ni pensé. Voyez les pages 31, 32, 73 et 106 jusqu'à 114 de mon livre. Il n'est donc pas vrai de dire qu'en cet état ces ames *n'ont plus aucun mélange d'affections naturelles*. Il est vrai qu'il n'y a plus d'ordinaire en cet état d'actes purement naturels et délibérés qui se mêlent dans l'ame avec les actes surnaturels des vertus; mais, dans les actes surnaturels, il y a toujours un mélange du principe de l'amour naturel avec le principe de la grâce.

[1] *Serm.* CCCLXXXV, n. 3, t. V, p. 1488.

[1] *Serm.* CCCXXXVI, n. 2, p. 1301. — [2] *Lett. past.* ci-dessus, p. 112. — [3] *Expl. des Max.* p. 238. — [4] *Ibid.* p. 238 et 255.

IV. Vous vous récriez [1] : « Quoi ! ces ames » ne pourront, sans altérer la pureté de leur » état, se permettre le moindre mouvement » naturel, quelque vertueux qu'il soit, en le » rapportant même à la charité ? » Voilà une expression équivoque et toute enveloppée, pour m'imputer une rigueur odieuse : mais je n'ai qu'à la développer et qu'à observer deux choses pour faire tomber l'objection.

1° *Se permettre* signifie évidemment un acte délibéré. Je ne prétends pas dire que ces actes purement naturels ne soient point permis, et qu'ils soient tous de vrais péchés, c'est M. de Meaux qui n'osant le dire le laisse entendre. Pour moi, je soutiens qu'il est plus parfait de ne *se permettre* les affections que la nature inspire, que dans les actes surnaturels, où ces affections soient élevées et sanctifiées par le principe de grâce, que de se *permettre* ces mêmes affections dans des actes purement naturels. M. de Meaux n'a-t-il pas dit [2], « qu'on » peut dire sans crainte que c'est une perfection » d'exercer plutôt et plus souvent la charité » que l'espérance, et que c'est une imperfec- » tion d'exercer plutôt et plus souvent l'espé- » rance seule que la charité. » Je dis tout de même, et je le dis à bien plus forte raison, qu'il est plus parfait de s'aimer soi-même en Dieu et pour Dieu, que de s'aimer simplement soi-même sans remonter formellement plus haut. Je dis qu'il est plus parfait de suivre les affections que la nature droite inspire, en ne se les permettant d'ordinaire que dans des actes où le principe de grâce relève et sanctifie ces affections, que de suivre ces mêmes affections, en se les permettant dans des actes où la seule nature se contente. Peut-on douter de cette vérité ? Voudriez-vous la révoquer en doute ? Direz-vous que vous avez une tradition qui nous enseigne à nous aimer souvent nous-mêmes par le seul mouvement de la nature, sans le faire *en Dieu et pour Dieu* avec le secours de la grâce ?

2° Vous supposez des *mouvements naturels* qui sont *vertueux*, et qu'on *rapporte même à la charité*. Qu'entendez-vous par *vertueux ?* Si vous n'entendez que des vertus purement humaines, comme celles des philosophes, je crois que la perfection demande qu'on ne se les permette point délibérément, mais qu'on tâche toujours d'élever ces vertus à l'ordre surnaturel pour les rendre chrétiennes. D'ailleurs qu'entendez-vous par ces paroles : *En les rapportant même à la charité?* Rapporter *à la charité,* c'est rapporter quelque chose à la fin de cette vertu, qui est Dieu même et sa pure gloire. Si ce sont des vertus dont les actes renferment un rapport actuel à la gloire de Dieu, ces actes sont surnaturels, et ce n'est plus des actes purement naturels que vous parlez ; vous revenez à mon point, en paraissant me contredire ; dès-lors vous n'admettez plus, pour l'état de perfection, le principe d'amour naturel, que dans les actes surnaturels des vertus chrétiennes où il concourt avec la grâce. Si au contraire vous supposez que les actes sont en eux-mêmes purement naturels, mais que la volonté, après qu'ils sont faits, et par un acte subséquent, les rapporte à la gloire de Dieu, je soutiens qu'il est plus parfait, que le rapport actuel soit dans les actes mêmes, que de les faire rapporter par d'autres actes après coup. En un mot, ou ces actes sont en eux-mêmes purement naturels, ou ils sont surnaturels : s'ils sont purement naturels, je soutiens qu'il est plus parfait de ne se les point permettre, et d'en substituer de surnaturels : si au contraire vous dites qu'ils sont surnaturels, vous ne dites que ce que j'ai dit. Il est donc inutile, Monseigneur, d'alléguer des *mouvemens naturels..... vertueux et rapportés à la charité.* C'est vouloir, à la faveur d'une équivoque, former une objection qui n'a que le nom et l'apparence d'une difficulté.

V. Vous tâchez de donner une nouvelle couleur à votre argument en parlant ainsi : « M. de » Cambrai ne dira pas que dans son livre l'a- » mour naturel pour la béatitude se rapporte » tout au plus habituellement à la gloire de » Dieu [1]. » Pardonnez-moi, Monseigneur, je l'ai toujours dit, et le dirai sans cesse. Ecoutons ce que vous dites pour prouver le contraire. Voici vos paroles : « Le contraire paroit, » page 9. » Vous ajoutez un peu plus bas [2] : « Ce qu'il y a de dangereux dans le systême » nouveau, c'est que l'intérêt propre, qu'on » veut exclure de la perfection, est supposé ac- » tuellement rapporté à la gloire de Dieu par » un mouvement de grâce. L'ame intéressée ne » veut son bonheur propre que dans ce rapport » actuel. » Voilà donc l'endroit précis qui selon vous rend *le systême nouveau et dangereux.* Cherchons donc cet endroit décisif de la page 9, où vous nous promettez de montrer que j'exclus de la perfection un « intérêt propre actuelle- » ment rapporté à la gloire de Dieu par un

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 112. — [2] *Préf. sur l'Instr. past.* n. 84, t. XXVIII, p. 617 ; édit. de 1845, t. IX, p. 396

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 115. — [2] *Ibid.* p. 195.

» mouvement de grâce, et qu'on ne veut que » dans ce rapport actuel. » Si mon texte le dit, tout mon système est renversé. Si mon texte ne le dit pas, le danger du système est imaginaire, et vous succombez dans la preuve du point décisif. Lisons donc et pesons religieusement toutes les paroles. « L'ame aime alors Dieu pour » lui et pour soi, mais en sorte qu'elle aime » principalement la gloire de Dieu, et qu'elle » n'y cherche son bonheur propre que comme » un moyen qu'elle rapporte et qu'elle subor- » donne à la fin dernière, qui est la gloire de » son Créateur [1]. » En vain chercherez-vous dans cette page les termes de *rapport actuel* et de *mouvement de grâce*. Vous ne trouverez non plus, dans cet endroit de mon texte, le terme d'*actuel* pour le joindre à celui de *rapport*, que vous avez trouvé dans un autre endroit celui de *surnaturelle*, quoique vous l'ajoutiez continuellement à celui d'*espérance*, comme je l'ai déjà remarqué dans l'onzième objection de ma première Lettre [2]. Non, il n'y a dans mon livre ni vestige ni ombre de ce *rapport actuel*. Je dis seulement que le désir du bonheur propre, qui est manifestement un désir naturel et propriétaire, n'est point vicieux et contraire à la charité dominante, et qu'il n'est dans l'ame du juste imparfait que comme *un moyen* rapporté et subordonné à la fin dernière, c'est-à-dire qu'il n'y est que réduit à l'ordre, pour ne violer pas la fin dernière. Ne connoissez-vous point d'autre rapport que le rapport *actuel?* Saint Thomas, quoi qu'en puisse dire M. de Meaux [3], n'en reconnoît-il pas un *habituel*, même dans les actes des justes qui sont des péchés véniels? N'est-il pas évident que mes cinq amours sont des états habituels qui admettent toute sorte d'actes innocens, et qu'ils ne sont pas de simples actes passagers. Dès que votre bon ami et votre confrère parle d'un rapport en général dans des états habituels des ames, sans dire jamais qu'il est *actuel*, devez-vous ajouter sans preuve claire que selon lui ce *rapport* est *actuel*, afin de lui imputer des blasphèmes? Ne deviez-vous pas au contraire aller au-devant des difficultés pour les résoudre? Ne deviez-vous pas supposer et soutenir, pour le justifier, que ce rapport peut n'être qu'habituel, et conserver parfaitement le dogme catholique? Vous avez bien senti que mon texte ne vous fournissoit rien pour rendre concluante une preuve si odieuse, et vous avez ajouté au même endroit [4] :

[1] *Expl. des Max.* p. 9. — [2] Voyez ci-dessus, p. 138. — [3] 1. 2. Quest. LXXXVIII, art. 1. — [4] *Lett. past.* ci-dessus, p. 115.

« Accordons-lui, s'il veut, qu'il n'y a point » de rapport actuel à Dieu dans le quatrième » amour. » Je n'ai garde, Monseigneur, de dire qu'il n'y a dans ce quatrième état d'amour aucun rapport actuel à Dieu. Je dis seulement qu'il n'y en a point d'actuel dans le désir naturel du bonheur en tant que propre. En m'accordant là-dessus ce que vous ne pouvez me refuser, par l'évidence de mon texte, vous retranchez vous-même *ce* que vous avez dit *qu'il y a de dangereux dans le système* de mon livre. Mais voyons votre conclusion : « Qu'il avoue » donc qu'il n'est pas nécessaire de retrancher » l'intérêt propre pour être parfait, mais seu- » lement de le rapporter actuellement à Dieu. » Hé! ne voyez-vous pas que ce que j'appelle *intérêt propre* est le *bonheur* en tant que *propre*, c'est-à-dire désiré par des désirs purement naturels? Ce bonheur, dès qu'il seroit actuellement rapporté à Dieu ne seroit plus l'intérêt propre, car *l'intérêt propre* n'est, dans mon langage, un *propre intérêt*, qu'autant qu'il demeure dans l'ordre naturel et qu'il exprime la *propriété*, qui est une affection purement naturelle. On n'a qu'à lire ces paroles [1] : « Ce » motif d'intérêt spirituel, qui reste toujours » dans les vertus, tandis que l'ame est encore » dans l'amour intéressé, et que les Mystiques » ont appelé propriété. » Rapporter actuellement l'intérêt propre à la gloire de Dieu, c'est passer de l'ordre naturel au surnaturel, c'est changer un acte intéressé en un autre qui est désintéressé. Vous voulez donc m'obliger à changer les définitions des termes, pour trouver un intérêt qui est propre et naturel dans l'ordre surnaturel, et pour confondre la propriété qui vient de la nature, avec l'espérance surnaturelle qui vient de la grâce. Vous ajoutez [2] : « Qu'il dise dans l'esprit de saint Paul : » Désirez naturellement le bonheur pour lequel » vous êtes créés; mais réglez et sanctifiez ce » désir en le rapportant à la gloire de Dieu par » le mouvement de la grâce. » Je conviens qu'il est plus parfait de sanctifier ce désir en le rapportant d'un *rapport* actuel par le *mouvement de la grâce*. Mais alors ce ne sera point *désirer naturellement le bonheur*. Au contraire, ce sera le désirer surnaturellement. L'esprit de saint Paul ne fut jamais qu'on *désirât* d'une façon purement naturelle les dons surnaturels. C'est se contredire clairement soi-même que de vouloir qu'on *désire naturellement* le bonheur *par le mouvement de la grâce*.

[1] *Explic. des Max.* p. 135. — [2] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 115.

VI. Voici encore un autre exemple remarquable de vos paralogismes. Vous voulez prouver, par saint Paul et par saint Augustin, qu'on peut dans la plus haute perfection s'aimer naturellement soi-même, puisque ces saints docteurs ont voulu qu'on bût et qu'on mangeât : d'où vous concluez qu'ils ne veulent pas *étouffer le désir naturel non plus que l'usage des alimens* [1]. Avez-vous cru sérieusement que je voulusse empêcher les parfaits de boire et de manger, de peur qu'ils ne s'aimassent d'un amour naturel ? Si vous aviez examiné jusqu'au bout les paroles de l'Apôtre, vous auriez vu d'abord qu'elles se tournent clairement contre vous. L'esprit de saint Paul, quoique vous l'assuriez, n'est point qu'on *se désire naturellement* du bien, c'est-à-dire qu'on le désire par des actes sans mouvement de grâce. Il exhorte au contraire les Chrétiens à faire toutes les actions les plus naturelles et les plus nécessaires, *par un mouvement de grâce*, et même par un principe de charité. *Soit que vous mangiez*, dit-il [2], *soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu.* L'Apôtre ne dit pas : Après vous être déterminé à boire et à manger par des actes purement naturels d'amour de vous-mêmes, rapportez ensuite à Dieu ces actes naturels par d'autres actes suivans qui soient faits par le mouvement de la grâce. Il propose au contraire aux ames saintes de ne se déterminer à prendre l'aliment que par des actes surnaturels de charité, où ils envisagent *la gloire de Dieu.*

Il est vrai que dans ces actes surnaturels le comprincipe de la nature se trouve joint avec celui de la grâce, pour nous aimer nous-mêmes. Mais en ce sens je veux autant que vous que l'on conserve toujours l'amour naturel, en l'élevant au-dessus de son ordre, et en le sanctifiant. Je veux seulement comme l'Apôtre qu'on ne s'aime et qu'on ne se nourrisse que par un amour surnaturel de soi, qui cherche *la gloire de Dieu.* A quoi servent donc tous ces grands passages de saint Augustin que vous citez ? Votre tradition entière sera-t-elle de même employée à prouver qu'il est permis de boire et de manger pour l'amour de Dieu ?

VII. Vous prétendez que saint Thomas est contre moi, parce qu'il dit de l'amour naturel distingué de la charité *qu'il ne lui est pas contraire*, et qu'il lui est *référible*. Voilà ce qui vous a fait dire [3] : « L'affection naturelle n'est » donc pas incompatible avec la charité dans le » passage même où ce prélat prétend trouver » son amour naturel. » A vous entendre, ne croiroit-on pas que j'ai dit que cet amour étoit *incompatible avec la charité ?* Mais au contraire j'ai rapporté tout du long les paroles de saint Thomas, pour montrer qu'il n'est pas *contraire à la charité ; caritati non contrariatur* [1]. Loin de vouloir le supposer *incompatible avec la charité*, je dis qu'il est la mercenarité, qui se trouve, selon les Pères, avec la charité des justes imparfaits. Il est vrai seulement que je trouve plus parfait de mettre en la place de ces actes purement naturels, des actes surnaturels de charité, où la grâce élève et sanctifie les affections de la nature. Mais enfin ne suis-je pas l'homme du monde à qui il est moins permis de faire dire que cet amour est *incompatible avec la charité*, puisque je n'en parle que pour supposer qu'il se trouve d'ordinaire avec la charité dans mon quatrième état d'amour, et que je l'admets encore quelquefois dans le cinquième état par une espèce de légère variation [2] ?

VIII. Voici un raisonnement semblable aux autres que nous avons vus : « Quand l'amour » naturel, dites-vous [3], est réglé, quand il » s'accorde parfaitement avec l'amour surnatu- » rel, qu'il a le même objet, la même fin, et » qu'il est soumis au désir surnaturel, et rap- » porté par la grâce à la fin dernière qui est » Dieu, il est évident, et par l'autorité de saint » Thomas, et par la lumière du bon sens, que » bien loin de s'affaiblir ils se fortifient l'un » l'autre ; de même que la raison, quand elle » est soumise à la foi, bien loin d'en diminuer » le mérite, elle ne sert qu'à l'affermir, etc. » Remarquez, Monseigneur, que l'amour surnaturel de charité a pour objet et pour fin Dieu même et sa gloire. Voulez-vous supposer un amour naturel, qui sans s'élever au-dessus de l'ordre naturel, ait *le même objet et la même fin* que cet amour surnaturel. Un amour naturel *rapporté par la grâce à la fin dernière qui est Dieu*, est-il purement naturel ? Si vous dites que vous supposez qu'il est purement naturel dans ses actes, et qu'ils ne sont rapportés qu'après coup par la grâce, je vous répondrai toujours, qu'il seroit plus parfait de ne commencer point par ces actes naturels et de ne laisser agir le principe de la nature qu'avec celui de la grâce dans des actes surnaturels ; c'est

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 115. — [2] *I. Cor.* x, 31. — [3] *Lett. pastor.* ubi supra.

[1] Voyez ma *Lettre pastorale*, n. 3 et 4, t. II, p. 289, 280, etc. — [2] *Max. des Saints*, Avert. p. 102, 272, etc. — [3] *Lett. past.* ci-dessus, p. 115.

en quoi nous verrons bientôt que saint Thomas est décisif pour moi dans les passages mêmes que vous citez. Si vous dites au contraire que ces actes, rapportés par la grâce à la fin dernière qui est Dieu, sont des actes véritablement surnaturels, où la nature concourt avec la grâce, vous ne faites que confirmer ma doctrine, en paroissant la contredire.

De plus direz-vous que les actes d'amour purement naturel *fortifient* le surnaturel, et que, loin *d'en diminuer le mérite, ils servent à l'affermir?* On dit bien que les vertus surnaturelles servent à perfectionner nos affections naturelles qui sont légitimes. Mais dire sans aucun correctif que l'amour naturel *fortifie* les vertus surnaturelles, et sert à les *affermir* et à les *défendre* contre les tentations, ce seroit donner à la nature seule non-seulement la vertu de commencer, mais encore de perfectionner et d'affermir l'œuvre de la grâce. Voyez donc, je vous supplie, où vos expressions vous meneroient insensiblement contre vos intentions pures et droites. Mais hâtons-nous de venir à saint Thomas, et à sa comparaison de la raison et de la foi. Il se trouve heureusement que cette comparaison que vous citez est décisive pour tout mon systême. Ce saint docteur veut que « le » raisonnement puisse diminuer le mérite de la » foi....., quand la raison prévient la foi : par » exemple, quand quelqu'un ne voudroit pas » croire, ou ne le voudroit que foiblement, ou » lentement, si la raison humaine ne l'y por- » toit : *il n'en est pas de même*, quand la foi » prévient la raison, et que la raison la suit [1]. » Je vous prends au mot, Monseigneur. Voilà mon systême complet. Il ne nous reste qu'à faire l'application de la comparaison de saint Thomas. Laissons le cas où l'amour naturel seroit contraire au surnaturel. Venons à celui où vous supposez qu'ils peuvent s'accorder. Cet amour naturel est alors, suivant la comparaison, à l'égard de la charité, ce que le raisonnement seroit à l'égard de la foi. S'il est vrai que l'ame ait encore besoin que cet amour naturel prévienne la charité pour écarter les empêchemens, en sorte que sans *ce secours grossier*, l'ame n'aimeroit Dieu que *foiblement ou lentement*, ce besoin marque que l'ame est encore imparfaite. L'amour naturel doit en ce cas, selon votre propre règle, diminuer le mérite. Mais quand l'amour surnaturel prévient le naturel, et que le naturel suit l'autre, alors le naturel *n'ôte point le mérite* du surnaturel.

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 116.

« Au contraire, alors c'est un signe de la grande » perfection..... » Tout de même, dit saint Thomas, « le sentiment naturel, qui ne fait » que suivre dans les vertus morales, est un » signe d'une plus prompte volonté. » Remarquez en passant, Monseigneur, que saint Thomas ne parle point d'un amour naturel et délibéré. Il ne parle que d'un sentiment, d'une impression, d'une chose que l'ame reçoit, d'une passion indélibérée, *passio consequens*. Saint Thomas a voulu dire seulement que c'est un signe d'une volonté parfaite, que les sentimens naturels, qui préviennent d'ordinaire les ames communes d'une manière indélibérée, ne s'élèvent plus d'ordinaire dans les ames parfaites qu'autant que les vertus surnaturelles les préviennent et les excitent. Mais je ne veux m'arrêter sur rien : je prends ici aveuglément saint Thomas comme il vous plaît de me le donner, et j'y trouve encore tout ce qu'il me faut. Une affection naturelle qui prévient la grâce est sans doute purement naturelle, et il faut avouer qu'il seroit plus parfait de n'avoir point d'ordinaire ces sortes d'affections prévenantes. Mais pour les affections naturelles que l'amour surnaturel prévient, excite et emploie, elles ne sont point purement naturelles, la nature n'y fait que suivre la grâce, pour s'unir avec elle, pour concourir, et pour former de concert avec elle un acte qui dans son tout est de l'ordre surnaturel. Voilà le sens de ce que vous nommez *passio consequens*. On aime sa patrie, ses parens, ses amis, soi-même. Mais cette affection naturelle ne fait que suivre le mouvement de la grâce. Le mouvement naturel commandé par le principe surnaturel ne vient pas de la nature seule. Ainsi je conviens sans peine de ce que vous ajoutez [1] : « Saint Thomas, dites- » vous, suppose que les vertus, quand elles » sont parfaites, se servent de ces affections » bien réglées de la nature, et les excitent » même dans les occasions. » Je le suppose comme ce saint docteur. Mais des affections naturelles excitées par les vertus surnaturelles ne sont point renfermées dans l'ordre naturel. Ces actes ont, il est vrai, le principe de l'affection naturelle, qui concourt avec celui de la grâce. Mais la nature n'y agit pas toute seule, puisqu'elle y est prévenue et excitée par les vertus d'un ordre supérieur. Par exemple, quand je m'attendris pour mon ami chrétien, que j'aime d'un amour de charité *en Dieu et pour Dieu*, l'affection naturelle et la tendresse humaine

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 116.

entre véritablement dans cet acte, quoiqu'il soit surnaturel. C'est ainsi qu'en Jésus-Christ notre modèle, la tendresse naturelle pour Lazare son ami entroit dans ses actes qui étoient au comble de la perfection surnaturelle. Il n'est nullement question, dans mon systême, de retrancher cette affection naturelle qui concourt dans les actes surnaturels, et qui suit l'excitation de la grâce prévenante. Il ne s'agit que d'exclure les actes purement naturels de cette affection, qui ne seroient ni excités ni prévenus par le principe des vertus chrétiennes. C'est donc en me faisant sortir visiblement de mon systême que vous assurez que je « suppose toujours ces affections incompatibles avec la parfaite charité [1]. »

IX. Pourquoi me réduisez-vous, Monseigneur, à vous dire que vous vous mécomptez en tout? Vous faites pour saint Bernard comme vous avez fait pour saint Thomas. J'ai dit, il est vrai, que l'état de perfection exclut d'ordinaire les actes où la cupidité soumise agit seule. Mais je n'ai jamais voulu ni que cette cupidité fût entièrement déracinée en cette vie, ni qu'elle ne produisît jamais ses actes propres, et purement naturels, dans les ames les plus éminentes. Il y a même dans saint Bernard une chose qu'il vous sera difficile d'éclaircir dans vos principes. Il veut que cette cupidité cesse dans le ciel. L'amour naturel élevé et sanctifié par le surnaturel dans des actes surnaturels n'y cessera pourtant pas. Donc la cupidité soumise consiste, suivant saint Bernard, non dans un amour naturel de nous-mêmes joint à la grâce dans des actes surnaturels, mais dans cet amour en tant qu'il produit ses propres actes sans la grâce. Pendant que vous prenez ainsi à contre-sens et saint Bernard et moi, vous vous récriez [2] : « On est surpris de voir la liberté que ce prélat se donne dans l'usage des auteurs qu'il cite, comme ses garans. Il choisit ce qui convient à son dessein, et abandonne le reste de leur doctrine qui condamne son systême. »

X. Venons à Estius. Vous assurez qu'il est contre moi, parce qu'il dit que « cet amour naturel pour le souverain bien est sanctifié et perfectionné par la divine charité [3]. »

Il est vrai que, selon Estius, cet amour naturel, qui n'est pas contraire à la charité, peut être *informé* par elle, c'est-à-dire élevé à l'ordre surnaturel, en ce qu'il entre comme un comprincipe dans les actes de cette vertu. Mais est-ce là ce que je nie? N'est-ce pas ce que je dis autant qu'Estius? Encore une fois il n'est question que de savoir si Estius n'a pas cru que cet amour peut être délibéré sans être ni vicieux, ni *informé* par la charité. Or, c'est ce qui paroît évidemment par les paroles de cet auteur, puisqu'il parle de cet amour, pour montrer que l'infidèle *ne pèche point en craignant le feu et la mort* [1]. Soutiendrez-vous, Monseigneur, contre Estius, que cet amour naturel ne peut jamais produire aucun acte délibéré qui ne soit vicieux, et un vrai péché, à moins qu'il ne soit *informé par la charité*. Si vous le soutenez, vous anéantissez tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse. Si au contraire vous avouez que cet amour naturel peut être innocent dans ses actes qui ne sont point *informés par la charité*, vous avouez la mercenarité innocente, la propriété d'intérêt ou intérêt propre, qui, sans être un péché, est néanmoins une imperfection, quand on la compare avec ce même amour *informé par la charité*. Voyez, Monseigneur, combien il s'en faut que vous ne m'ayez fait justice sur la doctrine d'Estius?

Cet auteur dit, comme vous le rapportez [2], que le désir et « l'attente des biens temporels n'est point une marque de l'imperfection de la justice, si ce n'est dans le cas qu'une personne n'aimeroit point Dieu, ou l'aimeroit moins.... Car c'est une imperfection d'avoir besoin de ces sortes de secours pour s'exciter à aimer; *imperfectionis enim est hujusmodi incitamentis indigere.* » Sylvius assure « qu'il est de l'imperfection d'avoir besoin d'un tel secours pour s'exciter, comme il est de la perfection de n'en avoir pas besoin; de même qu'il est de l'imperfection de rechercher le raisonnement qui prévienne la foi, et de la perfection de ne le point rechercher. » Toutes ces vérités, loin d'être contre mon systême, le prouvent clairement.

Comme l'ame imparfaite sur la croyance des mystères a besoin des raisonnemens qui préviennent la foi, faute de quoi elle seroit dans une trop forte épreuve; au lieu que l'ame affermie dans le don de croire n'a plus besoin de ce secours : tout de même l'ame imparfaite et foible dans l'amour a besoin, pour se consoler, et pour n'être pas découragée, des motifs humains, et des actes naturels que je nomme mer-

[1] *Lettre pastorale*, ci-dessus, p. 116. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *In lib. III, Sent. dist.* XXXIV, § VIII. — [2] *Lett. past.* ci-dessus, p. 117.

cenaires ou intéressés, qui préviennent la charité; au lieu que l'ame parfaite n'a plus besoin de ce lait, et ne se nourrit d'ordinaire que du pain des forts; elle est indépendante de ces secours ou motifs, *hujusmodi incitamentis*. Ils ne lui servent plus d'ordinaire pour adoucir son état. C'est ce que saint Bernard exprimoit en disant [1] : « L'amour ne prend plus de forces de » l'espérance : *De spe vires non sumit.* » C'est ce que sainte Thérèse représentoit par ces paroles [2] : « Ces ames ne pensent jamais à la » gloire qu'elles doivent recevoir, comme à un » motif qui doive les encourager et les fortifier » dans le service de Dieu. » Remarquez toujours, s'il vous plaît, Monseigneur, que ces motifs, que vous avez nommés *des secours grossiers* [3], ne servent point directement à soutenir l'œuvre de la grâce, mais qu'ils y contribuent indirectement en écartant des obstacles : *Per modum removentis prohibens*, comme parle l'Ecole. C'est que ces consolations sensibles et naturelles empêchent que la nature ne soit poussée dans une trop violente tentation de découragement et de désespoir. La tentation seroit trop forte à proportion du degré de grâce où ces ames sont encore tendres en Jésus-Christ. C'est en ce sens que saint Ambroise dit : « Que les » cœurs rétrécis soient invités par les promes- » ses; qu'ils soient élevés par la récompense » qu'ils espèrent. » C'est encore par le même esprit que saint Chrysostôme parle ainsi :

« Dieu a voulu qu'on pût pratiquer aussi la » vertu pour la récompense, afin de s'accommoder à notre foiblesse; » et ailleurs : « Si » quelqu'un est trop foible, qu'il jette aussi » les yeux sur la récompense. » Cette affection naturelle et mercenaire, qui prévient la charité, comme le raisonnement prévient la foi dans les imparfaits, est une marque de leur imperfection, qui a encore besoin de ces *motifs ou moyens existans, hujusmodi incitamentis*, dont les parfaits se servent peu à peu comme les enfants du lait de leur mère. Voilà, Monseigneur, cette doctrine pure que vous approuvez dans ces deux théologiens, et que vous voulez toujours méconnoître dans mes défenses aussi bien que dans mon livre. Cette doctrine n'est point celle de M. de Meaux. Car voilà une propriété, ou mercenarité, qui n'est ni une vertu surnaturelle ni un péché. M. l'archevêque de Paris a édifié l'Eglise en reconnoissant cet amour naturel qui n'est point vicieux, *quoiqu'il arrive presque toujours*, selon lui, *que la concupiscence le dérègle* [1]. Edifiez de même toute l'Eglise; reconnoissez cet amour, qui peut être innocent, lors même qu'il n'est pas *informé par la charité*, et je vous réponds que vous serez pleinement d'accord pour le fond de la doctrine avec votre confrère que vous attaquez, en vous unissant à M. de Meaux, quoique la doctrine de ce prélat soit opposée aux principaux points de la vôtre.

[1] *Serm.* LXXXIII *in Cant.* n. 4 et 5, p. 1558. — [2] *Chât. de l'ame, VIe dem.* — [3] *Lett. past.* ci-dessus, p. 117.

SECONDE PARTIE.

Sur plusieurs passages du livre des *Maximes* mal entendus.

Ire OBJECTION.

Vous dites [2] que *c'est d'un état d'amour* dont j'ai *parlé, et non pas d'un acte*. J'en conviens, Monseigneur, et je voudrois bien que vous ne l'eussiez jamais perdu de vue. Vous m'auriez épargné beaucoup de discussions épineuses. Voyons ce que vous en concluez. « Ainsi, ajou- » tez-vous, son dessein a été d'établir non sim- » plement un acte, mais un état habituel de » justes, d'où le motif intéressé de l'espérance » fût entièrement exclu. » Vous concluez que « le dessein et le plan du livre est d'ôter de l'é- » tat de la parfaite charité les motifs propres » de toutes les autres vertus, et d'y réduire » tout au seul et unique motif de la charité; » que c'est en cela précisément qu'on en fait » consister toute la perfection. » C'est sans doute un *plan* bien impie. Mais s'il est dans mon livre, vous ne pouvez désavouer qu'il renferme ces palpables, ces monstrueuses contradictions, dont j'ai tant dit que le délire est inouï et incroyable, puisqu'en supputant exactement, on trouvera dans un livre si court plus de soixante-dix endroits formels, où j'établis précisément l'exercice de l'espérance et de toutes les autres vertus distinguées par leurs objets formels. Mais voyons la preuve de ce *plan* que vous m'imputez. C'est que j'ai parlé ainsi : « L'amour pour Dieu seul sans aucun » mélange de motif intéressé ni de crainte ni » d'espérance, est le plus pur amour, ou la » parfaite charité [3]. » Remarquez, Monseigneur, que ce seroit tronquer cet endroit de la page 15, que de le séparer de l'article qui commence à la page 10, où j'explique le cinquième amour, et dont l'endroit de la page 15 n'est que l'abrégé. J'y mets expressément le désir de

[1] *Réponse aux quatre Lettr.* ci-dessus, t. II, p. 537. — [2] *Lett. past.* ci-dessus, p. 92. — [3] *Ibid. Max. des Saints*, p. 15.

Dieu comme « notre souveraine et infaillible » béatitude, comme notre bien personnel, » comme notre récompense promise, comme » notre tout [1]. » Je n'exclus que le désir de notre *bonheur et récompense propre*, c'est-à-dire la propriété de cette récompense. Les motifs intéressés de crainte et d'espérance, que j'exclus dans la page 15, ne sont donc pas celui de *Dieu notre béatitude*, *notre bien personnel*, *notre récompense promise*, *notre tout*. Ce n'est que le motif intéressé pour *la récompense* en tant que *propre*. C'est pourquoi j'ai dit au même endroit [2] que « l'ame désintéressée dans la » pure charité attend, désire, espère Dieu » comme son bien, comme sa récompense, » comme ce qui lui est promis, comme ce qui » est tout pour elle. » Je n'exclus qu'un *amour de soi*, qui n'est point l'amour de charité, puisque je réserve toujours cet amour de charité pour nous-mêmes. Je veux seulement que *le motif de son propre intérêt n'excite* plus l'ame [3]. Pour combattre des choses si claires et si précises, il faudroit au moins commencer par prouver qu'il n'y a que les actes de charité qui ne soient point intéressés ou propriétaires. Par exemple, soutiendriez-vous qu'un acte d'espérance commandé par la charité soit intéressé ou mercenaire? Mais quand même vous voudriez le soutenir, où le prendriez-vous dans mon livre? Supposerez-vous toujours ce qui est en question, et ce qui n'est même la question, qu'à cause que vous voulez me faire parler contre mon propre texte ? Par exemple, diriez-vous qu'un état d'où l'on excluroit tous les roturiers ne seroit destiné qu'au Roi seul? On vous répondroit : Ne voyez-vous pas qu'outre les roturiers et le souverain, il y a tous les gentilshommes et autres personnes qualifiées. Tout de même, vous concluez qu'un état d'où l'on exclut toutes les affections intéressées, ou du propre intérêt, n'admet que la charité toute seule. Hé, Monseigneur, rendez gloire à Dieu, et répondez-vous à vous-même. Ne voyez-vous pas que l'exclusion des actes propriétaires, qu'on nomme mercenaires ou intéressés, et qui sont naturels, n'exclut point les actes désintéressés et surnaturels de toutes les vertus que le Saint-Esprit nous inspire.

II[e] OBJECTION.

Venons à ce sacrifice de l'intérêt propre sur l'éternité, ou affection propriétaire sur la béatitude même éternelle. Vous vous récriez « qu'on » frémit aux simples expressions du livre tou» chant ce sacrifice et ses circonstances [1]. » Souffrez, Monseigneur, que je vous représente que vous frémissez trop facilement. Vous l'allez voir dans l'examen de ces *circonstances*. Vous dites, parlant du fidèle qui est dans cette épreuve : « Que donne-t-il donc à Dieu que les autres ne » lui offrent pas? » Vous ajoutez aussitôt en lettres italiques comme mon pur texte [2] : « Il » lui donne le motif intéressé de l'espérance » chrétienne, et l'intérêt propre pour l'éter» nité ; par un sacrifice absolu, dans une im» pression involontaire de désespoir, au milieu » d'un trouble, etc. » Voilà, Monseigneur, un grand exemple de ces altérations qui vous échappent, sans que vous les aperceviez. Voilà un texte composé de paroles qu'on ne trouvera jamais ainsi arrangées dans mon livre. En joignant ainsi, par des transpositions, les expressions les plus séparées, pour déterminer au même sens des mots qui ont des sens différens, je vous ferois dire de même tout le contraire de ce que vous dites. Par une telle méthode, j'entreprendrai de mettre le quiétisme dans votre *Instruction pastorale*. Par ce mélange confus de paroles transposées, vous confondez le motif intéressé avec celui de l'espérance, et vous ajoutez au terme *d'espérance* celui de *chrétienne* qui n'y fut jamais ; vous confondez l'intérêt propre pour l'éternité, ou la propriété des dons éternels, avec l'éternité même ; vous confondez un sacrifice volontaire et délibéré avec *une impression involontaire* de désespoir. C'est faire un composé monstrueux de membres qui n'ont aucun rapport ni proportion entre eux. Sur quoi donc faudra-t-il frémir, ou sur mon texte que je méconnois en le voyant si défiguré, ou sur tant d'altérations entassées en si peu de paroles ?

III[e] OBJECTION.

Vous ajoutez [3]. « Et quelle est la preuve » solide que dans le christianisme il y a un » état pareil réservé aux ames éminentes ? » Pas d'autres que le livre des *Maximes*. » » En vous entendant parler ainsi, je suis tenté de croire que vous avez tout oublié jusqu'au livre même de M. de Meaux approuvé par vous avec tant d'éloges. Ne dit-il pas [4] que saint François de Sales dans *une impression de*

[1] *Max. des Saints*, p. 11. — [2] *Ibid.* p. 12. — [3] *Ibid.* p. 32, 73 et 106 jusqu'à 114.

[1] *Lettr. pastor.* ci-dessus, p. 119. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 353 ; édit. de 1845, t. IX, p. 176.

désespoir, etc..... et portant *comme une réponse de mort assurée...., supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité?* N'est-ce pas *dans les dernières presses d'un si rude tourment* qu'il fallut prendre une *terrible résolution*, et faire *un acte si désintéressé*, c'est-à-dire si exempt du propre intérêt, que M. de Meaux appelle lui-même ailleurs *une espèce de sacrifice* que *Dieu exige par ses impulsions?* Voilà *une espèce de sacrifice* qui ne contient aucune expression conditionnelle, et qui par conséquent demeure dans la forme absolue. Puisque c'est *une résolution si terrible*, et un acte *si désintéressé*, il faut que ce soit *une espèce de sacrifice* de quelque intérêt propre, par rapport *aux dernières presses de ce rude tourment*, et à la supposition que faisoit le saint, *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité.*

Les mêmes choses se trouvent dans la plupart des saints contemplatifs, même canonisés. Lisez le cardinal Bona, qui rapporte là-dessus tant d'autorités [1]. En vérité, Monseigneur, quand on vous entend dire que ces épreuves, et les sacrifices qu'on y fait, n'ont point d'autre témoignage que celui de mon livre, on est tenté de croire que vous n'avez guère lu que mon livre sur ces matières, et qu'il ne faut pas s'étonner qu'il vous ait tant effrayé. Ouvrez, et lisez, vous verrez, dans un très-grand nombre de saints, des expressions après lesquelles les miennes vous paraîtront bien douces et tempérées.

IVe OBJECTION.

Vous ajoutez [2] : « Quelle est donc enfin la » marque assurée que donne M. de Cambrai, » pour faire un trajet si périlleux, et pour » quitter l'état de la première justice si réelle ? » Prenez-vous plaisir, Monseigneur, à défigurer ma doctrine pour la combattre plus facilement? Ai-je jamais dit qu'il faut quitter l'état de la première justice si réelle? Il faut le perfectionner et non le quitter, comme les Pères disent qu'il faut monter de l'état des justes mercenaires à celui des enfans parfaits. Vos preuves sont si visiblement excessives qu'elles tombent autant sur les Pères que sur moi. Vous remarquez que quand il s'agit de discerner ces dernières épreuves, *j'avoue... que rien n'est si dangereux que de s'y méprendre.* Voilà mes précautions mêmes contre l'illusion, que vous voulez tourner contre moi. « Etrange manière de » raisonner, dites-vous [3]; on ne doit pas laisser » entrer une ame dans cette voie dangereuse, » sans une marque particulière et certaine que » Dieu l'y appelle. Quelle est cette marque par- » ticulière et certaine? C'est la paix qui revient » à l'ame par l'acquiescement qu'elle fait à sa » juste condamnation :.... on donne pour sû- » reté de faire le sacrifice, ce qu'on ne trouve » que quand le sacrifice est fait. La paix qui » suit l'épreuve extraordinaire et le sacrifice, » devient la marque de la vocation qui doit pré- » céder cette épreuve et ce terrible sacrifice ; » ce qui est visiblement une funeste illusion » dans la pratique. » C'est là-dessus que vous vous récriez [1] : « Quel sacrifice d'horreur! » Pour éclaircir pleinement votre difficulté, prenons un exemple. Nous n'en pouvons prendre aucun qui soit meilleur et moins suspect que celui de saint François de Sales, rapporté par M. de Meaux, et approuvé par vous. Le saint étoit dans les dispositions où je demande, dans mon livre, que les ames soient avant ce sacrifice. Il étoit déjà très-mortifié, très-docile, très-zélé pour la pratique de toutes les vertus. Il n'étoit pas du nombre de ces ames indiscrètes, qui, sur *des lectures prématurées* [2], ou sur les conseils de certains directeurs sans expérience solide, mettent en la place des vertus réelles ces actes spéculatifs de la plus haute perfection. Le saint résista longtemps à sa peine par les actes ordinaires de confiance. Mais ils ne le délivrèrent point de la tentation. *Dans les dernières presses d'un si rude tourment, il fallut en venir* à l'acte *si désintéressé*, que M. de Meaux nomme une *terrible résolution*, et que vous appelez *un trajet si périlleux.* C'étoit de dire : J'aimerai au moins Dieu pendant cette vie, *supposant qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité.* Voilà, selon la règle de M. de Meaux, *l'espèce de sacrifice* que *Dieu exigeoit* du saint *par ses impulsions.* Voilà ce que le directeur devoit *lui inspirer, et lui aider à produire et en quelque manière enfanter.* Toute autre disposition ne pouvoit mettre le saint en paix, parce qu'on ne se met jamais en paix par aucun effort, lorsqu'on résiste à Dieu et qu'on lui refuse *l'espèce de sacrifice* qu'il *exige par ses impulsions. Il fallut donc en venir..., dans les dernières presses... à la terrible résolution.* Quelque *périlleux* que soit *le trajet*, selon vous, *il fallut* le faire. *Dieu l'exigeoit par ses impulsions.... ;* le directeur devoit *lui aider à enfanter* cet acte si douloureux à la nature. Mais le directeur devoit-il mettre cette ame *dans cette voie dangereuse*, et *dans ce trajet périlleux*, *sans une marque par-*

[1] *Via compend.* c. x, p. 109 et 118. — [2] *Lett. pastor.* ci dessus, p. 119. — [3] *Ibid.*

[1] *Lettr. pastor.* ci-dessus, p. 120. — [2] *Expl. des Max.* p. 154.

ticulière et certaine que Dieu l'y appeloit? Vous direz qu'il ne le devoit pas. Quelle fut donc *cette marque particulière et certaine que Dieu l'exigeoit?* C'est la paix qui revenoit à cette ame par *cette espèce de sacrifice*. L'ame étoit droite, simple, pure, mortifiée, docile, ennemie de l'illusion. On pouvoit juger de l'arbre par les fruits solides qu'il portoit. D'ailleurs, nul autre acte ne pouvoit la mettre en paix; *il fallut donc enfin, dans les dernières presses d'un si rude tourment*, lui rendre la paix en *lui aidant à enfanter.... cette espèce de sacrifice*, et cette *terrible résolution que Dieu exigeoit* d'elle. Direz-vous, Monseigneur, que ce fut *une funeste illusion dans la pratique..., et un sacrifice d'horreur?* Il faudra nécessairement le dire si vous voulez argumenter contre saint François de Sales comme vous le faites contre moi. Il n'y a qu'à tourner vos paroles contre lui sans en changer une syllabe. Le directeur du saint, direz-vous, *lui donna pour sûreté de faire le sacrifice, ce qu'on ne trouve que quand le sacrifice est fait.* Vous ajouterez : *La paix qui suit l'épreuve extraordinaire et le sacrifice, devient la marque de la vocation qui doit précéder cette épreuve et ce terrible sacrifice.* Vous conclurez, selon vos règles, que le saint ne devoit point prendre la *terrible résolution* pour en tirer une paix qu'il n'étoit point assuré d'en tirer, et qu'il n'éprouva qu'après que la résolution fut prise. Vous finirez en disant que ce fut *une funeste illusion dans la pratique*. Par ces subtilités on renverseroit la conduite que les saints ont donnée aux directeurs sur leurs propres expériences. Ne voyez-vous pas, Monseigneur, que quand un directeur connoît à fond une sainte ame, et qu'il éprouve longtemps que tous les autres actes ne peuvent la mettre en paix, il peut enfin lui laisser essayer de faire *cette espèce de sacrifice*, pour voir si c'est ce que *Dieu exige d'elle*. S'il éprouve que cette *espèce de sacrifice* la mette en paix, il aura sujet de croire que c'étoit là ce que *Dieu exigeoit par ses impulsions*. Vous savez que la science du régime des ames est, selon saint Chrysostôme, une science conjecturale, comme celle des médecins. On ne sauroit faire une démonstration philosophique sur chaque démarche qu'on va faire dans la direction. On suit les plus grandes apparences. S'il s'agissoit d'un acte mauvais en lui-même, s'il étoit question d'un vrai désespoir, *d'un sacrifice d'horreur*, comme vous le prétendez, il n'y auroit point à chercher *une marque certaine* de vocation; car il n'y en peut jamais avoir aucune en aucun cas pour cette impiété. Mais quand il ne s'agit que d'un acte d'une haute perfection, pour savoir si *Dieu l'exige* ou non, la sainteté bien éprouvée de cette ame, et l'impuissance où l'on est de la mettre en paix par tous les autres actes, est une marque suffisante pour essayer de l'y mettre par cette *espèce de sacrifice* autorisé de l'exemple de tant de saints. Il est vrai qu'il seroit dangereux de le faire produire par des ames immortifiées, indociles, et qui se repaissent de certaines idées de perfection disproportionnées à leurs besoins : mais pour les ames pures et avancées dans les voies de Dieu, leur impuissance bien éprouvée de se mettre en paix sans *cette espèce de sacrifice*, est déjà une marque que *Dieu l'exige par ses impulsions;* et si la paix est le fruit de cet acte, cette expérience achève de persuader que *Dieu l'exigeoit*. Vous ne pouvez à cet égard condamner mon livre, que vous ne condamniez aussi saint François de Sales, qui fit cette *espèce de sacrifice*, sans autre marque d'y être appelé, que l'impuissance de trouver la paix par toute autre voie. Condamner cette pratique comme une funeste illusion, c'est condamner avec le saint M. de Meaux qui a loué cette *terrible résolution*, et c'est vous condamner vous-même, puisque vous avez approuvé les louanges que ce prélat a données à cette *espèce de sacrifice*. Ne dites donc plus[1] : « Qui est-ce qui m'assurera que cette » paix vienne de Dieu? Ne doit-on pas croire » tout le contraire, puisqu'elle ne vient que du » consentement donné à la tentation? » Non, Monseigneur, il n'y a point de *consentement donné à la tentation*. Il n'y a qu'un amour exercé, malgré la supposition, c'est-à-dire la persuasion apparente ou imaginaire, que la tentation forme. Alors on fait une *espèce de sacrifice* et de *terrible résolution* qui met l'ame en paix. Pourquoi avoir tant de peur d'un acte si saint en lui-même, qui rend à une ame la paix qu'elle ne pouvoit trouver autrement, qu'on ne lui laisse faire que quand elle est déjà très-forte, et dans son extrême besoin, enfin qui la met en état d'exercer plus que jamais toutes les plus solides vertus?

Ve OBJECTION.

Vous dites[2] que saint François de Sales veut qu'on recoure « à la crainte servile et merce- » naire.... dans les entreprises hardies et dans les grands dangers. » Hé, qui en doute? Ne

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 120. — [2] *Ibid.*

l'ai-je pas dit après ce grand saint ? Est-il possible, Monseigneur, que vous connoissiez si bien tous les endroits de mon livre qui vous ont alarmé, et que vous ayez fermé les yeux à tous ceux qui devroient être décisifs pour vous rassurer ? Lisez ces paroles : « Celles qui ont encore besoin du motif intéressé de crainte et » d'espérance doivent y recourir, même avec » quelque empressement naturel, plutôt que » de s'exposer à succomber [1]. » Mais saint François de Sales, qui veut qu'on recoure à la *crainte servile et mercenaire*, avoit éprouvé lui-même qu'elle ne peut quelquefois mettre l'ame en paix, et vaincre la tentation. *Dans les dernières presses d'un si rude tourment*, loin de se borner à recourir à cette « crainte servile et » mercenaire il fallut en venir à une terrible » résolution.... [2] » à une espèce de sacrifice, à un acte *si désintéressé* qui seul pût calmer sa peine.

VIe OBJECTION.

Vous parlez ainsi, Monseigneur [3] : « Quel » mystère est-ce ici ? On dit aujourd'hui que » l'intérêt propre affoiblit l'amour pur et di- » minue la charité. Pourquoi donc la charité, » quand elle sera pure et désintéressée, ne sera- » elle pas plus forte contre la tentation, que » quand elle sera imparfaite et intéressée ? » Vous voulez prouver par là, que si l'intérêt propre étoit une imperfection qui affoiblît la charité, il ne faudroit jamais recourir à ce motif dans les tentations. Mais voulez-vous voir, Monseigneur, combien ce raisonnement est défectueux ? Songez combien il est insoutenable dès qu'on l'applique à la crainte servile. Elle est sans doute une imperfection qui diminue la charité, puisque la charité, à mesure qu'elle se perfectionne, chasse cette crainte. Voudriez-vous dire, contre la décision de saint François de Sales, que vous venez de citer contre moi, qu'il ne faille point recourir à « la crainte ser- » vile et mercenaire.... dans les entreprises » hardies et dans les grands dangers ? » Vous le voyez donc, et il n'est pas permis de parler autrement ; les ames encore imparfaites ont besoin de certains secours imparfaits, que vous nommez vous-même *des secours grossiers*. La crainte servile et le désir mercenaire sont des imperfections. La charité est bien plus parfaite quand elle *n'a plus besoin de ces secours pour s'exciter*, comme vous l'avez remarqué après Estius et Sylvius. Mais, *dans les grands dangers*, les ames en qui la charité n'est pas encore assez forte, doivent recourir à ces *secours grossiers, plutôt que de s'exposer à succomber*. Les ames même les plus fortes peuvent, par la permission de Dieu, par la violence de la tentation, se trouver quelquefois dans une foiblesse où *ces secours grossiers* leur sont nécessaires. Il est donc vrai, de l'aveu de tous les théologiens, qu'il y a des affections imparfaites qui supposent une charité encore foible et que la charité forte exclut d'ordinaire, mais qui serv nt encore à calmer la nature désolée, qui écartent des empêchemens dans l'extrémité de certaines tentations.

VIIe OBJECTION.

En parlant des dernières épreuves, et de la séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure, vous parlez ainsi [1] : « Cette séparation » est même si entière, que le trouble de l'in- » férieure est entièrement aveugle et involon- » taire, parce que tout ce qui est intellectuel » et involontaire est de la partie supérieure. » Avez-vous oublié, ou n'avez-vous jamais remarqué que j'ai condamné dans le XIVe article faux, ceux qui diroient *qu'il se fait dans les épreuves une entière séparation* [2] ? Vous répondrez que je n'ai exclu qu'en paroles cette *entière séparation*. Mais montrez-moi en quoi je l'ai d'ailleurs autorisée. Il est vrai que je veux que *le trouble* de la partie *inférieure soit entièrement aveugle et involontaire*. Mais faut-il s'en étonner, et n'est-il pas étonnant que vous soyez scandalisé de ce qui devroit vous rassurer sur mon livre ? Remarquez au moins, s'il vous plaît, pourquoi est-ce que je veux que *le trouble* soit *entièrement aveugle et involontaire;* c'est que je veux qu'il ne soit que dans la partie inférieure, qui ne comprend que *les sens et l'imagination* [3]; c'est que je veux que l'entendement et la volonté n'aient aucune part à ce trouble. L'entendement ne croit rien, la volonté ne veut rien de ce que l'imagination troublée représente. Le trouble de la partie inférieure est un désespoir apparent ou imaginaire. Voudriez-vous que je dise que ce désespoir n'est pas entièrement *aveugle et involontaire ?* Voudriez-vous que je le misse un peu dans les actes de l'entendement et un peu dans ceux de la volonté ? Ne devriez-vous pas vous élever contre moi, si je n'avois pas pris la précaution de dire ce que j'ai dit ? Mais considérez de près

[1] *Expl. des Max.* p. 102. — [2] *Instr. sur les Etats d'or.* liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 353 ; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 177. — [3] *Lett. past.* ci-dessus, p. 213.

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 122. — [2] *Expl. des Max. des Saints*, p. 125. — [3] *Ibid.* p. 122.

votre raisonnement. La séparation, dites-vous, *est entière*, puisque *le trouble est entièrement aveugle et involontaire*. Quoi, Monseigneur, croirez-vous *la séparation entière*, toutes les fois qu'il y a dans la partie inférieure un trouble *entièrement aveugle et involontaire?* Ce trouble ne l'est-il pas toujours, à moins que l'ame n'y consente et ne pèche ? Quand saint François de Sales étoit dans une *impression de réprobation*, et *supposoit qu'il n'aimeroit point dans l'éternité*, ce trouble étoit *entièrement aveugle et involontaire*. S'il n'eût pas été *aveugle*, et si l'entendement eût eu une vraie part à la supposition, il eût perdu la foi ; s'il n'eût pas été *involontaire*, il eût consenti au désespoir, et eût fait un acte impie. Toutes les fois qu'on a des impressions du tentateur avec des persuasions imaginaires et scrupuleuses, on est dans le cas qui vous a effrayé. Alors la séparation n'est point *entière;* car encore que ces impressions particulières soient dans la partie inférieure, sans passer jusqu'à la supérieure, la supérieure les voit, y résiste, et est toujours en état d'empêcher, dans l'inférieure toutes les actions défendues par la loi de Dieu, en sorte qu'elle en est responsable dans l'épreuve actuelle comme hors de l'épreuve, ainsi que je l'ai expliqué. Peut-on jamais pousser la précaution plus loin?

VIIIe OBJECTION.

Vous répondez[1] que « le désordre de la partie » inférieure est déjà arrivé, quand on le porte » au tribunal du directeur. » Hé, ne voyez-vous pas que *le désordre* des mœurs *n'arrive point dans la partie inférieure*, sans le consentement de la supérieure? Ce n'est point *une séparation entière* et miraculeuse. Toute séparation surnaturelle, et contre le cours ordinaire de la nature, est incompatible avec l'état de pure foi, dont mon livre parle. La séparation ne consiste, selon moi, précisément qu'en ce que les deux parties ne se communiquent point réciproquement la paix et le trouble. La bonne foi ne permet pas de l'étendre plus loin, contre mon texte formel. En tout le reste les deux parties conservent toute leur correspondance ordinaire. Ainsi toutes les actions qui dans le cours de la nature sont censées délibérées pour tous les autres temps, ne le sont pas moins dans celui-là. Ainsi le désordre des mœurs ne peut arriver que par le consentement inexcusable de la partie supérieure, et lorsqu'il arrive des actions défendues, ce seroit une illusion impudente, ou plutôt une hypocrisie abominable, que de ne les regarder pas comme de grands péchés. Pour le directeur, on ne peut jamais empêcher en aucune voie de spiritualité, que le désordre des mœurs ne prévienne son examen. Mais il doit toujours tâcher sans relâche de prémunir l'ame contre ces désordres, avant qu'ils puissent arriver, et les suppose inexcusables, si par malheur ils arrivoient

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 122.

IXe OBJECTION.

Il est inutile de dire[1] que « de ce principe » reconnu, les Quiétistes tireront leurs pernicieuses conséquences malgré ce correctif ; et » que cette séparation est la source des pratiques honteuses du quiétisme[2]. » Il est vrai que ces fanatiques tourneront toujours à leur sens, par *des conséquences pernicieuses*, les expériences et les expressions des saints : mais espérez-vous de les empêcher? Arrête-t-on des visionnaires qui croient voir partout leurs chimères affreuses? De plus, est-ce un bon moyen, pour réprimer l'illusion, que de nier les expériences constantes des saints, parce que des insensés les veulent opiniâtrément tourner à leur perdition ? Nierez-vous cette séparation attestée par tant de saints auteurs ou canonisés ou révérés de toute l'Église? Quand vous le voudriez en avez-vous l'autorité? Cette séparation, certifiée par tant de saints ennemis de l'illusion, est plus ou moins éprouvée par chaque personne. Mais elle l'est par toutes les ames que Dieu exerce. Toute ame pieuse qui est peinée intérieurement éprouve pendant que sa peine est actuelle, que le trouble de son imagination ne détruit point la paix de sa volonté, et que la paix de sa volonté ne guérit point le trouble de son imagination. Nier cette séparation pour combattre les Quiétistes, c'est s'effrayer vainement, et dissimuler contre les expériences des saints un fait incontestable. C'est donner à des fanatiques un triomphe déplorable contre la cause de l'Église. Cette séparation n'est *la source des pratiques honteuses du quiétisme*, que comme la vertu est la source de l'hypocrisie, comme les sacremens sont la source des sacriléges, comme les plus saintes choses sont tournées en poison par ceux qui en abusent.

Xe OBJECTION.

Vous supposez que j'introduis le fanatisme

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 122. — [2] *Ibid.*

et l'inspiration miraculeuse pour discerner les ames peinées [1], parce que je dis « qu'il faut » éprouver les esprits pour savoir s'ils viennent » de Dieu, et qu'il n'y a que l'esprit de Dieu » qui sonde les profondeurs de Dieu. » Rien ne prouve tant que cette objection avec quel esprit d'alarme et de prévention vous croyez voir dans mes paroles tout ce qui n'y fut jamais. Si j'avois supposé dans les directeurs, ou dans les ames qu'ils dirigent, une inspiration extraordinaire, je n'aurois eu garde de dire : *Éprouvez les esprits, etc.:* l'inspiration extraordinaire n'auroit pas besoin de ces examens et de ces épreuves. Pour moi, loin de supposer l'inspiration miraculeuse, je veux, selon les règles de l'Apôtre, qu'on examine mûrement et avec grande précaution les ames, par la voie lente de l'expérience, qui est la plus opposée à l'illusion, et qu'on juge de l'arbre par les fruits, qui sont les vertus de pratique [2]. Il est vrai que pour ce discernement je demande un directeur pieux et expérimenté, homme d'oraison, homme qui suive l'esprit de Dieu, et non pas le sien propre. Ai-je tort de le dire, et ne faut-il pas que vous le disiez aussi ?

XI[e] OBJECTION.

Je ne puis finir, Monseigneur, sans vous demander justice sur l'endroit de mon livre le plus précautionné contre l'illusion, que vous avez tourné en un sens impie [3]. J'ai dit [4] que pour discerner les ames appelées à la plus haute perfection par les épreuves, il falloit deux marques : l'une est qu'elles aient été long-temps dans une pratique constante de la plus solide mortification ; l'autre est qu'elles soient dociles à leurs supérieurs légitimes, en sorte qu'elles soient prêtes, pour leur obéir, à ne lire plus les livres mystiques qu'elles ont lus dans cette voie, à ne compter pour rien leurs expériences particulières, à quitter leur oraison simple et contemplative, pour rentrer dans la voie commune de la méditation et dans les pratiques des commençans, enfin à renoncer aux directeurs qu'elles ont consultés autrefois avec confiance, et qui les ont introduites dans cette voie mystique. C'est dans le même esprit que j'ai dit ailleurs [5] qu'une ame d'une haute contemplation peut « être remise dans la méditation par » l'ordre d'un directeur qui voudroit l'éprouver,..... et qu'elle devroit, suivant la règle » de la sainte indifférence et de l'obéissance, » être aussi contente de méditer comme les » commençans, que de contempler comme les » chérubins. » Peut-on pousser les précautions plus loin contre l'entêtement si dangereux des mystiques pour les livres, pour les directeurs, et pour leur genre d'oraison, que de vouloir qu'une ame soit détachée de sa voie mystique pour obéir à un bon directeur, et qu'elle soit détachée du directeur même pour obéir à ses supérieurs légitimes ? Vous avez renversé toute ma pensée, et vous voulez me faire dire que ces ames doivent renoncer aux *anciennes et saintes pratiques* qui les ont sanctifiées, à l'oraison, aux expériences, aux lectures, *aux personnes qu'elles ont autrefois consultées avec confiance*, avant que d'être dans les voies mystiques, et *qui les avoient introduites à divers degrés de sainteté très-réelle, etc.* Mais de grace, Monseigneur, songez s'il vous plaît, que ces ames, dont je parle dans la page 76, sont celles que je représente comme étant déjà si avancées dans la voie mystique, et qui arrivent alors actuellement au terme des dernières épreuves. Avez-vous pu croire que de telles ames fussent alors à commencer les lectures, les oraisons, et la direction de cet état mystique ? Il y a alors nécessairement déjà long-temps que leur directeur les conduit par des *lectures*, et par des *oraisons* de la voie mystique. Vous le voyez donc : c'est un fait évident qu'il ne s'agit pas alors de quitter l'ancien directeur qui avoit appris à l'ame toutes les pratiques de la voie active et commune. Il s'agit des livres, de l'oraison, et du directeur qu'on a suivi, depuis qu'on est dans les voies passives et mystiques où l'on est déjà si avancé, et où il ne reste plus qu'un dernier pas à faire pour ce que les saints mystiques ont nommé transformation. C'est le directeur mystique qu'il faut quitter, s'il est suspect au supérieur. C'est la contemplation qu'il faut quitter pour rentrer dans la méditation, si le supérieur l'exige. Si on m'impute de favoriser l'illusion, quand je la combats avec une précaution si rigoureuse, que ne fera-t-on point, lorsque je ne puis éviter de dire, après les saints, certaines choses dont les faux mystiques abusent d'une manière insensée ?

XII[e] OBJECTION.

Vous direz, Monseigneur, que mon livre ne peut être que dangereux, puisqu'il a besoin de tant de défenses et d'explications. Mais d'où

[1] *Lettr. past.* ci-dessus, p. 122. — [2] *Expl. des Max.* p. 146, 147 et 148. — [3] *Lettr. pastor.* ci-dessus, p. 118. — [4] *Explic. des Max.* p. 76 et 77. — [5] *Max. des Saints*, p. 177.

vient qu'il a besoin de tant de défenses? C'est que jamais livre n'a été attaqué par tant de subtilités excessives. La matière est infiniment abstraite, et susceptible d'objections spécieuses. Il y a déjà près de deux ans que tant d'esprits trop engagés dans cette affaire ne cherchent de concert qu'à me prendre dans mes paroles, et à me faire couper dans quelque réponse sur tant de termes qu'ils rendent équivoques, sur tant de questions abstraites, et sur des écrits si multipliés. D'ailleurs la cause que je soutiens est très-difficile à défendre, par une malheureuse raison. Cette perfection qui ne laisse rien à l'amour-propre, révolte le sens humain dans les savans sans expérience. Elle effraie les personnes de piété qui sont scrupuleuses. Les prélats qui m'ont attaqué ont employé contre mon livre toute la fertilité de leur esprit, et toute l'autorité qu'ils ont dans l'Église, avec la prévention qu'on trouve dans le monde contre une spiritualité ignorée, et rendue odieuse par profanation impie que les Quiétistes en ont faite en nos jours. Enfin Dieu a permis que vous ayez cru voir dans mon livre ce qui n'y est pas. Parmi tant d'exemples d'altérations de mon texte déjà rapportés, en voici un que je ne crains pas de rappeler encore. J'avois dit, parlant de l'ame peinée, que « le cas impossible » lui paroît possible et réel dans le trouble et » l'obscurcissement, etc. » La *Déclaration* avoit changé mes paroles, et me faisoit dire que « le » cas impossible devenoit possible et actuelle- » ment réel [1]. » Je m'étois plaint d'une si étrange altération : n'importe, M. de Meaux la continue hautement dans ses *divers Écrits* [2]. Je m'en plains encore, et j'espère qu'il ouvrira enfin les yeux : mais c'est inutilement : il la répète pour la troisième fois avec la même confiance dans sa *Réponse à mes quatre lettres* [3]. Faut-il s'étonner qu'un livre ait besoin de défense et d'explications, quand il est attaqué sans relâche par de telles voies? Quel est le livre qu'on ne pourroit point rendre impie, en citant si mal le texte, et en ne corrigeant jamais de telles citations.

J'avoue, encore une fois, que les Quiétistes pleins de leur fanatisme veulent le trouver partout pour s'autoriser. Mais ces visionnaires ne citent-ils pas, outre les Pères de l'Église, sainte Catherine de Gênes, sainte Thérèse, saint François de Sales, le cardinal Bona et tant d'autres saints canonisés ou révérés de tous les Chrétiens, de même qu'ils pourront me citer. Ne doit-on pas croire qu'ils recourront toujours plutôt à l'autorité de ces saints, qui est si grande, qu'à la mienne, qui n'est rien? Faut-il, pour guérir des insensés peut-être incurables, flétrir ou dissimuler les expériences et les expressions des saints? Pour moi, je ne crains pas de dire qu'il importe de conserver plus précieusement que jamais le langage des saints : 1° pour ne montrer ni foiblesse ni variation dans la cause de l'Église contre ces fanatiques qui en triompheroient ; 2° pour ne tomber point dans l'extrémité des savans critiques, en abandonnant les bons mystiques, et en dégradant la charité comme M. de Meaux l'a fait. En ne craignant qu'une extrémité, on tombe dans une autre, qui est encore plus dangereuse, en ce qu'elle est plus plausible, et qu'elle cause moins de défiance.

Oserois-je le dire, Monseigneur? je crois qu'il le faut pour l'intérêt de la vérité, et vous devez me pardonner cette franchise, qui ne diminue point ma vénération pour vous. Vous vous scandalisez trop facilement des expressions qu'on trouve fréquemment dans les livres mystiques qui sont révérés de toute l'Église : et c'est ce qui m'a fait penser que vous les avez peut-être beaucoup moins lus que les autres bons livres auxquels vous vous êtes appliqué. Par exemple, pour les délaissemens et dernières épreuves des ames, vous seriez moins facile à scandaliser, si vous aviez lu dans le saint abbé Blosius [1], que « l'homme est tout abandonné à » lui-même,..... et qu'étant tombé dans un » horrible désespoir...... il dit : C'est fait de » moi ; je suis perdu ; je suis privé de la lu- » mière : toute grâce s'est retirée de moi. » Ce passage a l'autorité de Taulère, duquel Blosius l'a tiré, outre celle de Blosius même, et enfin celle du père Surin qui cite Blosius. Si vous aviez lu aussi ce qu'en dit le cardinal Bona [2], vous vous alarmeriez moins aisément. Tous les autres saints auteurs qui ont écrit de la même manière, ont parlé à peu près le même langage.

CONCLUSION.

Il ne me reste plus qu'à vous représenter l'état où est notre contestation. Elle n'a plus de corps, elle disparoît insensiblement ; elle ne roule plus sur aucun point réel. Il ne peut plus être question ni de madame Guyon ni de

[1] *Déclar.* I. XXVIII, p. 276 et 277. — [2] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 15 : p. 540. — [3] *Rép. aux quatre Lettr.* n. 6 : t. XXIX, p. 26. Edit. de 1845, t. IX, p. 305, 372 et 442.

[1] *Institut. spirit.* append. — [2] *Via compendii*, c. X, p. 110 et 118.

ses livres : il ne reste aucun prétexte de parler là-dessus. Je laisse sa personne au jugement de ses supérieurs, ne voulant avoir qu'horreur et indignation pour elle, s'il se trouve qu'elle m'ait trompé. J'ai condamné absolument ses livres dans le sens propre, naturel et unique du texte. Pour mon livre, il n'étoit pas permis d'en vouloir faire un sujet de dissension entre nous. Vous n'avez rien omis de tout ce que vous avez cru qui le rendoit censurable : j'ai répondu ce que je croyois propre à le justifier. Ce n'est plus notre affaire : attendons en paix la décision du père commun, de qui vous ne devez craindre aucune indulgence pour les erreurs du quiétisme. Que reste-t-il donc qui puisse continuer la division et le scandale? Est-ce ma doctrine? Je suis assuré que la mienne est la vôtre, et que vous ne l'avez combattue, qu'en la prenant pour une autre toute opposée. Vous vous êtes déclaré pour M. de Meaux dont la doctrine est incompatible avec la vôtre. Et pourquoi l'avez-vous fait? pour attaquer avec lui votre ancien ami, dont le vrai système se forme par tous vos principes. Encore une fois, que reste-t-il donc entre nous que le point d'honneur, qui puisse vous engager à soutenir un éclat commencé? Mais les ministres de Jésus-Christ doivent-ils avoir un honneur personnel distingué de celui de leur ministère? L'honneur du ministère demande-t-il qu'on tâche de diffamer son confrère comme un fanatique, de peur de passer soi-même pour l'avoir repris avec un zèle un peu précipité? Qu'un autre agisse avec un zèle amer, et dise contre moi *de grandes paroles*, je m'en consolerai. *Tu verò homo unanimis, dux meus et notus meus,.... qui simul mecum dulces capiebas cibos. In domo Dei ambulavimus cum consensu.* Mais vous, Monseigneur, avec qui je n'étois qu'un cœur et qu'une ame; vous avec qui j'ai été nourri comme avec un frère dans la maison de Dieu : vous qui m'avez tant édifié, et qui (j'ose le dire) avez souvent vu ma droiture et mon horreur pour l'illusion, faut-il que vous fassiez le surcroît de ma peine? Dieu permettra-t-il que votre cœur ne sente jamais combien le mien est par sa grâce attaché à la paix et à la vérité? Ce qui me console est que Dieu voit ce que vous ne voyez pas encore, et ce que vous verrez un jour devant lui : qui est que nous sommes déjà unis vous et moi par le fond de la doctrine, lors même que vous croyez combattre mes sentimens. Je serai toute ma vie avec zèle et respect, etc.

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE CHARTRES,

EN RÉPONSE

A CELLE D'UN THÉOLOGIEN.

MONSEIGNEUR,

Un inconnu a fait pour vous une réponse à la première de mes deux lettres. Mais je n'ai garde de m'arrêter à cet auteur sans nom et sans aveu. C'est à vous seul à qui je m'adresse. Je voudrois bien que vous ne fussiez pas responsable de tout ce que cet auteur avance. Mais il parle comme un homme que vous approuvez, qui vous a *consulté* [1], et qui est chargé de faire valoir en votre nom plusieurs choses qu'il ne peut savoir que de vous.

D'où vient, Monseigneur, que je reçois une réponse d'un inconnu, si remplie de fiel et de venin, à des lettres où j'ai joint aux preuves les plus décisives sur le fond de notre controverse,

[1] *Rép. d'un Théol.* Œuvr. de Bossuet, t. XXX, p. 269; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 675.

les marques les plus touchantes de vénération et de cordialité pour votre personne? Pourquoi évitez-vous de vous éclaircir nettement avec votre confrère, avec le plus intime, avec le plus ancien de tous vos amis? Seroit-ce que vous auriez voulu faire dire par un homme inconnu tout ce que vous n'avez pas jugé à propos de dire vous-même? Enfin, pourquoi cet anonyme, si zélé pour votre cause, si empressé à vous louer et à me confondre, si bien instruit de ce qu'il ne peut savoir que par vous, élude-t-il les points les plus essentiels de notre affaire? Souffrez qu'avant que d'entrer dans l'examen des points qu'il traite, je fasse remarquer ici au lecteur tous ceux qu'il n'a osé traiter.

I. Cet auteur ne répond rien sur les faits. J'avois soutenu que vous me fîtes proposer d'abord après mon retour à Cambrai, de faire une Instruction pastorale, qui rejetteroit les sens impies qu'on avait voulu donner à mon livre, et que j'y promettrois une nouvelle édition du livre même : de plus, j'ai soutenu que j'avais répondu à cette proposition en disant que l'Instruction pastorale étoit toute prête, et que pour la nouvelle édition je consentois qu'elle fût au plus tôt réglée par les théologiens du Pape, qui examinoient actuellement l'ouvrage; en sorte que nous n'aurions qu'à demeurer en paix et en union parfaite dans l'attente de ce que ces théologiens régleroient. Enfin, j'ai soutenu que pour toute réponse à une offre si pacifique, j'avois vu paroître peu de temps après la *Déclaration* imprimée, acte le plus dur et le moins mérité que des évêques aient jamais fait contre leur confrère soumis à l'Eglise.

J'ai allégué ces faits pour prouver qu'il n'avoit pas tenu à moi qu'on n'eût évité cette guerre civile dans la maison de Dieu, et cet affreux scandale de toute la chrétienté. M. de Meaux a reconnu que par ce fait important je me donne toute la raison, et je rejette clairement sur lui tout le scandale. Aussi a-t-il nié ce fait avec la hauteur qui lui est ordinaire dans les plus pressans embarras. Il a voulu que le public me regardât là-dessus comme un imposteur. Il n'a pas même daigné vous épargner en niant ce fait. Il a tellement vu combien il étoit odieux, qu'il a voulu absolument s'en décharger sur vous. Il a fait entendre que si le fait n'étoit pas faux, il falloit que vous le lui eussiez caché, et que vous deviez porter seul tout le mérite d'avoir refusé une offre que vous lui aviez laissé ignorer. Pour moi, j'ai insisté avec la pleine confiance que la vérité donne. J'ai interpellé votre conscience; je me suis, pour ainsi dire, livré à elle; et j'ai tellement compté sur votre droiture, que je n'ai pas craint de vous prendre, vous qui êtes une de mes parties, pour seul juge en ce point.

Il ne vous étoit plus permis, Monseigneur, de rentrer jamais en matière, sans commencer par une réponse ingénue et précise, sur ces faits fondamentaux. Toute l'Eglise l'espéroit : c'étoit de votre bouche que tous les honnêtes gens attendoient une décision pour savoir qui leur a voulu imposer sur ce fait décisif.

Qui faut-il condamner, disoit-on, ou M. de Meaux qui nie, ou M. de Cambrai qui affirme ce fait? Qui est-ce qui a rejeté les expédiens pacifiques, pour commencer le scandale? M. l'évêque de Chartres va nous l'apprendre.

Vous n'aviez, Monseigneur, qu'à dire un oui ou un non. Mais vous n'avez voulu dire ni l'un ni l'autre. D'un côté, vous n'avez pu vous résoudre à laisser mes lettres sans réponse. De l'autre, vous avez bien vu que si vous répondiez vous-même à tout, excepté ce point si essentiel, un silence si affecté seroit un aveu tacite en ma faveur contre M. de Meaux. Vous vous êtes trouvé pressé entre votre conscience et le point d'honneur. La crainte de Dieu vous a empêché de me démentir. La crainte des hommes vous a empêché de confondre M. de Meaux. Vous auriez eu horreur de nier un fait constant, dont j'ai envoyé en original la preuve littérale à Rome. Vous n'avez pu vous résoudre à condamner votre *unanime*, et à me donner gain de cause sur la vraie source de tout le scandale. Quoi, faut-il donc que la tendresse de conscience d'un prélat si pieux se borne à ne vouloir point trahir la vérité? N'ira-t-elle point jusqu'à lui rendre courageusement témoignage contre le point d'honneur du parti où vous vous êtes laissé entraîner?

Dans cet embarras, vous laissez à un autre le soin de répondre pour vous tout ce que vous ne voulez pas répondre vous-même. Cet anonyme m'attaque sur plusieurs points, où il s'est flatté de l'espérance de trouver quelque avantage contre moi. Mais il se garde bien de répondre pour vous sur les faits essentiels. Il le devoit pourtant, lui qui paroît si bien instruit des choses même les plus particulières, et qui, par conséquent, n'a pu ignorer les faits que je soutiens.

Le silence de cet auteur, qui parle pour vous en tout le reste, et qui n'ose répondre sur ces faits, décide aux yeux de tout le monde. De plus, je ne prends point le change, et je reviens à vous seul avec de nouvelles instances. Si vous

parlez enfin, après l'avoir évité si long-temps (quelque enveloppe que vous donniez à la vérité), votre conscience ne vous permettra jamais de nier les faits que M. de Meaux nie; et si vous ne pouvez vous résoudre à parler, votre silence sera la preuve démonstrative de ce que j'ai soutenu contre lui.

II. Un autre point essentiel de notre affaire, que vous avez voulu éluder en faisant répondre par l'anonyme, est la question de la charité. M. de Meaux soutient deux choses : l'une, « que c'est le point décisif[1], qui renferme la » décision du tout » dans notre dispute; et qu'il « faut absolument pour déraciner à fond » une erreur si absurde[2], » c'est-à-dire le quiétisme, déterminer que la béatitude est en tout acte de charité *un motif second et inséparable*, c'est-à-dire essentiel. L'autre chose qu'il soutient d'un ton aussi affirmatif[3], c'est qu'il est « uni avec vous en commerce perpétuel » d'une commune doctrine, et que vos senti- » ments ne furent jamais différens. » J'ai rapporté la proposition précisément contradictoire aux siennes, de laquelle vous dites qu'*on ne peut la nier*[4].

Vit-on jamais une conviction plus sensible de contrariété réelle de sentimens dans le point essentiel, sous une apparence d'unanimité? C'est là-dessus que je presse sans relâche. Mais j'ai beau presser, vous ne pouvez vous résoudre ni à parler contre votre conscience, ni à abandonner M. de Meaux *sur le point qui renferme*, de son propre aveu, *la décision du tout* entre nous. Mais à quoi sert de se taire, et de laisser parler en votre place un auteur inconnu qui ne répond rien là-dessus? Je déclare à toute l'Église que je prends votre silence pour un aveu. Vous êtes d'accord avec M. de Meaux pour tâcher de flétrir ma personne par mon livre. Jusque là votre unanimité ne paroît que trop : mais elle ne va pas plus loin; car vous êtes manifestement divisés jusque dans *le point décisif qui renferme*, selon lui, *la décision du tout* pour mon livre même.

Mais d'où vient, Monseigneur, que vous souffrez si patiemment que M. de Meaux parle avec tant de confiance de votre unanimité, et de votre *commerce perpétuel d'une commune doctrine?* Est-il question d'examiner entre vous et moi s'il peut y avoir quelque différence réelle entre *l'intérêt en tant que propre*, et la propriété d'intérêt, entre l'objet en tant qu'excitant l'affection imparfaite, et l'affection imparfaite excitée par l'objet; on épuise sur ces minuties toutes les subtilités de la grammaire et de la dialectique pour tâcher de m'embarrasser, pour m'accuser d'une variation frauduleuse, et pour rejeter sur moi le scandale, en tâchant de me convaincre de cette duplicité imaginaire.

Mais s'agit-il de désavouer M. de Meaux, qui ose sous vos yeux assurer à toute la chrétienté que *vos sentimens ne furent jamais différens* des siens sur l'essence de la charité; vous vous taisez, vous le laissez dire. Vous aimez mieux porter tout ce qu'il met sur vous contre la notoriété publique, que de vous justifier sur un point capital. Est-ce ainsi que la duplicité vous scandalise? Ne vous choque-t-elle qu'en moi seul? Ne vous choque-t-elle que quand elle est si mal prouvée, et sur une question si frivole? Ne vous fait-elle aucune peine dans votre *unanime*, lorsqu'elle y est claire comme les rayons du soleil? L'ombre de la duplicité vous fait-elle horreur en moi, lorsqu'il ne s'agit que d'une chimérique variation sur l'objet en tant qu'il excite la propriété, et sur la propriété excitée par l'objet? En même temps demeurerez-vous insensible à cette duplicité criante et palpable de votre unanime, qui se vante que vos *sentimens ne furent jamais différens*, quoiqu'il assure qu'*il faut absolument arracher jusqu'à la racine* comme une *erreur absurde*, comme la source du quiétisme, comme *le point décisif qui renferme la décision du tout*, une doctrine que vous avez soutenue dans vos thèses, à laquelle vous n'avez, dites-vous, prétendu donner aucune *atteinte*, et qu'*on ne peut nier*.

Vous n'avez néanmoins donné que trop *d'atteinte*, Monseigneur, à cette doctrine, qui est le point essentiel de la justification des pécheurs, et l'ame de tout le christianisme. En approuvant le premier livre de M. de Meaux, vous avez approuvé qu'on dise qu'il a été *expressément révélé par le Saint-Esprit à saint Paul* que le désir *d'être avec Jésus-Christ*, et d'avoir *la possession de l'héritage céleste*, est *un acte de charité*, et *un acte d'un amour pur et parfaitement désintéressé*[1]; vous avez approuvé qu'on dise que la charité ne peut jamais *se désintéresser à l'égard de la béatitude*[2]; vous avez approuvé qu'on dise que la béatitude *est la*

[1] *Rép. à quatre Lett.* n, 19 : t. XXIX, p. 63. — [2] *Remarq. sur la Rép. à la Rel.* conclus. §. 3, n. 10 : t. XXX, p. 211. — [3] *Rép. aux préjugés*, n. 3 : t. XXX, p. 289. Edit. de 1845, t. IX, p. 453, 673 et 694. — [4] *Lett. past. de M. de Chartr.* n. 6 : ci-dessus, p. 94.

[1] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. III, n. 8 : t. XXVII, p. 124. — [2] *Ibid.* liv. X, n. 29 : p. 450. Edit. de 1845, t. IX, p. 109 et 205.

raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte, et que si Dieu ne nous donnoit point la béatitude, *il ne nous seroit pas la raison d'aimer*.

Par là M. de Meaux réduit toute la religion au désir d'être heureux en Dieu. Il ne connoît plus d'autre amour réel que le désir d'un objet convenable pour notre bonheur: il dégrade la charité, qui est la seule vertu justifiante, il traite de *choses alambiquées*, de *pointilles*, de *phrases*, de *raffinemens* dangereux, d'*illusion manifeste*, les actes de pure bienveillance et de parfaite contrition. Par là il réduit l'amour le plus sublime des parfaits à une sainte concupiscence, que les casuistes, qu'on a accusés de relâchement contre le précepte d'aimer Dieu, ne croient suffisante qu'avec le sacrement de pénitence pour la réconciliation du pécheur. Il suppose que Dieu n'a pas été libre de ne nous donner point la béatitude, et qu'elle n'est pas une grâce, ou qu'il a pu former des créatures qui l'auroient admiré pour ses perfections, sans être obligées de l'aimer. Il suppose nécessairement, par ses principes, qu'on s'aime premièrement soi-même d'un amour immédiat, absolu et de bienveillance, et qu'on n'aime ensuite Dieu que d'un amour fondé sur le premier qui y est relatif, et qui n'est qu'une sainte concupiscence. Il suppose que l'essence infiniment parfaite de Dieu n'est point aimable immédiatement par elle-même, et qu'elle ne peut l'être que par une chose qui lui est accidentelle, je veux dire le décret libre et gratuit de nous donner la béatitude. Enfin il traite tous les actes faits sur des suppositions impossibles, dans saint Paul et dans Moïse, de *pieux excès* contre la raison d'aimer, et dans tant d'autres saints d'*amoureuses extravagances*.

Voilà, Monseigneur, ce qu'une vaine alarme sur l'illusion vous a fait approuver. Les impiétés grossières et horribles du quiétisme (j'ose le dire), ne seront jamais aussi dangereuses que les erreurs subtiles, flatteuses et séduisantes que je viens de rassembler. Vous les avez néanmoins approuvées toutes, malgré l'Ecole entière, en approuvant avec des éloges infinis le livre qui les enseigne clairement. Vous avez fait encore davantage, car vous vous les êtes rendues propres dans la *Déclaration*, que M. de Meaux a dressée avec beaucoup d'art, et que vous n'avez fait que signer. Peut-être êtes-vous étonné maintenant de m'entendre dire ce que vous n'avez pas encore aperçu. Mais daignez au moins une fois en écouter sans prévention la preuve claire. Votre *Déclaration* traduit le terme d'*intéressé* de mon livre par celui de *mercenarius*. Ainsi, dans votre langage, *mercenaire* ne veut dire qu'*intéressé*. D'ailleurs *intéressé* est un terme que vous supposez toujours comme essentiel pour exprimer la nature de l'espérance chrétienne et de son objet formel. Ce principe supposé, lisons vos paroles : *Vita æterna tanquam merces proponenda sit, quo motivo non mercenarii fiunt, sed filii paternæ hæreditatis ex ipsa charitate studiosi*. Pour traduire fidèlement ces paroles selon le langage de votre *Déclaration* où elles se trouvent [1], il faut dire « qu'on doit proposer la vie éternelle » comme récompense, et que par ce motif nous » ne sommes point intéressés, mais que nous » sommes des enfans désireux de l'héritage » paternel par la charité même. » Voilà la charité qui désire *par elle-même l'héritage en tant que récompense*. Il ne faut plus dire que cette récompense soit un intérêt. Le désir de l'obtenir, loin d'être intéressé, est un acte propre de la charité, qui n'est jamais intéressé, selon l'Apôtre. Par ces paroles, vous vous êtes ôté tout prétexte de dire que l'espérance est *intéressée*, et que je retranche l'espérance dans mon livre, en retranchant le *propre intérêt* et les actes *intéressés*. Par là vous reconnoissez d'un autre côté, sans y penser et sans le vouloir, que le désir de *la béatitude en tant que récompense* n'étant point intéressé, la béatitude n'est point un intérêt: car, selon vous, *c'est l'intérêt qui fait l'intéressé*. Ainsi le désir de la béatitude n'aura rien d'intéressé : ainsi on peut attribuer ce désir à la charité même dans ses actes propres. *Æternæ hæreditatis* EX IPSA CHARITATE STUDIOSI. Tournez ce langage comme il vous plaira, il en résultera toujours, ou que l'espérance est aussi désintéressée que la charité, ou que la charité est aussi intéressée que l'espérance. En vérité, est-ce là votre esprit, votre doctrine, votre langage? Vous reconnoissez-vous vous-même dans ces paroles? Voilà, Monseigneur, par où M. de Meaux prétend pouvoir dire que vos sentiments ne sont point *différens* des siens. Il s'en tient, dit-il, *aux actes publics*, où il vous a fait dire tout ce qu'il a voulu.

Il est vrai que votre conscience vous a pressé de donner un témoignage public contre son sentiment, parce que vous avez bien senti qu'il est la source inépuisable de toutes les erreurs que nous venons de voir. Au milieu de notre dispute la plus ardente, vous avez donc cru

[1] *Déclar.* t. XXVIII, p. 282; édit. de 1845, tom. IX, p. 306.

devoir à la vérité de vous déclarer hautement pour votre adversaire contre votre *unanime* dans *le point décisif qui renferme seul la décision du tout*. Vous avez eu le courage de dire que la proposition contradictoire à la doctrine de votre *unanime ne se peut nier;* mais il a à son tour le courage de soutenir que vos *sentimens ne furent jamais différens* des siens. Répondez-lui, si vous ne voulez pas me répondre. Répondez-lui tout au plus tôt, et désavouez, pour vous justifier, cette unanimité de doctrine qui vous rendroit contraire à vous-même, aussi bien qu'à tous les siècles et à toutes les écoles, et qui feroit retrancher toutes les louanges que les plus sages théologiens vous ont données, pour avoir soutenu la prééminence de la charité. Répondez-lui, afin qu'il ne puisse plus se vanter de vous avoir persuadé que Dieu ne seroit point aimable par lui-même, s'il n'avoit pas voulu nous donner la béatitude.

III. Voici une chose que l'anonyme a évité d'approfondir; c'est la question de l'amour naturel. Cet autre a bien vu qu'il n'y avoit rien dans cette question qu'on pût rendre spécieux pour vous contre moi. Il a senti ce que vous avez apparemment senti vous-même, qui est que vous ne m'aviez point entendu, que vos objections ne portoient sur rien, et que vous ne pouviez vous dispenser selon vos principes de penser à cet égard précisément comme moi. Aussi a-t-il dit qu'il laisse à quelque autre la commission de traiter ce point, dont il n'a garde de se charger. Mais peut-être n'avez-vous pas su les raisons les plus profondes qu'on allègue de son silence. On prétend que cet anonyme, qui paroît bien plus parler le langage de M. de Meaux que le vôtre, ne se résoudroit pas à admettre un vrai milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse. Ainsi il n'a garde de répondre pour vous sur l'amour naturel non vicieux, selon vos principes qui sont les miens, parce qu'il les rejette. Jusques à quand vous défierez-vous de ceux qui n'ont jamais abusé de votre confiance? Jusques à quand vous fierez-vous à ceux qui en abusent?

Je ne crois pas devoir abuser de la patience du lecteur pour réfuter amplement l'objection de l'anonyme sur l'amour naturel. Il ne faut que deux mots là-dessus. Cet auteur trouve fort mauvais [1] que j'aie dit que les ames parfaites « ne peuvent jamais souffrir le mélange » de l'intérêt propre, qui altéreroit leur sim» plicité. » Mais apprenez-lui, Monseigneur, que je ne parle ainsi qu'après saint François de Sales [1], après lequel je suis sans doute en plein droit de prendre le propre intérêt pour une imperfection à retrancher, et non pour le motif de l'espérance surnaturelle.

L'anonyme ajoute [2] qu'en retranchant l'amour naturel, je retranche « une affection naturelle, » vertueuse, réglée par une soumission sur» naturelle et de grâce, et, si l'on y joint le » sens de mon livre, par une résignation mé» ritoire qui suppose par conséquent un rapport » actuel par la charité. » Ne reconnoissez-vous point, Monseigneur, avec saint Thomas une différence entre le rapport actuel et l'habituel, surtout entre certains actes surnaturels, qui ont le *rapport actuel de la charité*, et des actes purement naturels, qui n'ayant dans leur propre substance rien qui ne soit borné à l'ordre naturel, sont néanmoins réglés par un rapport habituel, c'est-à-dire, par la disposition fixe de l'ame qui ne voudroit pas les faire, s'ils étoient contraires à Dieu? La résignation de cet état est *surnaturelle et méritoire*, il est vrai; mais elle s'exerce par des actes très-différens des actes naturels, dont nous parlons. Les actes naturels que l'ame fait dans cet état de résignation, n'ont ni le principe de *grâce*, ni aucune autre qualité qui les rende surnaturels, ni le mérite de la résignation, ni *le rapport actuel par la charité*, dont parle l'anonyme. Il faut être nourri dans l'école de M. de Meaux, pour supposer que tout acte est péché, s'il n'a *ce rapport actuel par la charité*. De là vient que ce prélat n'a jamais voulu reconnoître les actes élicites des vertus surnaturelles qui n'ont point ce *rapport actuel*, et qui ne sont point actuellement commandés par la charité même. Son silence fait assez entendre qu'il attribue à la cupidité vicieuse tout acte que la charité ne commande pas, et qu'il veut trouver *un rapport actuel par la charité* dans tout acte dont la cupidité n'est pas le principe. Faut-il, Monseigneur, que vos yeux demeurent fermés pour tous ces mystères, et que votre propre apologiste réponde pour vous dans les principes de M. de Meaux si contraires aux vôtres?

IV. Il est temps de venir à la dernière chose que l'anonyme élude: c'est ma plainte sur l'altération des passages. Cet auteur n'a osé répondre sur aucun des passages que la *Déclaration* a altérés dans mon livre, et j'ai donné une liste à la marge de ma *Réponse aux Remarques*

[1] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, p. 279; édit. de 1845, t. IX, p. 692.

[1] *Entret.* XII, *de la Simplicité*. — [2] *Rép. d'un Théol.* p. 280; édit. de 1845, t. IX, 692.

de M. de Meaux. Cette liste est encore répétée au commencement de la *première Lettre* sur votre *Instruction pastorale*[1]. Voilà ce qu'il étoit essentiel d'éclaircir avant toutes choses. C'étoit, disiez-vous, pour n'être point regardé comme un *corrupteur* de texte[2], que vous aviez rompu un silence que la charité fraternelle vous avoit fait résoudre de garder. Selon toutes les règles, la partie qui en accuse une autre ne doit plus être crue, ni même écoutée, jusqu'à ce qu'elle se soit justifiée sur les altérations qu'on lui impute. Je montre les pages et les lignes où sont des altérations affreuses et palpables. Je les montre du bout du doigt : on n'ose répondre, et cependant on veut encore être écouté, être cru, me diffamer et triompher.

Que fait l'anonyme? Il entreprend de vous justifier sur deux passages. Nous verrons bientôt avec quelle foiblesse et quelle absurdité il tente l'impossible. Mais sans entrer dans cette discussion, supposons pour un moment, contre la vérité, qu'il vous ait justifié sur ces deux endroits. Que deviendra tout le reste? Il croit avoir couvert tous les autres endroits, en disant qu'on peut juger de tous les autres par ces deux-là. Il se trompe; on veut éblouir le lecteur. Mais je demande au lecteur qu'outre ces deux endroits-là, il prenne la peine de voir encore tous les autres, et qu'il juge par ses propres yeux sur la lettre du texte, sans raisonner. Je pourrois avoir allégué trente altérations et n'en pouvoir prouver que vingt-huit, en sorte qu'il y en auroit deux de fausses parmi tant de vraies. Devroient-elles anéantir les vingt-huit véritables? Je suppose qu'il y a contre un homme diverses informations par lesquelles il est chargé de dix meurtres : il se justifie sur deux, et il ne répond rien aux preuves qu'on produit contre lui sur les huit autres. Son silence sur les huit qui restent, n'est-il pas plus fort contre lui, que sa justification sur les deux premiers ne lui est favorable? Serez-vous donc content de demeurer sans réponse sur les altérations innombrables, parce que vous vous défendez sur deux? Souvenez-vous, Monseigneur, que j'en ai cité un grand nombre tirées de la seule *Déclaration*. M. de Meaux, qui ne cesse d'élever sa voix sur toute autre chose, se tait soigneusement sur celle-ci. J'ai beau le presser, afin qu'il fasse sur la citation de mes passages, comme j'ai fait sur ceux de saint François de Sales, qu'il m'accusoit d'avoir falsifiés, et sur lesquels il est réduit au silence. Vous sembliez n'être entré dans notre dispute que pour faire ce qu'il ne faisoit pas. J'ai montré que vous aviez omis l'unique chose pour laquelle vous paroissiez m'avoir attaqué. J'ai cité les endroits altérés. J'ai rapporté même, pour quelques-uns, les paroles de mon vrai texte, avec celles qu'on y substitue. Qu'y a-t-il de plus simple, de plus droit, et de plus ferme? Mais de l'autre côté que fait-on? On ne répond rien là-dessus. L'anonyme m'abandonne cette foule d'altérations. Il se retranche dans deux passages qu'il tâche inutilement de sauver; puis il se jette dans toutes les subtilités où il espère d'être plus au large. Mais il est temps d'examiner les altérations sur lesquelles il espère vous justifier.

Ire OBJECTION.

V. Cet auteur, qui m'insulte dans toutes les pages sur ma mauvaise foi, prétend, Monseigneur, que vous avez bien cité mes paroles de la page 144 de mon livre, et que je veux les déguiser.

RÉPONSE.

Le lecteur souffrira, s'il lui plaît, toutes les épines que je ne puis écarter ici de notre chemin. Il doit s'en prendre non à moi, mais à l'anonyme qui me jette malgré moi dans une si fatigante et si odieuse discussion. Je conjure donc le lecteur de me pardonner l'ennui qu'il faut que je lui donne, par une exactitude qui éclaircisse à fond un point si important.

La manière simple et infaillible d'éclaircir le fait, c'est de rapporter d'un côté les paroles de mon texte et de l'autre celles que vous en rapportez. En matière de citations de passages il ne faut point de raisonnement; il n'est question que de la seule lettre; il ne faut qu'ouvrir le livre et les yeux sans subtiliser. Je pourrois avoir voulu enseigner toutes les impiétés qu'on m'a attribuées, qu'on n'en seroit que plus inexcusable d'altérer mon texte en le rapportant, et de rendre odieuse une bonne cause, en mettant dans mon texte ce qui n'y est pas. En cette occasion, j'ai procédé de la manière la plus nette et la plus incompatible avec tout artifice. Car j'ai rapporté ce que j'ai dit et ce que vous me faites dire[1]. Mais puisque le jour même n'est pas assez clair pour ceux qui veulent fermer les yeux, il faut donc encore chercher quelque

[1] Ci-dessus, p. 125. — [2] *Lett. past. de M. de Chartr.* ci-dessus, p. 90 et 110.

[1] *Première Lettre à M. de Chartres*, ci-dessus, p. 125 et 126.

nouveau degré d'évidence, s'il y en a quelqu'un de possible.

Voici sur deux colonnes les deux textes.

Texte vrai de mon livre	Texte changé dans votre Instruction pastorale.
Il est donc capital de supposer d'abord que les tentations d'une ame ne sont que des tentations communes, dont le remède est la mortification intérieure et extérieure, avec tous les actes de crainte et toutes les pratiques de l'amour intéressé. *Explication des Maximes des Saints, page* 144.	*Il faut que* dans leurs tentations elles ne se servent plus du remède de la mortification intérieure et extérieure, ni des actes de crainte, ni de toutes les pratiques de l'amour intéressé. *Instruction pastorale de M. l'évêque de Chartres, page* 206 [1].

Lisez, relisez, Monseigneur, et avouez que ces deux textes, loin d'être exactement conformes, sont contradictoires, si on les prend dans toute la rigueur de la pure lettre. Dans l'un, je veux qu'on emploie ce qu'on veut me faire rejeter dans l'autre. Ce qui est d'une hardiesse incompréhensible, c'est que l'anonyme prend ce passage pour servir d'exemple sur toutes les autres citations. Ce n'est que par là qu'il veut prouver que vous n'êtes point un *corrupteur* de texte, et faire juger de ma mauvaise foi, quand je me plains des altérations. Mais ouvrez les yeux, Monseigneur, sur l'indigne procédé de votre apologiste. A-t-il agi franchement comme moi? La simple discussion des paroles que vous avez données comme miennes en lettres italiques, le confondroit. Dans cet embarras, il tâche de faire perdre de vue la lettre qui est décisive : il est contraint de mettre un raisonnement en la place d'un fait. Au lieu de s'attacher simplement au texte cité, il va chercher, pour expliquer mes paroles de la page 144, un mot qui est de la page 75, sur *les commençans*, c'est-à-dire qu'il remonte soixante-cinq pages, pour coudre au passage contesté ce qu'il ne peut trouver dans le passage même. Encore en l'y joignant il ne feroit jamais rien qui ressemblât au texte que vous avez donné comme mien en lettres italiques. Telle est la bonne foi de cet auteur, qui ose m'accuser d'imposture, lors même qu'il veut embrouiller un fait si évident.

Mais observons encore de plus près son artifice. Après avoir rapporté mes vraies paroles, il ajoute : « Vous oubliez ce qui suit immédia-
» tement après : IL FAUT ÊTRE FERME POUR N'AD-
» METTRE RIEN AU-DELA, SANS UNE ENTIÈRE CONVIC-
» TION QUE CES REMÈDES SONT ABSOLUMENT INUTILES.
» Ce sont les paroles que M. de Chartres vous
» objecte : et ainsi manifestement ce prélat a
» trouvé l'état où vous dites, non pas seule-
» ment QUE LES AMES NE SE SERVENT PLUS DE LA
» MORTIFICATION INTÉRIEURE ET EXTÉRIEURE, NI DES
» ACTES DE CRAINTE, NI DE TOUTES LES PRATIQUES
» DE L'AMOUR INTÉRESSÉ, mais encore où l'on EST
» CONVAINCU QUE CES REMÈDES LEUR SONT ABSOLU-
» MENT INUTILES. »

Ici il y a presque autant de détours et de mécomptes inexcusables que de paroles. 1° Dans l'endroit de votre *Lettre pastorale* où se trouvent les paroles que je soutiens altérées, vous ne dites rien qui ait rapport à celles-ci, que vous ne citez que cinq ou six pages après, dans une suite de discours toute différente : IL FAUT ÊTRE FERME POUR N'ADMETTRE RIEN AU-DELA, SANS UNE ENTIÈRE CONVICTION QUE CES REMÈDES SONT ABSOLUMENT INUTILES. C'est donc en vain que l'anonyme assure que *ce sont les paroles que M. de Chartres m'objecte*. Non, vous ne m'avez point objecté celles-là dans l'endroit dont il est question, et l'anonyme n'y a recours après coup, que pour y trouver, par un foible raisonnement, quelque rapport à celles que vous m'avez imputées sans aucun fondement dans l'endroit contesté. N'y aura-t-il donc qu'à faire une nouvelle citation de quelques autres paroles, pour se justifier sur une citation qui est par elle-même clairement et absolument insoutenable? Il est aisé de rectifier une altération en la changeant.

2° L'anonyme, qui ose dire que *ce sont ces paroles* que vous m'objectez, me reproche de les avoir oubliées. Mais faut-il que cet auteur se trompe toujours en tout? C'est lui qui oublie, ou qui fait semblant d'oublier, que j'ai rapporté de mon pur mouvement ces paroles, que vous n'aviez pas citées contre moi dans l'endroit dont nous disputons. Ce qui est de plus étonnant, c'est qu'après avoir dit que je les ai oubliées, il rapporte lui-même l'endroit de ma lettre où je les ai citées. Lisez la fin de la page 10 et le commencement de la page 11 de ma première lettre que cet auteur cite [1]. Voici mes paroles : « Il est vrai seulement que je remarque
» dans la page suivante le cas singulier de l'ex-

[1] *Voyez* ci-dessus, p. 118 et 119.

[1] *Première Lettre à M. de Chartres* : ci-dessus, p. 126.

» trémité des épreuves, où il arrive que CES » REMÈDES SONT ABSOLUMENT INUTILES POUR APPAISER » LA TENTATION. » Tout est donc cité fidèlement de ma part, tout est infidèle de la part de l'anonyme. Loin d'avoir oublié un passage de mon livre qui puisse servir à excuser votre altération, sur lequel vous avez insisté, tout au contraire c'est moi qui ai été le premier à citer ce passage, quoique vous ne l'eussiez jamais employé pour soutenir l'altération que je vous reprochois.

Enfin voici le dernier trait de souplesse de l'anonyme, qui veut faire disparoître l'altération dans une phrase enveloppée. « Ainsi manifestement, me dit-il[1], ce prélat a trouvé l'état » où vous dites non pas seulement que les ames » ne se servent plus de la mortification, etc., » mais encore où l'on est convaincu que ces » remèdes leur sont absolument inutiles. »

Il n'est pas question de *trouver l'état*. Il est question de trouver mon texte, et de montrer, dans la page 144 ou dans quelque autre de mon livre, les propres paroles que vous citez, et dans l'arrangement où vous les avez mises. Mais au lieu du texte qu'il falloit trouver, il se retranche à trouver un état, où je veux non-seulement que *les ames ne se servent plus, etc.* Le voilà donc manifestement hors de la lettre du texte précis que vous aviez cité, et qu'il falloit vérifier sans subtilité. Il se jette dans un raisonnement sur mon passage, en y joignant d'autres paroles suivantes, dans lesquelles on ne trouve pas plus le texte que vous m'aviez imputé que dans les autres.

Mais enfin voyons si en donnant à l'anonyme tout ce qu'il lui plaît, et qu'il n'a aucun droit de demander, il viendra à bout de former le passage que vous avez imputé à mon texte. Reprenons encore les deux colonnes.

Vrai texte.	Texte changé.
Rien n'est si dangereux que de prendre les tentations communes des commençans pour les épreuves qui vont à l'entière purification de l'amour dans les ames éminentes. *Maximes*, *page* 75. Il est donc capital de supposer d'abord que les tentations d'une ame ne sont que des tentations communes, dont le remède est la mortification intérieure et extérieure, avec tous les actes de crainte et toutes les pratiques de l'amour intéressé. Il faut même être ferme pour n'admettre rien au-delà, sans une entière conviction que ces remèdes sont absolument inutiles. *Page* 144.	*Il faut que* dans leurs tentations elles ne se servent plus du remède de la mortification intérieure et extérieure, ni des actes de crainte, ni de toutes les pratiques de l'amour intéressé. *Instruction pastorale de M. de Chartres*, *page* 206.

Vous le voyez enfin, Monseigneur, que l'anonyme vous fait un tort irréparable en vous défendant si mal. Quelque addition que vous fassiez à l'endroit cité par d'autres citations, vous ne composerez jamais ce même tissu de paroles que vous avez données comme miennes, en lettres italiques, sans aucun point intermédiaire. Ainsi, plus l'anonyme veut triompher indécemment, plus il réveille ce qu'il auroit dû laisser oublier, s'il avoit eu des vues prudentes pour votre véritable intérêt. Indépendamment du sens, la lettre du texte confond l'anonyme. De plus, mon argument ordinaire revient toujours. Si mes paroles signifient l'erreur sans y rien changer, pourquoi les change-t-on ? Et si elles ont besoin des changemens qu'on y fait pour être erronées, ne s'ensuit-il pas que mon texte n'est mauvais qu'autant qu'on l'altère ? D'ailleurs l'anonyme n'est pas moins convaincu pour le sens que pour la lettre de mon texte, et vous l'allez voir.

Il ne craint pas de dire que c'est moi qui *altère* mon texte. Au moins en le disant il faudroit le bien prouver, et marquer des paroles précises que j'eusse rapportées comme miennes en lettres italiques, pour montrer qu'elles ne sont pas de mon texte. C'est ainsi que j'en use quand je me plains d'une altération. Mais il se dispense hardiment de ce devoir ; il se contente de parler ainsi : « Vous vous faites » dire seulement que ces remèdes sont inutiles » à la tentation ; comme s'il s'agissoit seule- » ment d'un genre particulier de tentations, » où les ames ne doivent plus se servir de ces » remèdes[1]. »

Il ne reste donc plus qu'à voir si cet auteur prouve que j'aie voulu donner ma règle comme générale et absolue pour toutes les tentations qui peuvent arriver dans cet état. Pour moi, je soutiens que je ne l'ai donnée que pour ce genre particulier de tentations que les saints mystiques ont nommé les *dernières épreuves*.

[1] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, *p.* 225 ; édit. de 1845, t. IX, p. 676.

[1] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, p. 225 et 226 ; édit. de 1845, t. IX, p. 676.

Écoutons d'abord l'anonyme, et ensuite on m'écoutera à mon tour. Il m'objecte que j'ai dit [1] « qu'elles ne sont mises en paix au milieu » de leurs tentations par aucun des remèdes » ordinaires, etc. » Mais ne voit-on pas que les tentations dont je parle dans tout cet article XVII, sont celles que je distingue continuellement et avec tant de rigoureuses précautions de toutes les tentations communes ? Ne voit-on pas qu'il s'agit de ce seul genre de tentations de désespoir, sur lesquelles j'ai dit que « rien ne peut » rassurer l'ame, ni lui découvrir au fond » d'elle-même ce que Dieu prend plaisir à lui » cacher [2]. » L'anonyme me reproche encore que j'ai dit : « Il n'y a que la coopération à la » grâce de ce pur amour, qui calme leurs ten- » tations. » Mais où prend-il que *leurs tentations*, expliquées dans tout cet article pour n'être que celles du désespoir, signifient de plus toutes les autres tentations communes que la concupiscence peut exciter en ce cas comme en tout autre temps ? Mon expression n'est point *indéfinie*, comme cet auteur le prétend : et quand elle le seroit, il faudroit l'entendre dans le sens pieux et opposé à l'erreur, qui est l'esprit manifeste de tout le livre. De plus, elle est naturellement déterminée au seul genre de tentations que je distingue dans tout cet article avec tant de précaution de toutes les autres, et qui est l'unique sujet de l'article entier. Mais écoutons encore l'anonyme : voici ses paroles : « Et c'est par là, ajoutez-vous, qu'on peut dis- » tinguer leurs épreuves des épreuves com- » munes. » Voilà donc un genre *d'épreuves* toutes singulières, qui ont cela de propre que les mortifications y *sont absolument inutiles*, quoiqu'elles soient toujours utiles pour toutes les autres épreuves, qui sont les communes. L'anonyme poursuit en me reprochant que, selon moi, « les ames qui ont le véritable at- » trait du pur amour, ne seront jamais mises » en paix par les pratiques ordinaires de l'a- » mour intéressé. » Remarquez qu'il ne s'agit dans tout cet article, et en beaucoup d'autres de mon livre, que de *mettre en paix* ces ames, et par conséquent d'appaiser *le trouble invincible*, de dissiper *la persuasion apparente* ; en un mot, de remédier à ce genre singulier de tentations auquel tout cet article se borne manifestement. A quel propos l'anonyme veut-il donc étendre à toutes sortes de tentations que la concupiscence rend possibles dans cet état, ce que je ne dis que dans un endroit, où mon unique but est de traiter un genre singulier de tentations nommées *dernières épreuves*, et qui sont le désespoir apparent ?

[1] *Max. des Saints*, p. 89. — [2] *Ibid.* p. 147.

Après avoir laissé parler l'anonyme, je ne demande qu'à être écouté. 1° J'ai déclaré, dès le commencement de cet article XVII [1], qu'il s'agissoit *de tentations extraordinaires* : donc il n'est pas question d'étendre ma règle sur les tentations ordinaires qui pourroient arriver alors comme en tout autre temps. 2° J'ai dit qu'en tout état sans exception on avoit à combattre la concupiscence, qui causoit même des péchés véniels ; et j'ai établi *la nécessité perpétuelle de la mortification*.... pour *les ames les plus parfaites* [2]. Donc il est évident que le sens qu'on m'impute en cet endroit est incompatible avec tout mon systême et avec mon texte formel. Ainsi je n'ai pu vouloir dire que les mortifications fussent *absolument inutiles* pour toutes les sortes de tentations qui peuvent arriver dans un certain état ; et ma proposition du XVII[e] Article est naturellement bornée au seul genre de tentations que je traite tout exprès dans cet article-là. 3° La raison que je donne de l'inutilité des mortifications fait voir avec évidence par rapport à quel genre de tentations j'ai dit qu'elles sont inutiles. Je ne suppose que les mortifications sont inutiles, que quand l'expérience en donne *une entière conviction* [2]. Quelle est cette entière conviction ? C'est que le trouble se trouve *invincible* dans la pratique, quelque mortification qu'on emploie pour l'appaiser. C'est que la partie supérieure ne peut alors calmer l'inférieure, ni dissiper *la persuasion apparente*. Mais encore d'où vient que la mortification ne peut appaiser ce trouble ? C'est que Dieu le permet tout exprès pour réduire l'ame à une entière désappropriation. Faut-il s'étonner que la mortification ne serve point à éluder le dessein de Dieu ? Voici mes paroles, qui ne peuvent jamais convenir qu'à ce genre singulier de tentations de désespoir dans les dernières épreuves : *Qui est-ce qui a résisté à Dieu, et qui a eu la paix ?* Ce n'est point une chose dite après coup, ou dans un endroit écarté. Ces paroles si expresses et si décisives sont la conclusion de l'article même où est la proposition contestée. Je ne suppose que les mortifications sont inutiles, que pour mettre en paix les ames que Dieu veut exercer par la tentation singulière de désespoir, et qu'il ne veut laisser en paix, que

[1] *Max. des Saints*, p. 131, 230, 247, 238, 241 et suiv. — [2] *Ibid.* p. 145.

quand elles auront sacrifié toute propriété sur les dons de Dieu. Vous le voyez donc, Monseigneur, il ne s'agit que de ce genre singulier de tentations, où l'ame est dans une apparence de désespoir, qu'on nomme dernières épreuves.

C'est de ces sortes d'épreuves, dont j'ai dit : « Dans ce trouble involontaire et invincible, » rien ne peut la rassurer, ni lui découvrir au » fond d'elle-même ce que Dieu prend plaisir » à lui cacher. » Le trouble est donc *invincible* à la mortification même. Pourquoi ? parce que la mortification ne peut nous découvrir ce que *Dieu prend plaisir à nous cacher*. Dieu ne veut point que l'ame puisse alors éviter par les mortifications, de faire cette *espèce de sacrifice*, que M. de Meaux assure que Dieu *presse l'ame par des touches particulières à lui faire..... et qu'il exige par ses impulsions* [1]. Ce prélat veut que le directeur, loin d'éviter cette *espèce de sacrifice* par les mortifications, *l'inspire* au contraire aux *ames peinées,.... pour les aider à produire, et en quelque sorte enfanter ce que Dieu en exige*.

Vous pouvez apercevoir par là, Monseigneur, avec quelle hardiesse, et quelle profonde ignorance des maximes des saints sur la vie intérieure, l'anonyme veut me faire des corrections, quand il dit que « c'est toujours » une erreur pernicieuse à la piété de recon- » noître une tentation, telle qu'elle soit, et en » quel état que ce soit, où la mortification in- » térieure et extérieure soient absolument inu- » tiles [2] » Saint François de Sales, comme je l'ai déjà remarqué, se mortifioit sans doute tous les jours. Mais la mortification fut inutile pour calmer en lui la tentation particulière de désespoir. *Dans les dernières presses d'un si rude tourment, il fallut en venir à la terrible résolution*, et à cet *acte si désintéressé* qui vainquit seul le démon. La mortification, quoique utile pour tout le reste, fut donc *absolument inutile* pour vaincre la tentation dans *les dernières presses d'un si rude tourment*. Le frère Laurent se mortifioit sans doute aussi tous les jours. Mais les mortifications furent *absolument inutiles* pendant les quatre années où *il se croyoit certainement damné, où tous les hommes du monde n'auroient pu lui ôter cette opinion*, et où il n'appaisa la tentation, qu'en disant : *Arrive ce qui pourra, etc.*

Que l'anonyme apprenne donc au moins à ne blasphémer pas ce qu'il ignore. Qu'il écoute le B. Jean de la Croix : il lui dira [1] que *l'ame voit plus clair que le jour qu'elle est pleine de maux et de péchés*. Mais qui est-ce qui le fait voir à l'ame ? C'est *Dieu qui le lui fait entendre ainsi*. Mais encore les confesseurs rigides et dédaigneux sur les espérances mystiques ne dissiperont-ils pas ces vaines imaginations par la pratique des mortifications ordinaires ? Ne chasseront-ils point *ce démon par l'oraison et par le jeûne ?* Nullement. « Ces confesseurs, dit » notre saint contemplatif, font que telles ames » épluchent leur vie passée, et leur font faire » plusieurs confessions générales, et les cruci- » fient de nouveau, n'entendant pas que ce » n'est peut-être le temps de ceci ni de cela, » mais de les laisser ainsi en la purgation où » Dieu les tient, les consolant et encourageant » à vouloir cela, tant qu'il plaira à sa divine » Majesté ; car jusqu'alors, quoi qu'elles fassent » et quoi qu'ils disent, il n'y a point de re- » mède. »

Pesez bien ces paroles, s'il vous plaît, Monseigneur, *quoi qu'elles fassent, et quoi qu'ils disent*. Quelques mortifications que les directeurs ordonnent, et que ces ames pratiquent alors, *il n'y a point de remède :* pas même la multiplicité *des confessions générales*, ni par conséquent la pénitence sacramentelle, selon ce saint auteur.

Ce même saint auteur ajoute [2] que l'ame « ne » trouve aucune consolation, ni appui en au- » cune doctrine, en aucun maître spirituel,... » d'autant que jusqu'à ce que notre Seigneur » ait achevé de la purger en la façon qu'il » veut, il n'y a moyen ni secours qui lui serve » et profite pour sa douleur. » Les autres saints ont tenu le même langage, et leur uniformité doit faire taire un auteur critique, qui les condamne en me condamnant. Qui sommes-nous, Monseigneur (je ne parle plus de cet inconnu, je parle de vous et de moi, je parle de tous *les évêques établis par le Saint-Esprit pour gouverner l'Eglise de Dieu*), qui sommes-nous chacun en particulier pour oser contredire *cette nuée de témoins* composée des *amis de Dieu même ?* Il est vrai que nous pouvons et que nous devons expliquer leur langage, pour empêcher que des ames séduites ne le tournent à leur perte, comme elles y tournent l'Ecriture même. Mais enfin nous ne pouvons rien contre ce langage uniforme et consacré par tant de

[1] *Instruction sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 19 : tom. XXVII, p. 529 ; édit. de 1845, t. IX, p. 199. — [2] *Rép. d'un Théolog.* t. XXX, *p.* 226 ; édit. de 1845, t. IX, p. 676.

[1] *Prolog. sur ses ouvrag.* — [2] *Obsc. nuit.* l. II, ch. VII, p. 284.

saints. Nous pouvons encore moins traiter d'illusions leurs expériences personnelles sur lesquelles ils ont été canonisés.

Ma conclusion est claire. L'anonyme ne peut nier 1° que vous n'ayez donné en lettres italiques d'autres paroles pour les miennes, 2° que le raisonnement qu'il veut mettre en la place d'un fait, ne soit contraire à mon texte formel. Il n'a cherché qu'à obscurcir par des subtilités un fait évident sur la lettre de mon texte. Pour le point de doctrine dont il s'agit sur la mortification, il n'a rien entendu, et tout lui est nouveau, autant dans les ouvrages des saints que dans mon livre. Mais enfin que demande-t-il ? Qu'on juge par cette altération des autres innombrables, qu'il n'a osé toucher, et dont j'ai donné une liste, j'y consens, et sa condamnation se trouve prononcée par sa propre bouche. Tel est cet écrivain, à qui vous avez laissé prendre un ton si indécent, et qui me fait des réprimandes comme à un sophiste toujours prêt à trouver de belles paroles pour excuser ses égaremens.

IIe OBJECTION.

VI. L'anonyme ne pouvant répondre sur les véritables altérations de mon texte, s'en objecte d'imaginaires, pour se préparer sans peine un triomphe assuré. « Vous ne vous plaignez pas, » me dit-il[1], avec moins de force d'une autre » altération de M. de Chartres, et vous l'accu- » sez d'avoir deux fois ajouté à votre texte le » terme de SURNATUREL qui n'y étoit pas, et » QU'ON N'EN SAUROIT TIRER. »

RÉPONSE.

Il n'y a qu'à lire mes paroles pour connoître à fond une fois pour toutes la souplesse de l'anonyme. « Voici encore, Monseigneur, vous » disois-je[2], une chose qui n'est pas une alté- » ration de mes termes formels, mais qui en » est un équivalent manifeste. » J'ajoutois ces paroles : « Retranchez ce que vous ajoutez tou- » jours sans le pouvoir tirer de mon texte. » Ce n'est donc pas une altération de mon texte que je vous ai imputée en cet endroit. Tout au contraire j'ai déclaré que *ce n'étoit pas une altération de mes termes formels*. J'ai ajouté que c'en étoit *un équivalent*. En voici la raison. C'est parce que vous ajoutez le terme de *surnaturel* que vous *ne pouvez tirer de mon texte*, pour construire une proposition ridicule, et pour vous récrier : M. de Cambrai *pourroit-il porter la honte de telles propositions ?* Vous mettiez ce terme de *surnaturel*, non dans mon texte, mais dans la proposition différente de mon texte, que vous vouliez forger à plaisir sur mon texte même. Voilà ce qui m'a fait dire que ce n'étoit pas *une altération de mes termes formels, mais un équivalent manifeste*. Tout cela étoit simple, clair et décisif. N'importe, l'anonyme a résolu de ne l'entendre pas. Il veut faire une altération formelle de ce que j'ai déclaré qui n'en est pas une ; il me fait dire ce que je n'ai point dit, pour me pouvoir reprocher que je me suis plaint d'une fausse altération. S'il ne falloit que prouver que vous n'avez jamais donné ce terme de *surnaturel*, comme étant de mon vrai texte, il n'auroit pas de peine à y réussir. Mais ce n'est pas de quoi il est question. En le prouvant, il ne prouveroit rien contre moi. Il faudroit montrer en même temps que je me suis plaint de cette altération formelle, et il ne faut qu'ouvrir les yeux pour voir le contraire. Cet auteur vous justifiera donc hautement tant qu'il vous plaira de toutes les altérations que je ne vous ai jamais reprochées, et que je n'ai garde de vous reprocher. Mais il ne vous justifiera jamais sur aucune de celles dont j'ai donné la liste. Il formera à plaisir des fantômes inutiles pour les combattre, et en sera toujours victorieux. Mais pour un adversaire réel qui produit la page de chaque altération, dans un dénombrement de tant d'autres tirées de la seule *Déclaration*, l'anonyme ne juge pas à propos de se commettre.

Faites-moi justice, Monseigneur, de cet anonyme, ou plutôt faites-vous-en justice à vous-même, en le désavouant. Je serai ravi de croire sur votre parole que tout ce qui est odieux dans son ouvrage ne vient point de vous. Il me reste à répondre sur le concile de Trente, sur la prétendue variation, et sur les expressions tirées d'un manuscrit, que vous me reprochez. Je traiterai ces trois points le plus courtement que je pourrai dans une seconde lettre, et je me hâte de finir celle-ci, parce que les épines dont elle est remplie doivent avoir déjà fatigué le lecteur. Je suis avec une vénération constante et un respect sincère, Monseigneur, etc.

[1] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, p. 229; édit. de 1845, t. IX, p. 677. — [2] 1re *Lettre à M. de Chartres*, XIe obj. : ci-dessus, p. 138.

SECONDE LETTRE

DE Mgr L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES,

EN RÉPONSE

A CELLE D'UN THÉOLOGIEN.

Monseigneur,

Je viens aux trois points que j'ai promis d'éclaircir contre l'anonyme. Suivant l'ordre de son ouvrage, il s'agit 1° du concile de Trente; 2° de ma prétendue variation; 3° des manuscrits dont il me reproche quelques extraits. Hâtons-nous de détruire ces trois difficultés, afin de finir au moins promptement une controverse qui n'auroit jamais dû commencer, et sur laquelle je ne me console point de notre désunion.

I. Du passage du Concile de Trente.

Je conviens avec vous, Monseigneur, que le décret du concile fut dressé pour établir *la bonté et l'honnêteté de l'acte*, par lequel on désire *la récompense éternelle en tant que récompense*. Luther nioit qu'un acte qui a ce motif pût être *bon et honnête*. Par là il dégradoit l'espérance même vertu théologale, et en faisait un vice: car l'espérance a ce motif, qu'il supposoit vicieux. Mais Luther ne supposoit pas tout ensemble ces deux choses incompatibles: l'une que l'espérance fût surnaturelle et inspirée par le Saint-Esprit, et l'autre qu'elle fût vicieuse; en la croyant vicieuse, il la supposoit purement naturelle. Le concile s'attache au principe de Luther, pour le renverser par une proposition précisément contradictoire. Il établit que l'acte de vouloir la récompense est par lui-même et de sa nature *bon et honnête*. Qui dit *bon et honnête*, ne dit point surnaturel. Ce n'étoit pas de quoi il s'agissoit précisément en cet endroit-là. Qui dit seulement *bon et honnête*, ne dit que raisonnable, et exempt de vice dans l'ordre naturel. Ces paroles prises dans toute la rigueur de la lettre, signifient seulement qu'un acte qui a pour objet formel la récompense, regarde un objet qui est bon et désirable en soi, et qu'un tel désir n'a en lui-même rien de contraire à aucun précepte. C'étoit assez pour le concile que d'établir qu'un tel acte par sa nature n'a rien de vicieux, afin de conclure avec évidence que des actes de cette espèce pouvoient être commandés et élevés par la grâce à l'ordre des vertus surnaturelles. Mais enfin la décision formelle du concile est générale et absolue, pour établir *la bonté et l'honnêteté* naturelle de tout acte qui désire la récompense éternelle en tant que récompense, pourvu qu'aucune circonstance ajoutée ne déprave cet acte. De là vient que le concile ne donne point en cet endroit ce désir comme une vertu surnaturelle. Il se borne à une proposition qui est la contradictoire de celle des Luthériens, savoir que tout désir de cette espèce n'a par soi-même rien de vicieux. En effet ce désir pris dans cette généralité n'est point vicieux. Mais il peut être et n'être pas une vertu théologale. Il peut être surnaturel, et n'être que naturel. C'est un genre qui peut comprendre les deux espèces. Ce genre ne comprend pas seulement l'espèce particulière de l'espérance surnaturelle, mais encore tous les actes tant naturels que surnaturels de diverses espèces, dans lesquels une ame éclairée de la foi peut éviter les actions défendues avec quelque vue de la récompense.

Il est vrai que le concile, pour confirmer cette décision, y ajoute l'exemple de David et celui de Moïse rapporté par saint Paul. Mais cette citation faite par le concile ne fait rien contre ce que je viens d'expliquer. Rien ne prouve mieux en bonne dialectique *la bonté et l'honnêteté* du genre, que l'excellence de l'espèce la plus parfaite que le genre renferme. C'est par cette espèce d'argument que Socrate, dans les Dialogues de Platon, met souvent en évidence les vérités qu'il veut prouver. Par exemple, je ne puis mieux démontrer la bonté de la nature des animaux prise en général, qu'en alléguant l'excellence de l'homme qui est la plus parfaite espèce comprise sous ce genre. C'est ainsi que le concile fait: il prouve *la bonté et l'honnêteté* naturelle de l'acte qui désire la récompense éternelle en tant que récompense, pris génériquement, en montrant la bonté particulière des actes dans lesquels Moïse et David ont désiré ce bien. Que les désirs de Moïse et de David aient été naturels ou surnaturels, la preuve du concile est toujours décisive. Les désirs de ces hommes si parfaits n'étoient point des péchés: donc la nature de tels désirs est *bonne et honnête*. Si on les suppose surnaturels, la preuve tirée de leur exemple n'en est pas moins forte; car ce qui est, dans ces deux hommes divins, élevé à l'ordre des vertus surnaturelles, doit avoir en

soi une bonté et honnêteté véritable. Ce désir, qui est en eux excellent, ne peut point être par sa nature un péché. Si ce désir étoit par sa nature un vrai péché, il le seroit toujours, et partout; il ne pourroit être rapporté dans l'Ecriture comme un louable sentiment de ces deux hommes pleins de l'esprit de Dieu.

Pour moi, j'ai séparé ces deux membres du passage du concile. L'un établit seulement que le désir de la récompense pris génériquement n'est point un péché par sa nature. L'autre n'est qu'un exemple. Le concile prouve sa thèse générale par l'espèce particulière des désirs qu'en ont eu Moïse et David. Sans entrer dans la nature des désirs particuliers, par l'exemple desquels le concile prouve sa thèse générale, je me suis contenté de poser avec le concile le fondement général *de la bonté et honnêteté* de ces désirs, que les Protestants regardoient mal à propos comme étant vicieux par sa propre nature.

L'anonyme se récrie [1] que « je tourne toute » l'autorité d'un concile œcuménique et toutes » les forces de l'Eglise contre un fantôme. » Voila une déclaration bien pathétique. Mais où en est le fondement? Rien n'est moins fantôme, rien n'est plus réel que le fait. Il est constant que Luther soutenoit que le désir de la récompense étoit par sa nature une mercenarité vicieuse, une affection non-seulement naturelle, mais déréglée, et un vrai péché. Le concile établit la proposition contradictoire à celle de Luther, et la fait dans un sens générique, comme celle de Luther, qu'il combat, étoit générale. La proposition de Luther est que tout désir de la récompense, en tant que récompense, est par sa nature un péché. La proposition du concile est que nul désir de cette récompense, en tant que récompense, pris dans sa nature, et sans y ajouter aucune circonstance dépravante, n'est un péché.

L'anonyme continue à prodiguer les plus véhémentes figures, en la place de quelque preuve concluante. Quoi, dit-il [2], n'est-ce point attaquer « la foi ..... que de donner à un » décret d'un concile œcuménique un sens.... » qui réduit à rien et la décision, et la preuve » du concile même? » Ensuite il suppose que je voudrai peut-être révoquer en doute l'autorité du décret, en la supposant inférieure à celle des canons. « Vous auriez toujours contre vous, » dit-il, l'anathême exprès du canon XXXI, » conché en ces termes : *Si quis dixerit justi-* » *ficatum peccare, dum intuitu mercedis, etc.* »

Me voilà donc tout au moins anathématisé par ce canon. Mais l'anonyme, avant que de prendre un ton si haut, devoit au moins tâcher de concevoir toute l'étendue du sens précis du concile, qui est aussi le mien.

Le sens du concile est plus étendu qu'il ne se l'est imaginé. Il parle génériquement de tout désir tant naturel que surnaturel de la récompense en tant que récompense, pour en établir *la bonté et honnêteté* naturelle contre Luther qui la nioit précisément. Pour moi, je ne fais que m'attacher en toute rigueur à la pure lettre du concile. Je le prends dans toute son étendue naturelle. Il plaît à l'anonyme de le restreindre sans aucun fondement.

Il s'imagine que j'énerve la preuve qu'on peut tirer de cet endroit en faveur des actes d'espérance. Mais s'il vouloit bien se souvenir que chaque espèce est toujours renfermée dans son genre, il cesseroit de me faire une telle objection. Si le concile a dit, comme je le prétends, que le désir de la récompense éternelle pris génériquement n'est point par sa nature un péché, il s'ensuit, à plus forte raison, que l'espèce particulière, qui est la plus parfaite, est encore moins un péché. Ainsi, en attribuant au concile d'établir *la bonté et honnêteté* du genre, je vais bien plus loin contre l'erreur, que l'anonyme, puisqu'il n'attribue au concile que d'avoir établi *la bonté et honnêteté* d'une espèce particulière de ce genre. L'anonyme oseroit-il dire qu'un homme qui admire en général sans exception la nature de tous les animaux n'admire point celle de l'homme qui est la plus parfaite?

Les désirs de l'espérance surnaturelle sont donc évidemment renfermés dans cette décision générale sur la *bonté et honnêteté* de tout désir de la récompense, qu'aucune circonstance ajoutée ne rend vicieux. Le genre entier est *bon et honnête* par sa nature. Il n'est point un péché. A plus forte raison, l'espèce particulière de l'espérance surnaturelle est bonne et honnête. Luther est bien condamné; et il est clair que ce désir a pu être élevé par la grâce à l'ordre des vertus théologales. Voilà, Monseigneur, en quel sens j'ai pris les paroles du concile. Je n'avois besoin, pour mon dessein, que du premier membre de la période, savoir la décision générale contre les Protestans. J'ai laissé le second membre, qui est la preuve du premier, tirée des exemples décisifs d'une espèce particulière : et en laissant ce second membre, qui ne faisoit rien à mon dessein en cet endroit,

[1] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, p. 240 et 241; — [2] *Ibid.* p. 242. Edit. de 1845, t. IX, p. 680 et 681.

je n'ai pu vouloir retrancher l'espérance chrétienne, puisque j'en inculque d'ailleurs incessamment la nécessité pour les parfaits, presque dans toutes les pages de mon livre.

Si j'ai mal entendu le vrai sens du concile, je suis prêt à le mieux entendre, dès qu'on me le montrera. Mais ce qui est évident, c'est que je lui donne contre les Protestans un sens plus fort et plus étendu que celui de l'anonyme. Je le prends dans toute la rigueur de la lettre. Je m'attache à la proposition qui est précisément contradictoire à celle de Luther. De plus, quand j'aurois mal cité le concile, du moins je ne lui aurois point ôté sa force contre l'erreur, et ne lui aurois attribué qu'une doctrine très-innocente. Ainsi la foi n'y seroit jamais intéressée : ce seroit tout au plus une citation mutile et défectueuse, qu'il ne seroit jamais permis de reprocher avec tant d'insulte. Mais je reviens toujours à la lettre du texte, et j'ose dire que mon sens est le sens précis et littéral du décret en question.

Au reste, pour aller au devant des plus rigoureuses subtilités, j'ai dit que le concile avoit pu supposer que Moïse et David en quelque occasion de leur vie avoient mêlé, sans aucune confusion d'actes, et sans péché, quelque affection naturelle pour la récompense avec leurs désirs surnaturels de cet objet, pour se consoler et pour vaincre les tentations pénibles de leur état. C'est ainsi que saint François de Sales veut que les ames les plus éminentes recourent, dans les violentes tentations, à la crainte servile pour les réprimer [1]. Qui est-ce qui peut assurer que ces deux hommes divins ne se soient jamais trouvés dans cet état d'épreuve, pour lequel saint Chrysostôme dit : « Si quelqu'un » est foible, qu'il jette aussi les yeux sur la ré» compense [2]; » et ailleurs : « Dieu a voulu, » pour s'accommoder à notre foiblesse, que » nous pussions pratiquer aussi la vertu pour » la récompense [3]? »

Quoiqu'il en soit, loin d'ébranler *la bonté et l'honnêteté* de l'espérance par cette explication du concile, j'ai au contraire établi la *bonté et l'honnêteté* du genre, dans lequel tous les désirs de l'espérance surnaturelle sont renfermés comme l'espèce la plus parfaite.

Mais après avoir montré que l'anonyme n'a bien entendu ni le concile ni moi, il faut que je remarque ici un de ses sophismes. Il veut me prouver que j'ai entendu par l'intérêt propre quelque chose de surnaturel, et voici toute la force de sa preuve : « Ce décret, dit-il [1], parle » de l'acte où l'on désire la récompense, qui » sans doute est surnaturelle. Mais ce décret, » par vous-même, regarde l'intérêt propre : » donc, selon vous, l'intérêt propre est surna» turel. » Voilà une étrange objection. De ce qu'un objet est surnaturel, s'ensuit-il qu'on ne puisse point le désirer par une affection purement naturelle ?

L'anonyme semble, dans un argument si bizarre, raisonner sur un principe d'une nouvelle et dangereuse théologie de l'école de M. de Meaux. Ce qui me le fait craindre, c'est qu'il ajoute, « La récompense que saint Paul » fait regarder à Moïse, est celle que cet apô» tre a fondée non sur un désir naturel, mais » uniquement sur la foi [2]. » Que veut dire cet auteur, et qui est-ce qui a jamais parlé ainsi ? Tout le monde sait assez qu'il n'y a point dans le christianisme de récompense *fondée sur un désir naturel*. Mais il s'agit de savoir si on ne peut point chercher par un désir naturel, un objet surnaturel que la foi nous découvre.

L'anonyme osera-t-il nier cette vérité, comme M. de Meaux l'a niée par ces paroles [3] : « Il n'est » pas permis de croire que pour être un don » créé, la béatitude formelle, c'est-à-dire la » jouissance de Dieu, puisse être désirée na» turellement, parce que ce don est créé sur» naturel, et que l'amour n'en est inspiré que » par la grâce, non plus que l'amour de Dieu. »

Mais revenons à l'argument de l'anonyme. La récompense dont le décret parle est *surnaturelle ;* je conviens sans peine de cette première proposition. Joignons-y la seconde. Or est il que *le décret*, selon M. de Cambrai, *regarde l'intérêt propre*. Que signifie cette mineure? Pour la mettre en bonne règle, il auroit fallu dire : Or est-il que cette récompense surnaturelle, marquée dans le décret, est, selon M. de Cambrai, *l'intérêt propre*. Mais en mettant ainsi l'argument en forme, on n'y auroit trouvé qu'une pure et manifeste pétition de principe, qui est contraire à mon texte formel. Selon mon texte formel, l'intérêt propre est une *propriété*, une *avarice*, une *ambition spirituelle*. Or est-il que la récompense éternelle, dont parle le décret, n'est point une *propriété*, une *avarice*, une *ambition*. Donc il est évident que la récompense exprimée dans le décret, n'est point l'intérêt propre exclu dans mon

[1] *Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — [2] *Hom.* LXXXVI *in Joan.* ubi sup. — [3] *Hom.* XIII *in Ep. ad Rom.* ubi sup.

[1] *Rép. d'un Théol.* I. XXX, p. 240. — [2] *Ibid.* p. 241. — [3] *Relat. sur le Quiét.*, VII[e] sect., n° 9, I. XXIX, p. 627. Edit. de 1845, t. IX, p. 680 et 608.

livre. L'intérêt propre est, selon moi, une propriété, une avarice, une ambition naturelle, qui recherche cet objet surnaturel. Cela est-il si difficile à entendre ? Tant de redites ennuyeuses, qu'on m'a contraint de faire, ne suffiront-elles jamais pour le rendre clair ? Faut-il qu'on affecte de n'entendre pas des explications si sensibles, pendant qu'on est si subtil pour faire renaître des questions à l'infini sur chaque syllabe?

Tel est cet argument si irrégulier dans la forme, et si insoutenable dans le fond, sur lequel l'anonyme s'applaudit par ces triomphantes paroles : « Voilà contre vous, Monseigneur, la plus claire et la plus complète » démonstration que l'on pût faire.... Il n'y a » rien de plus évident ni de plus démonstratif[1]. » C'est une espèce de mode en nos jours, dont M. de Meaux est l'auteur, que quiconque s'avise de m'attaquer, s'érige d'abord en faiseur de perpétuelles démonstrations. Mais l'unique chose que l'anonyme a démontrée, c'est qu'il n'oseroit réduire son argument en forme : tant il paroîtroit supposer ce qui est en question.

Le lecteur peut juger de tout le fond de notre controverse par l'exemple de cette question sur le concile. Jamais objection n'a fait plus de bruit. J'avois, disoit-on, anéanti l'espérance de Moïse et de David : j'avois tronqué le décret du concile ; j'en avois énervé l'autorité : j'avois fait triompher Luther. Mais enfin il se trouve que c'est moi qui entends le décret dans toute l'étendue et dans toute la précision de la lettre. Le décret est encore plus fort dans mon explication que dans celle de mes adversaires.

Venons aux autorités que l'anonyme cite contre moi. Vous allez voir qu'elles se tournent toutes contre lui.

Estius et Sylvius demandent tous deux *s'il est permis d'aimer et de servir Dieu en vue de la récompense*[2]. Il est visible qu'ils traitent cette question pour le concile contre les Protestans. Ils prennent alors le désir de la récompense dans le sens le plus générique, et ils recherchent toutes les manières différentes de servir Dieu pour la récompense. Ils n'en trouvent de vicieuse qu'une seule, qui est celle de rapporter Dieu à une récompense distinguée de lui. Ils veulent que le désir de la récompense créée, qu'on nomme la béatitude formelle, soit bon en soi, pourvu que Dieu ne soit pas rapporté à cette fin comme un moyen. Ils vont même plus loin, car ils assurent que les biens temporels, comme la santé des corps, l'abondance des moissons, la paix et la tranquillité des peuples sont encore des motifs innocens de servir Dieu, pourvu qu'on soit tellement disposé, qu'on n'en serviroit pas moins Dieu *quand même ces récompenses nous seroient ôtées*. Enfin ils déclarent que « c'est une imperfection, d'avoir » besoin d'être excité par de tels motifs, comme » c'est une perfection de n'en avoir pas besoin ; » de même que c'est une imperfection d'avoir » besoin d'un raisonnement qui précède la foi, » et une perfection de n'en avoir pas besoin. » Estius ajoute que celui qui sert Dieu sans avoir une telle vue de la récompense, est plus parfait que celui qui recherche cette consolation. « De même qu'on dit que celui qui croit sans » voir des miracles, est plus parfait que celui » qui est soutenu par la vue des miracles, pour » être disposé à croire, en sorte que sans cet » appui il ne croiroit pas, ou croiroit moins » promptement. »

On voit par là que ces deux auteurs, examinant cette question décidée par le concile, comprennent parmi les désirs *permis* de la récompense, pour toutes sortes de biens, ou temporels ou éternels, des désirs qui sont des affections très-différentes de l'espérance vertu théologale, et qui rendent les ames moins parfaites que si elles n'avoient point ces désirs. Si on doute encore que ces désirs seulement *permis* sur la récompense ne soient purement naturels, on n'a qu'à observer qu'Estius et Sylvius les regardent comme des appuis qu'on laisse aux ames imparfaites ; comme on laisse le raisonnement naturel et la vue des miracles pour soutenir une foi infirme : ce qui fait assez entendre que de tels appuis ne sont point des actes de vertus surnaturelles, quoiqu'ils contribuent indirectement à l'ouvrage surnaturel, en écartant les empêchemens. Au reste, Sylvius, dans le même endroit, donne aux justes qui ont encore besoin de ces appuis pour soutenir la foiblesse de leur amour, le nom de *mercenaires*, et il met au-dessus d'eux certains « enfans qui sont tellement enfans, qu'ils n'ont » en aucun sens aucun égard à la récompense.»

Pour Suarez, j'espère, Monseigneur, que vous condamnez hautement l'anonyme, qui a tronqué le passage de cet auteur. Voici le véritable texte [1] : *Operari propter mercedem et*

[1] *Rép. d'un Théol.* 1. XXX, p. 239 ; édit. de 1845, t. IX, p. 680. — [2] *Estius* et *Sylvius*, ubi sup.

[1] *Disp. spec. de virt. spei.* sect. V.

retributionem PRÆCIPUÈ ÆTERNAM, *per se bonum est et honestum. Est de fide definita in Tridentino, sess. VI, c. XI, et canon XXXI..... Ratio verò est, quia amor concupiscentiæ vel timor gehennæ est actus per se honestus, ut suprà ostensum est. Ergo operari ex imperio talis amoris, vel timoris, per se non est malum, quia neque bonus actus per se imperat malum, nec etiam est mala circumstantia.* Il a plu à l'anonyme de supprimer ces deux paroles décisives PRÆCIPUÈ ÆTERNAM. Par ces paroles, il paroît avec évidence que Suarez parle du désir de la récompense dans un sens très-générique, pour tout désir tant des récompenses temporelles que de la béatitude céleste, et qu'il a entendu le décret du concile dans ce sens si étendu, où l'espérance vertu théologale n'est qu'une espèce particulière du genre. De plus, ce théologien établit clairement en cet endroit que l'acte de désirer la récompense en tant que récompense est *bon et honnête en soi;* parce que l'amour de concupiscence et la crainte de la géhenne n'ont dans leur nature rien de vicieux. Qui dit *en soi*, dit dans sa propre nature, sans y rien ajouter, et même sans relever l'acte jusqu'à l'ordre surnaturel. Enfin, pour montrer qu'il ne s'agit que des actes pris en eux-mêmes dans leur naturel, il met pour condition que l'acte ne soit rendu vicieux par *aucune mauvaise circonstance* qui renverse l'ordre des fins. C'est une précaution qu'on ne prend point quand on ne veut parler des actes, qu'en les regardant dans l'ordre surnaturel. Voilà ce que l'anonyme s'est bien gardé de rapporter.

Il ne triomphe donc, Monseigneur, que par une très-odieuse altération du texte qu'il cite, et il ne faut que rapporter fidèlement le passage où il avoit tronqué deux mots essentiels pour ne lui laisser aucune ressource. Faut-il parler d'une manière si hautaine et si injurieuse, lorsqu'on est réduit à tronquer les auteurs, et qu'on mérite tant de confusion? Je souhaite que cet exemple, joint à tant d'autres, vous engage à désavouer un apologiste qui vous sert si mal.

II. De ma prétendue variation.

C'est ici, Monseigneur, que l'anonyme semble parler en votre nom, et qu'il me peint des plus noires couleurs. Ce qui l'irrite davantage, c'est, dit-il, que j'ai toujours *de belles paroles*, que *je ne veux me rendre sur rien*, et que je trouve des raisons pour tout. En effet, il est bien fâcheux qu'un adversaire ne se laisse convaincre sur aucune des impiétés et des duplicités qu'on lui impute. Il est naturel de s'irriter, lorsqu'on veut avoir raison, au moins sur quelque article, pour se disculper, et qu'on attaque un homme qui ne laisse d'aucun côté cette consolation. De grâce, Monseigneur, mettez-vous en ma place pour un moment. Que puis-je faire pour appaiser les esprits émus? Leur dire de bonnes raisons? Hé! c'est là le grand tort qu'on ne peut se résoudre à me pardonner.

Mais avant que d'entrer dans le fond de cette accusation, examinons en peu de mots quel peut être le but et l'intention de ceux qui la font avec tant de vivacité. Quand même j'aurois varié dans mes explications, le texte de mon livre ne demeureroit-il pas hors d'atteinte, malgré mes variations personnelles, supposé qu'il fût correct en lui-même? Pourquoi l'anonyme cherche-t-il donc avec tant d'empressement une variation qui ne feroit rien contre le texte de mon livre, quand même elle seroit constante? A quoi peut servir la preuve qu'il cherche? Ce seroit à montrer à toute l'Église qu'un archevêque est un hypocrite, qui cache ses impiétés par des variations frauduleuses, et qu'un mauvais auteur a fait un bon livre. Le fruit de cette preuve ne peut donc être qu'un triomphe de personne à personne, que l'anonyme voudroit vous donner sur moi à quelque prix que ce fût, et aux dépens même de toute l'Église scandalisée. Est-ce une victoire qu'il vous soit permis de chercher, et pour laquelle vous deviez combattre? Le seul motif qui peut animer l'anonyme dans la recherche de cette preuve, la rend tout au moins suspecte et odieuse. Un accusateur qui ne peut avoir, en parlant ainsi contre moi, d'autre intention que celle de me diffamer, au grand scandale de toute l'Église, pour vous procurer un si malheureux triomphe, doit-il être cru? Pardonnez, Monseigneur, ce que la nécessité de défendre mon innocence m'arrache ici. Je ne le dis que dans la plus amère douleur.

Mais venons au fait. Je soutiens que « quand » j'eus l'honneur de vous voir, je vous déclarai » sans hésitation ni ambiguité, que je n'avois » point entendu par l'intérêt propre le salut, » en composant mon livre[1]. » L'anonyme, après avoir rapporté ces paroles de ma lettre, me répond : « Votre mémoire vous trompe. » Mais pourquoi me trompe-t-elle? C'est, dit-il, que « M. de Chartres, que j'ai consulté là-des-

[1] 1re *Lettre à M. de Chartr.* IIe part. n. 3 : ci-dessus, p. 139.

» sus, ne se souvient pas d'avoir rien ouï de » semblable [1]. » Nouveau genre de preuve ! Il faut nécessairement, si l'on en croit cet auteur, que *ma mémoire me trompe*, parce que la vôtre ne vous rappelle point ce fait. Pour moi, Monseigneur, je respecterai toute ma vie votre sincérité, tant sur les choses oubliées, que sur celles dont vous pourrez peut-être dans la suite vous mieux souvenir. Mais enfin je déclare que je me souviens du fait contesté, comme de ce que j'ai fait aujourd'hui.

Ce fait, que l'anonyme veut démentir par votre défaut de mémoire, fait disparoître en un moment toute ma prétendue variation. Je vous ai écrit une lettre pour vous montrer que tout le texte de mon livre peut *quadrer juste* avec le langage même tout contraire au mien, auquel vous paroissiez si attaché. J'espérois appaiser toutes vos alarmes par cette espèce d'*argument ad hominem*, où vous donnant tout ce que vous vouliez, je trouvois encore tout ce que je pouvois vouloir. Je vous expliquai de vive voix l'usage que je voulois faire de cette lettre et de cet argument pour vous seul, parce qu'il ne s'y agissoit que de votre langage particulier, qui n'étoit pas celui de votre *unanime*. Il ne faut point s'étonner que je n'aie pris aucune précaution dans une lettre écrite à la hâte à un ami intime, que je supposois qui devoit m'entendre, puisque les éclaircissemens de vive voix ne lui laissoient rien de douteux. L'anonyme excède visiblement, lorsqu'il veut que j'aie dû prendre autant de précautions dans une lettre écrite en confiance à un ami intime, à qui je m'expliquois d'ailleurs en conversation tous les jours, que si j'eusse composé un ouvrage pour le faire imprimer. Cette lettre, pour être longue de quinze pages, n'en étoit pas moins une lettre écrite à la hâte, sans précaution, et expliquée d'ailleurs par la vive voix.

Voilà, Monseigneur, un fait pleinement décisif. Vous l'avez oublié; mais je m'en souviens. Voyons, par toutes les circonstances, lequel des deux est le plus vraisemblable, ou que vous ayez oublié un fait véritable, ou que j'en avance un faux.

Premier préjugé.

Toute la lettre que vous m'objectez est pleine d'expressions qui font assez entendre que je n'y parle point mon langage propre et naturel, et que j'y emprunte par complaisance le vôtre, pour justifier mon livre même dans ce langage emprunté. Je dis que « le *bonum mihi* s'appellera, » si on le veut, mon intérêt. » J'ajoute : « Pour » moi, je n'ai garde de disputer sur les termes. » En ce sens mon intérêt est le motif propre » dans l'espérance [1]. » Vous voyez que ce n'est que pour éviter avec vous une *dispute sur les termes*, que j'ai la complaisance de donner à *mon bien* le nom d'*intérêt*. Ainsi l'anonyme est inexcusable de dire que je veux seulement dans cette lettre qu'on n'appelle *intéressés* que les actes élicites d'espérance, et qu'on ne donne point ce nom aux actes commandés et ennoblis par la charité. Il est visible que je vais plus loin, et que je fais entendre que mon langage naturel n'est point de donner jamais le nom d'intérêt à mon bien, qui est l'objet de l'espérance chrétienne. Ainsi il paroît que, selon mon propre langage, je n'aurois jamais donné le nom d'intéressé à aucun acte surnaturel, quoiqu'il regardât notre béatitude. Je ne l'ai fait, dans cette lettre, que pour vous persuader par votre langage même. *Bonum mihi s'appellera*, disois-je, *si on le veut, mon intérêt.* Ce n'est pas moi qui le veux : c'est moi qui m'y accommode, pour ne disputer pas *sur les termes*, si les autres le veulent.

Ici je ne puis assez admirer une objection de l'anonyme. Il se récrie sur *l'uniformité* de mon langage dans une lettre de quinze pages. Hé ! faut-il s'étonner qu'ayant entrepris de faire *quadrer juste* tout mon texte à un langage emprunté, j'aie suivi ce dessein jusqu'au bout sans me démentir, et que j'aie en même temps usé d'une figure très-ordinaire pour accourcir quand on ne se défie de rien, qui est de dire en mon nom ce que je suppose qu'on entendra assez que je ne dis que dans le langage étranger dont je m'accommode ? Donnez-moi des lecteurs sans prévention. Si peu qu'ils trouvent dans ma lettre de traces de cette condescendance pour votre langage, il ne leur en faudra pas davantage pour conclure, malgré votre oubli, sur mon affirmation très-positive, que je me suis expliqué à vous de vive voix sur ce double langage, dont l'un est le vôtre, et l'autre le mien.

Or les traces, ou pour mieux dire, les preuves de cette condescendance sur un double langage sont évidentes dans toute cette lettre. On n'a qu'à la relire toute entière. « Le *bonum mihi* » s'appellera si on le veut, etc..... Pour moi, » je ne dispute point sur les termes. En ce

[1] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, p. 269; et t. IX, p. 689, édit. de 1845.

[1] Voy. ci-dessus, tom. II, p. 256 et suiv.

» sens, mon intérêt est le motif, etc. » Ce n'est donc qu'*en un sens* que je parle ainsi, mais en un sens qui n'est pas le mien, et dont je m'accommode *si on le veut*, pour ne disputer point *sur les termes*. Ce double sens du terme d'intérêt est souvent marqué dans cette même lettre. « Ces noms arbitraires, disois-je [1], avec » leurs suites, n'importent en rien pour le fond » de la doctrine, pourvu qu'ils soient toujours » réduits aux définitions précises qu'il est juste » d'en donner, afin d'éviter toutes les équi- » voques.... Je déclare que les termes ne me » sont rien, pourvu que le fond de la chose » demeure en son entier. » Enfin je parlois ainsi [2] : « Je conviens de tout mon cœur et sans » peine de toutes ces choses, pourvu qu'on ne » s'en serve point pour confondre des idées qu'il » faudra démêler dans la suite. » On trouve donc dans la lettre même objectée la clef de l'objection ; et le texte fait assez entendre un fait que vous avez pu oublier dans l'affaire d'autrui, et dont il est naturel que je me sois mieux souvenu que vous, parce qu'il s'agissoit de la principale affaire de ma vie.

L'anonyme insiste, et croit me convaincre d'avoir pris en vain le nom de Dieu quand j'ai dit [3] : « Voila les sentimens que je porte dans » mon cœur :..... voilà le système que je crois » avoir donné dans mon livre. Dieu m'est té- » moin que je n'ai pas voulu passer ces bornes. » Mais faudra-t-il répéter éternellement les mêmes réponses ? Et répétera-t-on toujours les mêmes objections que ces réponses ont déjà détruites ? Toutes ces paroles sont vraies à la lettre, et ont été dites très-religieusement devant Dieu. En effet, je n'ai jamais pensé, en composant mon livre (je le répète devant Dieu), rien au-delà du système contenu dans la lettre en question. La lettre même, prise en toute rigueur, iroit un peu plus loin que celle du livre pris dans le sens que j'y ai donné à l'intérêt propre. Je n'ai point pris dans cette lettre Dieu à témoin que j'avois entendu dans mon livre l'intérêt propre comme vous le preniez. A Dieu ne plaise que j'aie jamais parlé ainsi contre ma conscience ! J'ai pris Dieu à témoin sur mes *sentimens*, et sur mon *système*, qui ne vont en effet à rien au-delà de la doctrine de la lettre. Dieu nous jugera bientôt, Monseigneur ; il voit les derniers replis des consciences. Je lui dis au fond de mon cœur, sur toutes les infidélités de ma vie : *N'entrez point en jugement avec votre serviteur*. Mais pour le fait dont il s'agit, je porterai devant sa face une conscience pure, et une confiance inébranlable au grand jour de la vérité. C'est alors que vous verrez au fond de mon cœur ce que vous n'y voulez pas voir maintenant.

[1] Voy. tom. II, p. 259. — [2] *Ibid.* p. 258. — [3] *Ibid.* p. 260.

Second préjugé.

Ne laissez plus dire à l'anonyme que c'est déjà une *étrange idée* qu'un livre où règne un double sens. Le texte de mon livre, bien pris selon la valeur précise que j'ai donnée au terme d'intérêt propre, après tant de saints mystiques, n'a qu'un seul sens. Mais quand il vous a plu, selon votre prévention, de lui en donner un autre, j'ai montré que ce second sens étoit très-catholique, ou, pour mieux dire, j'ai fait voir que ce second sens n'avoit rien d'important qui fût réellement différent du premier, et que les termes de ce livre pris dans deux usages différens formoient toujours le vrai système de la vie la plus parfaite. Est-ce un inconvénient pour un livre, qu'il soit tellement catholique, et tellement précautionné contre l'erreur, qu'on le trouve toujours très-pur, quelque sens qu'on puisse donner aux termes ?

C'est donc sans aucun fondement que l'anonyme assure que je n'ai abandonné l'explication de ma lettre, et recouru à une nouvelle, qu'après avoir senti l'impuissance où j'étois de me justifier sur le désespoir dans cette première explication.

La preuve de ce que j'avance est bien facile. J'offre encore aujourd'hui de défendre d'une manière claire et simple, selon la rigueur de l'Ecole, l'explication donnée par cette lettre ; et je suis assuré que ni M. de Meaux ni l'anonyme ne pourront jamais l'ébranler par leurs subtilités. Quand nous mettrons l'intérêt propre dans les actes élicites d'espérance, et que nous appellerons les actes d'espérance commandés par la charité, des actes désintéressés, tout le système du livre se soutiendra d'un bout à l'autre, et toutes les objections seront dissipées. Je n'aurois alors qu'un seul embarras : c'est qu'il faut avouer que le texte de mon livre va un peu moins loin que cette explication si innocente, parce que mon texte dans son vrai sens exclut sous le nom de propre intérêt, non les actes simplement élicites de l'espérance surnaturelle, mais seulement *la propriété*, *l'avarice et l'ambition spirituelle*.

Enfin le fait que j'ai avancé est connu de trop d'honnêtes gens pour devoir être contesté. C'est qu'un grand nombre de très-graves théologiens m'ont pressé de me renfermer dans cette

explication qu'ils s'engageoient à soutenir sans aucun embarras. Ce n'est donc point par l'impuissance de la défense que je ne l'ai pas suivie. Je le pouvois facilement ; j'en étois persuadé ; je vous avois écrit ma lettre sur cette sincère persuasion. Je n'aurais eu qu'à sauver par quelque distinction le terme d'intérêt propre, que mon livre définit une *propriété*. Tout le reste étoit applani. Rien ne me gênoit, que la vérité. Je ne voulois dire que ce que j'avois pensé d'abord en faisant mon livre. J'ai résisté à divers amis éclairés, pour éviter dans mon procédé toute ombre de variation même intérieure. Si j'avois fait celle qu'on me reproche, je l'aurois faite à pure perte et sans aucun besoin. Refusera-t-on de me croire sur un fait dont je me souviens autant que vous pouvez l'avoir oublié, et qu'il est d'autant plus vraisemblable que rien n'a dû m'engager dans la variation par laquelle on veut me noircir? Je ne demande point à être cru dans les occasions où j'ai pu avoir quelque besoin de dissimuler : mais refusera-t-on de supposer que j'ai été sincère, lorsque je n'avois aucun intérêt de ne l'être pas ?

Troisième préjugé.

Tout le monde sait que les amis avec lesquels j'ai été lié depuis tant d'années sont d'honnêtes gens, qui m'ont vu de près dans les occasions essentielles, qui ne m'ont aimé qu'en me croyant de bonne foi, et qui auroient horreur de moi s'ils apercevoient quelque artifice dans ma conduite. Ces amis, témoins du fait que j'avance, sont en assez grand nombre. Il y en a parmi eux qui n'ont jamais été mystiques, ni engagés dans nos différends. Ils n'ont aucun intérêt à me flatter, et au contraire quel intérêt n'auroient-ils point de m'abandonner en cette occasion? Je n'en nomme ici aucun par son nom, de peur de les commettre. Mais on les connoît assez, et on peut les interroger. Si je les cite à faux, je consens qu'ils me méprisent, qu'ils me détestent, et qu'ils témoignent publiquement autant d'horreur pour moi qu'ils m'ont autrefois témoigné d'amitié. Ils n'auront pas oublié, Monseigneur, ce qui a échappé à votre mémoire. Je suis assuré qu'ils se souviendront, que dans le temps que je vous parlois et que je vous écrivois, je leur parlois aussi tous les jours et de l'argument *ad hominem*, où je m'accommodois à votre langage, et de mon vrai sens sur le terme d'intérêt propre, que je n'avois garde d'abandonner. Voilà sans doute ce qui devroit décider, quand même mon souvenir très-distinct ne seroit pas plus fort que votre oubli.

Quatrième préjugé.

Il s'agit de deux sens de mon texte. Lequel doit passer pour le naturel que j'ai toujours voulu soutenir, ou de celui qui est tiré des propres définitions du texte, ou de celui qui en est différent? Nous ne convenons pas vous et moi du fait qui me regarde. Vous ne voulez pas croire sur ma parole ce que je suppose que vous avez oublié. Vous ne voudrez peut-être croire ni mes amis les plus désintéressés dans cette affaire et les mieux instruits du fait, ni la nature de la chose même qui ne pouvoit demander aucune variation. Mais au moins ne refusez pas de croire le texte formel de mon livre. Vous dites que j'ai dû entendre par le propre intérêt l'objet extérieur de l'espérance chrétienne. Je soutiens que dans mon propre langage je n'ai entendu par cet intérêt que la propriété qui est une affection intérieure. Laissons les raisonnemens. Ouvrons mon livre, et que la lettre prise en toute rigueur décide entre nous. Le livre déclare que « le motif de l'intérêt propre est ce que les mystiques ont nommé » propriété, avarice et ambition spirituelle [1]. » La *propriété* est-elle l'objet extérieur? L'objet extérieur est-il une *propriété*, une *avarice*, ou une *ambition?* N'est-il pas plus clair que le jour que mon livre appelle motif le principe intérieur qui meut l'ame. Ainsi, en retranchant ce motif, je ne retranche que la propriété intérieure, et l'objet extérieur demeure avec toute sa force. Ce n'est point une chose devinée, ou inventée subtilement, et dite après coup : c'est mon texte tout pur. Si on trouve mauvais que j'aie toujours de telles raisons toutes prêtes, on s'irrite contre la vérité, et mon grand tort est d'avoir raison.

Voilà en quel sens on doit supposer que j'ai toujours entendu mon livre. Un auteur demande-t-il trop, lorsqu'il ne demande à être cru sur son ouvrage, que quand il assure qu'il a toujours entendu son livre comme le livre s'entend clairement lui-même? Est-il juste de me démentir sur un sens déterminé par mon propre texte, parce que j'ai entrepris, pour vous rassurer, de faire cadrer juste mon livre à votre langage, ajoutant toujours que « mon bien » s'appellera mon intérêt, si on le veut, *parce* » *que* je n'ai garde de disputer sur les termes..., » et que ces noms arbitraires n'importent en

[1] *Max. des Saints*, p. 135.

» rien pour le fond de la doctrine, pourvu » qu'ils soient toujours réduits aux définitions » précises qu'il est juste d'en donner, afin d'é- » viter toutes les équivoques? »

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que si j'avois à soutenir mon livre selon l'explication de ma lettre, je n'aurois aucun embarras pour conserver l'exercice de l'espérance commandé par la charité. Mais je serois un peu embarrassé à expliquer l'endroit où j'ai dit que l'intérêt propre est la propriété, parce que c'est une définition expresse de l'intérêt propre qui répugne à l'explication de la lettre, quoiqu'elle revienne au même fond de son système.

Il est inutile de dire que j'ai expliqué dans ma lettre le terme de motif par les exemples *d'un courtisan* qui a pour motif *l'ambition*, et *d'un homme vain* qui a le motif de *la louange*[1]. Il est vrai qu'à prendre les choses en rigueur grammaticale, les deux phrases sont différentes dans le tour des mots. Dans l'une, on exprime l'ambition, qui est une affection intérieure: dans l'autre, on exprime la louange, qui est un objet extérieur. Mais si l'anonyme trouve, dans ces deux comparaisons dont je me suis servi, quelque négligence pour les termes, on peut sans humilité en faire l'aveu, car ces sortes de négligences font bien moins de tort à ceux qui les commettent qu'à ceux qui les reprochent. Ces deux phrases ne sont que deux tours pour exprimer la même chose qui peut être prise en deux façons grammaticales, et qui revient toujours au même sens précis. Dans l'ambitieux, j'ai regardé son ambition en tant qu'excitée par l'objet du dehors, qui est la fortune. Dans l'homme vain, j'ai regardé la louange comme l'objet en tant qu'il flatte sa vanité. Mais enfin c'est toujours la même chose, soit qu'on exprime l'objet extérieur en tant qu'excitant l'affection intérieure et imparfaite, ou qu'on exprime cette affection intérieure et imparfaite en tant qu'excitée par l'objet extérieur. Suivant cette règle[2], *l'intérêt, en tant que propre*, de quelque manière qu'on le prenne, exprime toujours la propriété comme la raison formelle de vouloir ce qu'on veut. C'est ce que ces termes (*en tant que*) expriment clairement, de l'aveu de M. de Meaux. Ce fondement posé, tournez la phrase comme il vous plaira. Dites que l'intérêt propre est la propriété imparfaite qui est flattée par l'objet extérieur, quoiqu'il soit excellent en soi; ou bien dites, si vous l'aimez mieux, que c'est l'objet extérieur et excellent en soi qui est considéré, *en tant*, ou par cette raison formelle, qu'il flatte la propriété : en tournant la phrase, vous ne changerez point le sens. C'est toujours la propriété, raison formelle de ce désir imparfait, que je veux retrancher dans la vie parfaite. En parlant ainsi, je ne varie point. Je ne fais que vous donner tout ce que vous voulez sur le tour grammatical, pour couper plus sensiblement jusqu'à la racine toutes les plus subtiles objections. Quoi qu'il en soit, mon texte décide sur le fait que l'anonyme me conteste. Il soutient que mes « secondes défenses d'amour naturel et de prin- » cipe intérieur, n'étoient pas du premier des- » sein de mon livre. » Quoi! la propriété n'est-elle pas *un amour naturel et un principe intérieur?* Dira-t-on que j'ai mis ces paroles formelles dans mon livre, depuis qu'il est fait et si rigoureusement critiqué? Il est donc naturel de croire, malgré tous vos oublis, que je parle sincèrement, quand je me borne à assurer que je vous ai expliqué de vive voix mon livre, comme il s'explique clairement lui-même.

Cinquième préjugé.

L'anonyme ne craint pas de dire que *les explications* différentes de la lettre en question *ont commencé à paroître dans mon Instruction pastorale*[1]. Il se contredit lui-même en parlant ainsi : en voici la preuve. Il avoue, dans un autre endroit, qu'après cette lettre je vous donnai un autre écrit. « Cette explication, dit-il[2], » que vous promettiez dans peu à M. de Char- » tres, et où vous deviez parler selon votre » sens, vint en effet, mais sans qu'il y eût » nulle mention que la première fût emprun- » tée, étrangère, ou *ad hominem*. Vous vouliez » tout faire passer, comme étant d'un seul et » même dessein. Cela étoit possible. » Cette autre explication *promise dans peu vint* donc *en effet*. Or est-il qu'elle contenoit clairement l'explication de l'amour naturel. J'en ai rapporté un assez long extrait dans ma première lettre[3]; et je suis prêt à produire en public l'écrit tout entier. Vous y vîtes *la cupidité soumise et mercenaire* ou *amour naturel*, comme le vrai sens du propre intérêt. Ces deux explications se suivirent d'assez près. En donnant la première, j'avois promis la seconde *dans peu*. Quand la seconde vint, je ne pouvois pas avoir oublié la première, et vous ne me la laissiez

[1] Ci-dessus, t. II, p. 260. — [2] *Max. des Saints*, p. 22.

[1] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, p. 246. — [2] *Ibid.* p. 268 et 269. Édit. de 1845, t. IX, p. 682 et 689. — [3] Elle est imprimée toute entière, ci-dessus, t. II, p. 260 et suiv.

pas oublier. Vous me fîtes alors toutes vos objections, et je fis alors les réponses que je fais aujourd'hui. Je dis ce qui étoit véritable, savoir que dans la première je m'étois borné à montrer que l'espérance, sans perdre son motif spécifique, pouvoit être désintéressée. Mais enfin, en donnant cette première explication, j'en avois promis *dans peu* une autre plus étendue et plus approfondie. Cette autre explication *vint en effet*, et elle contenoit l'amour naturel, que l'anonyme voudroit bien ne trouver que dans mon *Instruction pastorale*. Comme j'ai, Monseigneur, une longue et fâcheuse expérience de ces sortes d'oublis, et que vous pourriez avoir oublié ceci, de même que mes éclaircissemens de vive voix, je vous en rappellerai, quand il vous plaira, le souvenir, par des preuves littérales où vous reconnoîtrez votre propre écriture.

Voilà donc incontestablement deux explications que je vous ai données, promettant *dans peu* la seconde, lorsque je donnai la première. Je disois : « Le *bonum mihi* s'appellera, si on » le veut, mon intérêt. Pour moi, je n'ai garde » de disputer sur les termes, en ce sens l'inté» rêt est le motif propre de l'espérance. » Manière de parler qui fait clairement entendre que dans un autre sens, qui est le mien naturel, l'intérêt n'est point le motif de cette vertu. Dans la seconde explication, j'explique au contraire le terme d'intérêt dans le vrai sens auquel mon texte le détermine. Je dis que le motif du propre intérêt est une *propriété*, une *avarice*, une *ambition*, un *reste d'esprit mercenaire* [1], un amour naturel de nous-mêmes, une cupidité pour notre béatitude. L'anonyme dira-t-il encore que la seconde explication n'a *commencé à paroître que dans mon Instruction pastorale?* C'est sur quoi vous ne pouvez en conscience vous dispenser de le désavouer hautement, et de lui imposer silence. Que reste-t-il donc à dire ? Le voici. Il faut nécessairement, ou que la première explication ne soit qu'un argument *ad hominem*, comme mes paroles le font entendre, comme tous mes amis l'ont su, et comme le texte formel de mon livre le prouve ; ou bien que je sois tombé en peu de temps, sans aucune nécessité, dans la variation la plus insensée, la plus grossière, et la plus impudente qui fut jamais.

A des raisons si convaincantes l'anonyme répond d'un ton plein d'insulte : « Il vaudroit » bien mieux ne pas tant écrire, et parler plus » conséquemment [1]. » Je vous laisse, Monseigneur, le soin d'apprendre à cet écrivain comment il faut parler, et je ne m'arrête qu'au fond des choses. Ce qu'il me reproche se tourne en preuve pour moi contre lui. Une marque que je pense *conséquemment*, c'est que depuis plus de deux ans, tant de personnes qui me contraignent à *tant écrire*, épuisent en vain toutes les subtilités pour me faire tomber dans quelque contradiction au moins apparente. Toutes mes défenses tiennent les unes aux autres ; et cette longue suite de défense n'est à proprement parler que le texte amplifié du livre même, que je défends toujours par ses propres paroles. Par la grâce de Dieu, rien ne s'est démenti. L'erreur et la duplicité peuvent-elles jamais parler d'une manière si claire et si suivie ?

Mais s'il étoit vrai que j'eusse voulu varier, comme on le prétend ; que je me fusse trouvé dans *un labyrinthe* d'erreurs, pour parler comme M. de Meaux, et *au milieu d'écueils inévitables* sans *aucune issue*, pour parler comme l'anonyme, aurois-je écrit les deux explications dont il s'agit ? N'aurois-je pas craint d'écrire ? Qui est-ce qui m'y auroit obligé ? Ne me serois-je pas sauvé plus facilement par la vive voix ? Aurois-je demandé, comme je l'ai fait à l'égard de M. de Meaux, ou une discussion par écrit, dont les preuves littérales restassent à jamais pour me convaincre si je variois, ou des conférences en présence d'évêques et de théologiens, où l'on écriroit chaque demande et chaque réponse, à mesure qu'elle seroit faite ? Est-ce par un tel procédé qu'on cherche des faux-fuyans ? De plus, qu'est-ce qui m'obligeoit à vous donner en si peu de temps par écrit deux explications si contraires ? Plus vous les supposerez contraires, plus on doit supposer que je ne les ai mises sans précaution ni adoucissement si près l'une de l'autre, que par la raison que j'en donne, et que vous avez oubliée. Mon esprit, qu'on dépeint si souple, si fertile, si inépuisable en raisons spécieuses, ne m'auroit-il fourni aucun tour, ni aucune couleur, ni aucune nuance, s'il m'est permis de parler ainsi, pour passer imperceptiblement d'une explication à une autre ? Pouvois-je espérer qu'on n'apercevroit point une variation si palpable et si grossière ? Ne savois-je pas qu'il y avoit cent yeux ouverts pour découvrir jusqu'aux moindres atômes dans mes écrits ? Pouvois-je croire que mes adversaires prendroient, sans examen, l'objet extérieur de l'espérance surnaturelle, et une cupi-

[1] *Max. des Saints*, p. 23 et 135.

[1] *Rép. d'un Théolog.* t. xxx, p. 250 ; et t. ix, p. 683, edit. de 1845.

dité intérieure ou amour naturel de nous-mêmes, pour une seule et même chose. Plus la variation étoit manifeste, plus j'aurois dû faire d'efforts et employer de tours pour l'adoucir et pour l'excuser en la faisant. D'où vient qu'un homme si subtil n'a pris aucune précaution pour fortifier un côté qu'on trouve si foible? C'est que je n'ai jamais craint de n'être pas entendu, après m'être expliqué à fond de vive voix, et n'ayant laissé ignorer mes vrais sentimens à aucun de mes amis : c'est que je me suis pleinement fié à vous, et que j'ai compté que vous ne prendriez jamais pour une variation ce que je ne vous avois donné que comme une explication accommodée à votre langage. Un homme subtil et plein de précautions dit-il sans pudeur, en si peu de temps, des choses évidemment incompatibles? Auroit-il mis le oui et le non si près l'un de l'autre, sans prendre aucun soin de les concilier? L'aurait-il fait *sans s'en apercevoir*, comme l'anonyme le dit? N'aurois-je pas évité d'écrire? N'étois-je pas libre de l'éviter? Qui croira l'anonyme, quand il allègue « pour toute ressource, qu'on » ne se souvient plus à la fin de ce qu'on a dit » au commencement [1]? » Pouvois-je avoir oublié, quand je donnai la dernière explication, que je venois d'en donner une autre, sur laquelle nous disputions encore actuellement, et dont vous aviez tant de soin de me faire souvenir? Ignorois-je qu'on ne cherchoit qu'à me faire couper, et qu'à pouvoir dire qu'on me prenoit par mes propres paroles?

Mais que gagneroit l'anonyme, en persuadant au monde une variation non-seulement si fausse, mais encore si absurde et si impossible? Elle pourroit, il est vrai, me rendre odieux : mais elle vous seroit inutile. Supposez même que je vous eusse donné d'abord une première explication défectueuse, et qui ne convenoit pas à mon texte, il n'en est pas moins certain que je vous en ai donné une seconde, que mon texte formel rend évidemment vraie. Ne deviez-vous pas taire charitablement ma variation secrète? Ne deviez-vous pas recevoir ma seconde explication tirée de mon texte? Ne deviez-vous pas tout au moins suivre le projet que vous me fîtes proposer après mon retour à Cambrai, qui étoit d'éviter le scandale par une nouvelle édition de mon livre, après avoir écarté, par une *Instruction pastorale*, les mauvais sens qui vous avoient alarmé? Ma variation prétendue empêchoit-elle l'exécution de votre offre que j'acceptois, et pour l'accomplissement de laquelle je laissois la nouvelle édition de mon livre à la discrétion des théologiens du Pape?

Que peut-on donc croire d'une variation que j'aurois faite sans aucune nécessité, avec une grossièreté insensée et inouie, contre laquelle les termes de ma lettre même réclament, sur laquelle je suis justifié par les témoignages de mes amis les plus délicats sur la sincérité, et de divers graves théologiens?

Que doit-on penser d'une variation dont la preuve ne feroit rien contre le texte de mon livre, et qui me noirciroit sans vous excuser? Enfin que peut-on croire d'une variation qu'on ne prétend démontrer qu'en opposant les deux explications l'une à l'autre? « La démonstra- » tion de M. de Chartres, dit l'anonyme, con- » siste principalement dans les oppositions. » Foible démonstration qui n'est pas même une raisonnable conjecture. L'opposition des deux explications est naturelle et nécessaire, supposé que l'une des deux ne soit qu'un argument *ad hominem*, et que l'autre soit mon vrai sens. Or est-il que ma seconde explication est mon vrai sens, et que la première n'est qu'un argument *ad hominem*. Donc l'opposition ne prouve rien contre le fait que j'avance; et au contraire le fait que j'avance démontre que l'opposition a dû se trouver entre les deux explications, sans que j'aie varié en rien.

On n'oppose à ce fait rien de réel, que votre seul oubli. Au contraire, je soutiens ce fait non-seulement par mon souvenir très-distinct de vous avoir tout dit dans le temps, mais encore par les paroles de la lettre qu'on m'objecte, par les témoignages incontestables de mes amis et des théologiens, par la vraisemblance de tout ce que je dis, et par l'impossibilité manifeste de ce que l'anonyme soutient. Tantôt il donne pour preuve contre moi *l'uniformité* de ma première explication, comme si toute explication faite par condescendance ne devoit pas être soutenue avec uniformité, et sans se démentir jusqu'au bout, selon le langage qu'on emprunte. Tantôt il m'objecte *l'opposition* de ces deux explications successivement données. Hé! ne voit-il pas que qui dit deux explications d'une même chose, dit au moins quelque opposition dans l'usage des termes? Cette opposition doit évidemment s'y trouver, supposé même que tout ce que j'avance soit incontestable. C'est ainsi qu'on cherche, pour diffamer à pure perte un archevêque, les preuves les plus odieuses et les moins concluantes. Mais il me reste trois objections de l'anonyme à éclaircir.

[1] *Rép. d'un Théol.* p. 266; et t. IX, p. 688, édit de 1845.

Ire OBJECTION.

D'un côté, j'ai dit à M. de Meaux[1], que si l'intérêt propre signifioit le salut dans mon livre, je n'avois fait que me contredire, et qu'*extravaguer de page en page et de ligne en ligne*. D'un autre côté, je soutiens que mon livre peut être expliqué en prenant l'intérêt propre dans ce même sens. « Mais maintenant, dit l'ano- » nyme [2], ce qui emportoit tant d'extravagan- » ces est le même sens que vous donnez depuis » comme correct à M. de Chartres. » Voilà une étrange contradiction. Il ne reste qu'à l'examiner.

RÉPONSE.

J'ai dit que si l'exclusion de l'intérêt propre dans mon livre étoit une exclusion du salut pris absolument en lui même, et en tout sens, je serois tombé dans la plus extravagante et la plus continuelle contradiction. En effet, mon livre ne cesse d'assurer *de page en page et de ligne en ligne*, qu'il faut en tout état désirer le salut. Mais si on n'entendoit par l'intérêt propre que le salut désiré simplement par les actes élicites de l'espérance, comme notre bien, sans remonter plus haut, et sans y envisager la gloire de Dieu, dans des actes d'espérance commandés par la charité, alors je soutiendrois que tout mon livre pourroit être expliqué sans aucune contradiction.

On peut donc donner bien ou mal trois explications à mon livre. La première est de m'imputer l'exclusion de tout désir du salut, en quelque sens qu'on le prenne. A proprement parler, cette explication n'est pas une explication; c'est un délire : c'est faire de mon livre un tissu de contradictions monstrueuses et sans exemple. La seconde explication est celle de ma lettre, que l'anonyme allègue contre moi. L'exclusion de l'intérêt propre n'y est pas l'exclusion du salut pris absolument en lui-même; à Dieu ne plaise! c'est seulement l'exclusion des désirs du salut regardé comme notre bien, sans remonter plus haut, et sans y envisager la gloire de Dieu. En un mot, cette exclusion n'est que le retranchement des actes élicites d'espérance, en réservant toujours les actes d'espérance commandés par la charité, où le salut est désiré par son propre motif relevé par celui de la gloire de Dieu. Cette seconde explication ne se contredit en rien, et convient à tout le texte de mon livre, excepté les endroits où je dis que le motif de l'intérêt propre est une *propriété*, une *avarice*, une *ambition spirituelle*. La troisième explication, qui est formellement tirée du texte, et que je vous ai donnée comme la véritable, en ne vous donnant la seconde que pour un argument *ad hominem*, est que le motif de l'intérêt propre n'est qu'une *propriété*, une *avarice*, une *ambition*, etc., qu'il faut retrancher dans l'état des parfaits, parce que les Pères, aussi bien que les saints mystiques, ont retranché des ames parfaites, une mercenarité qu'ils ont admise et autorisée dans les justes imparfaits.

De ces trois explications la première est fausse, incompatible avec tout mon texte, et suppose un délire inouï. La seconde est pure, sans contradiction, et conviendroit avec mon texte, si je n'avois défini l'intérêt propre une *propriété, etc.* La troisième est pure, vraie, sans ombre de contradiction, et c'est celle que j'ai soutenue sans varier.

Où est donc cette contradiction par laquelle l'anonyme a espéré d'éblouir le lecteur et de me confondre? Le fantôme disparoît : il lui échappe. Il ne trouve rien dans ses mains, et dans ce mécompte si douloureux, il sera encore réduit à me reprocher que je trouve *de belles paroles* pour tout expliquer. Mais ces paroles simples, et fondées sur la plus rigoureuse théologie, n'ont rien de beau que leur vérité.

Voulez-vous voir, Monseigneur, combien cet auteur a senti lui-même par avance la force de cette réponse? Ecoutez-le : « Mais ajoutons[1], » dit-il, qu'outre ces deux sens que vous » avouez, il faut de nécessité en reconnoître un » troisième, qui est le mauvais, dont les pré- » lats vous ont accusé. »

Il est vrai que les prélats m'en ont accusé. Mais pourquoi l'ont-ils fait? De trois sens qu'on peut imaginer, ils ont rejeté les deux qui sont bons, dont l'un convient parfaitement à tout le texte, et que je donne comme le seul véritable, et dont l'autre pourroit convenir à tout le texte, si je n'avois pas défini l'intérêt propre, une *propriété, etc.* Pourquoi ont-ils exclu ces deux sens si pieux et si purs, pour m'imputer, par le troisième, un amas inouï d'extravagantes contradictions et de blasphèmes? Mais enfin les voilà ces trois sens reconnus par l'anonyme. Après m'avoir accusé de

[1] *Première Lett. à M. de Meaux, en rép. aux* Div. Ecrits, t. II, p. 567. — [2] *Rép. d'un Théol.* t. XXX, p. 249; édit de 1845, t. IX, p. 683.

[1] *Rép. d'un Théol.* tom. XXX, p. 250; édit. de 1845, t. IX, p. 683.

dire les deux contradictoires, il reconnoît lui-même le milieu, c'est-à-dire le troisième sens, qui lève la contradiction, et qui anéantit tout son sophisme.

IIe OBJECTION.

L'anonyme croit triompher sur l'endroit de mon livre [1] où j'ai dit, en parlant de « l'a-» mour.... mélangé du motif de l'intérêt pro-» pre,... qu'il faut même révérer ces motifs » qui sont répandus dans tous les livres de l'E-» criture sainte, etc. » Si l'intérêt propre, dit-il, est selon vous la propriété, « c'est donc de » la propriété que vous voulez remplir toute » l'Ecriture ? »

RÉPONSE.

Non, Monseigneur, ce n'est point de la propriété que je veux remplir tous les livres divins. Mais je veux que l'intérêt propre soit la propriété, et que les magnifiques descriptions des promesses si souvent inculquées dans l'Ecriture puissent exciter cette propriété ou propre intérêt, comme elles peuvent exciter l'amour le plus mercenaire, et la crainte la plus servile. Remarquez, s'il vous plaît, que je n'ai jamais dit que le motif précis de l'intérêt propre doive être *révéré*, et que l'Ecriture le recommande. J'ai dit seulement que les motifs du quatrième état de mon livre, où l'amour est encore *mélangé* du motif de l'intérêt propre, sont *répandus* dans l'Ecriture et dignes d'être *révérés*. Ce n'est donc que de *l'exercice* de cet amour, ce n'est que du total des motifs *mélangés* dans ce quatrième état de vie, que j'ai parlé. J'ai dit en gros pour le total de cet état, que ce mélange de divers motifs se trouve dans l'Ecriture, et mérite d'être *révéré*. En effet, on trouve dans ce total *les fondemens mêmes de la justice chrétienne*, qui sont la crainte et l'espérance. Cet amour imparfait, qui a encore besoin des consolations naturelles, à la vue des peintures les plus sensibles des dons de Dieu, est celui auquel toute l'Ecriture se proportionne. Elle n'enseigne pas la propriété : mais elle s'accommode sans cesse, par condescendance, aux besoins de cet amour foible, qui se soutient encore par les consolations qu'il tire de quelque reste de propriété mélangée. Ainsi l'Ecriture est pleine, non de la propriété, mais des motifs où les restes de la propriété se mêlent avec l'amour surnaturel. De là viennent tant de magnifiques et sensibles images d'une liberté opulente, d'une splendeur qui éclaire toutes les nations, d'un fleuve de paix, d'un jour sans nuit, d'une Jérusalem où tout est or et pierreries.

[1] *Max. des Saints*, p. 33.

Quand même (ce qui n'est pas) j'aurois un peu varié en cet endroit pour le tour de la phrase, et que mes termes manqueroient d'une certaine exactitude grammaticale, qu'en faudroit-il conclure? N'avez-vous pas reconnu vous-même que le motif de l'intérêt propre est *vicieux* dans saint François de Sales [1] ? Qui dit *vicieux* dit quelque autre chose que l'objet du dehors. L'objet du dehors dans les dons de Dieu, dont ce saint parle, est mon bien. Cet objet ne peut être que bon en soi. Il ne peut donc être vicieux. Le vice ne peut donc venir que de l'affection intérieure par laquelle on le désire. Voilà donc le motif du propre intérêt, qui, selon vous, signifie dans les écrits de saint François de Sales une affection intérieure, naturelle et imparfaite. Vous voyez par là qu'il vous a échappé à vous-même, qui êtes si scrupuleux sur la signification de ce mot, de varier dans l'usage que vous en avez fait, lors même que vous cherchiez à me reprocher d'avoir varié là-dessus. Vous avez encore varié à cet égard, de concert avec M. de Meaux, dans votre *Déclaration*, où vous deviez parler avec une exactitude si rigoureuse pour me redresser : voici vos paroles contre moi [2] : « Il s'ensuit que l'es-» pérance s'appuyant sur un motif créé, qui » est l'intérêt propre, n'est point une vertu » théologale, mais un vice. » Il est évident, Monseigneur, qu'en cet endroit vous avez pris le motif du propre intérêt, non pour l'objet extérieur, comme vous voulez que je l'aie dû faire, mais pour l'affection intérieure, comme j'assure que je l'ai fait dans mon livre. L'objet extérieur, dont il s'agit en cet endroit, est Dieu béatifiant. Cet objet n'est pas *un motif créé*, ce n'est pas lui qui fait *le vice*. Le vice ne peut donc se trouver que dans l'affection déréglée, par laquelle on peut désirer un objet si pur et si excellent. Vous avez donc fait manifestement, dans l'usage des termes *de motif de propre intérêt*, la même variation que vous me reprochez, et vous l'avez faite dans l'acte solennel où vous me critiquez là-dessus avec tant de sévérité. En voilà assez pour montrer tout ensemble et mon innocence, et le tort que ceux qui m'accusent se font à eux-mêmes.

Au reste, quand j'aurois, par hasard, dans un seul endroit, désigné l'affection intérieure par l'objet extérieur qui l'excite, je n'aurois

[1] *Lettre past. de M. de Chartr.* ci-dessus, p. 117. — [2] *Déclar.* t. XXVIII, p. 251 ; édit. de 1845, t. IX, p. 299.

parlé que suivant une figure qui est dans le langage vulgaire de tous les hommes. On dit d'un livre, qu'il est plein ou de piété, ou d'ambition, ou de volupté, suivant qu'il présente au lecteur des objets qui l'édifient, ou qui excitent en lui l'ambition et les autres passions profanes. Tout de même, on peut dire que l'Ecriture est remplie du quatrième amour de mon livre, qui est mélangé de l'intérêt propre, parce qu'en nous présentant les grands objets de la religion, elle prend toujours soin de les proportionner à notre foiblesse, et d'en faire des peintures sensibles, qui, en excitant les vertus surnaturelles, consolent aussi l'amour naturel.

Enfin, quand même j'aurois pris, dans un seul endroit de mon livre, sans user d'aucune figure, le motif intéressé pour l'objet extérieur, il ne s'ensuivroit pas que je ne l'eusse point pris dans tout le reste du livre selon ma définition expresse, pour *une propriété*, etc. Voilà à quoi se réduit cette objection si victorieuse, qu'on ne cesse de répéter.

III[e] OBJECTION.

L'anonyme me reproche que je me suis contredit en assurant d'un côté que « je n'ai jamais » entendu, par les motifs intéressés de l'espé» rance, le motif spécifique de l'espérance » chrétienne, » et en déclarant d'un autre côté que « j'ai voulu parler alors des motifs de l'es» pérance [1]. »

RÉPONSE.

Voilà une de ces sortes de contradictions apparentes qu'il est facile de trouver dans les auteurs les plus éloignés de se contredire, mais aussi qu'il n'est pas moins facile de dissiper en peu de mots. Voici le fait. On me reproche un manuscrit où l'on prétend que j'ai expliqué ces paroles de mon livre : « Il faut laisser les ames » dans l'exercice de l'amour qui est encore mé» langé du motif de l'intérêt propre.... Il faut » révérer ces motifs, qui sont répandus dans » tous les livres de l'Ecriture sainte. » On ajoute que le manuscrit porte ces paroles : « J'ai » voulu parler alors des motifs de l'espérance.» Mais on devroit remarquer les paroles qui suivent immédiatement celles-là : Les voici : « pré» cédée de cet amour naturel qui fait l'intérêt, » etc. » En effet, ce qui est *répandu* dans l'Ecriture, et qu'il faut *révérer*, n'est pas le motif précis de l'intérêt propre, ou la propriété, mais c'est « l'exercice de l'amour qui est encore mé» langé de ce motif de propre intérêt : c'est » l'espérance précédée de l'amour naturel, » et qui fait avec lui-même un état habituel de l'ame. La propriété ou motif d'intérêt propre s'y trouve, il est vrai, mais ce n'est pas là l'objet précis qu'il *faut révérer*. Le total de cet état et de cet *exercice d'amour* est vénérable, quoique imparfait et *mélangé*. Ce qu'on y *révère* précisément, c'est non-seulement le motif dominant de la charité, mais encore *les motifs de l'espérance précédée de cet amour naturel qui fait l'intérêt, etc.* Je respecte la chambre où loge le Roi, quoique je ne respecte pas les cendres de son feu, ni la fumée qu'il exhale. Ainsi ces deux choses se concilient sans peine. D'un côté, il est certain que *les motifs intéressés* ne sont point, selon moi, *le motif spécifique de l'espérance chrétienne*. De l'autre, il n'est pas moins certain qu'en disant qu'*il faut révérer les motifs qui sont répandus, etc.*, j'ai voulu parler d'un *exercice d'amour mélangé*, où *il faut révérer les motifs de l'espérance précédée d'un amour naturel, etc.* Le mélange de diverses affections, dans cet état ou exercice d'amour, lève l'équivoque, et la contradiction imaginaire s'évanouit.

III. Des extraits des manuscrits qu'on me reproche.

Voici des paroles qu'on m'impute et qu'on prétend avoir tirées de quelque manuscrit [1]. « O Sauveur...., je suis prêt à souffrir..... la » tentation du désespoir et le délaissement du » Père céleste. » On y ajoute ces autres paroles : « On ne trouve Dieu seul purement que dans » la perte de tous ses dons, et dans ce réel sacri» fice de tout soi-même, après avoir perdu toute » ressource intérieure. » L'anonyme se récrie : » On s'attendoit à un désaveu de cette mauvaise » doctrine, et on n'a rien vu de semblable ; vous » avez passé tout cela sous silence. »

Mais de quoi s'étonne cet auteur ? Je ne puis ni reconnoître ni désavouer ces paroles, car je ne puis me souvenir de tout ce que j'ai écrit depuis environ dix ans. Ce qui est certain, c'est que si j'ai écrit ces choses, les écrits mêmes où elles se trouveront y auront sans doute ajouté des tempéramens, sans lesquels il n'est pas permis de rapporter ces morceaux détachés.

[1] *Rép. d'un Théol.* t. xxx, p. 274 ; et t. ix, p. 690, édit. de 1845.

[1] *Rép. d'un Théol.* p. 277 ; et t. ix, p. 691, édit. de 1849.

Il n'y a qu'une seule personne à qui je puis avoir écrit ces paroles. Je ne puis les avoir données qu'à elle seule. C'est de ses mains que vous devez les avoir eues. Je n'ai rien donné à cette personne qu'en la suppliant de vous le faire examiner comme à un vénérable évêque, et à un ami intime. Si vous trouviez dans ces manuscrits des expressions trop fortes, il falloit, Monseigneur, suivant ma prière, les examiner avec moi seul, et non pas donner au public ce qui vous paroissoit scandaleux. Mais laissons toutes les circonstances de ce procédé si amer, et bornons-nous au fond des choses.

D'où vient, Monseigneur, que toutes les expressions les plus familières aux saints vous paroissent si dures et si nouvelles? Avez-vous oublié que Jésus-Christ lui-même nous a appris ce langage de *délaissement* qui vous scandalise? *O mon Dieu*, dit-il, *combien m'avez-vous délaissé!* Sera-ce une impiété aux disciples que de parler comme leur maître? Ne savez-vous point que le terme de *délaissement* est en usage non pour exprimer une entière privation de grâce dans le cas du précepte, que j'ai rejeté plus que personne dans mon livre [1]; mais seulement pour représenter une simple soustraction des dons sensibles et aperçus qui consolent l'ame? De plus, n'avez-vous pas vu dans mon livre ce que signifient ces délaissements? « Toutes ces pertes, ai-je dit [2], ne sont » qu'apparentes et passagères. » Mon livre avait donc expliqué par avance publiquement ces manuscrits secrets que l'anonyme publie pour les tourner en scandale. J'ai assuré encore ailleurs, dans mon livre, que le mal où l'ame seroit plongée, n'est qu'*apparent et non réel*. Ajoutez que les paroles qu'on me reproche, font assez entendre, par elles-mêmes, que je n'admets point le désespoir réel, puisque je ne parle que d'en *souffrir la tentation*. En effet je ne parle que *du désespoir*.... de *l'amour propre;* je veux qu'il perde *toute ressource*, et qu'il n'en reste aucune à *la propriété*. Relisez les paroles que l'anonyme me reproche, et vous y trouverez ces restrictions. Mais n'importe, l'anonyme se récrie [3] : « Ce désespoir ne vous » effraie pas, et vous vous taisez à la soustrac- » tion générale de ce que Dieu donne. » Non, je n'ai garde de m'effrayer du désespoir *de l'amour propre*, qui est le solide fondement de l'espérance chrétienne. Je ne crains point *la perte apparente* des dons, lorsqu'elle va à nous faire trouver plus purement celui qui les donne. Mais enfin si ces paroles sont de moi, qu'on examine tout le reste de ces manuscrits, et je suis sûr que de l'abondance du cœur j'y aurai mis trente choses incompatibles avec chaque erreur qu'on veut m'imputer.

Pour *le sacrifice réel de tout moi-même*, la lettre même de cette expression est si pure et si édifiante, que je suis fort scandalisé de ceux qui s'en scandalisent. Quoi! Monseigneur, on n'osera plus dire qu'il faut faire *un réel sacrifice de tout soi-même* à Dieu, et on voudra trouver le mystère d'iniquité dans ces paroles de vie, dans ces paroles si simples, qui n'expriment que ce que la créature doit essentiellement à son Créateur? Quoi! on n'osera avancer une proposition tellement vraie, que la contradictoire est une impiété? Souffririez-vous, dans votre diocèse, une bouche profane qui oseroit dire qu'on ne doit pas faire un *sacrifice réel de tout soi-même* à Dieu? Le sacrifice qu'on fait de soi à Dieu doit-il n'être qu'en apparence: ou bien doit-il souffrir quelque réserve? Que l'anonyme réponde, s'il le peut, à ces deux questions. L'adoration en esprit et en vérité n'est-elle pas un sacrifice réel, mais un sacrifice d'holocauste, où l'on ne réserve rien de la victime, parce que tout est dû à Dieu, et que tout n'est pas trop pour celui par qui tout nous est donné? O étrange scandale de nos jours! O renversement du véritable ordre! O malheureux fruit d'un zèle ombrageux contre le Quiétisme, si la crainte de ces impiétés ferme la bouche à tous ceux qui voudroient dire, qu'ils sacrifient à Dieu, réellement et sans réserve, le fond même de leur être!

Ces paroles sont apparemment, Monseigneur, l'origine des ombrages qu'on a cultivés et grossis dans votre esprit contre moi avec tant de soin. Voilà ce qui vous a préparé à trouver tant de venin caché dans mon livre; voilà ce qui a causé tant de trouble et tant de scandale; voilà ce qui a aliéné des cœurs si intimement unis en Jésus-Christ; voilà ce qui a rompu le nœud des amitiés les plus pures et les plus désintéressées: voilà par où l'homme ennemi est venu pendant la nuit semer la zizanie dans le champ du Seigneur.

Mais daignez me répondre ingénument et sans prévention. N'auriez-vous pas été encore plus scandalisé, si on vous avoit montré ces paroles de saint Bonaventure [1], sans vous dire le nom de l'auteur: « Ces ames.... ne cher-

[1] *Max. des Saints*, p. 81, 82 et 83. — [2] *Ibid.* p. 195. — [3] *Rép. d'un Théolog.* t. XXX, p. 278; et t. IX, p. 691, édit. de 1845.

[1] *Myst. Theol.* c. 1, part. 1, p. 669.

» chent ni leur intérêt temporel, ni les dons » de l'Epoux, savoir ni grâce, ni vertu, ni » gloire, mais lui seul, principe de toute émanation, etc. »

Qu'auriez-vous dit, si on vous eût donné comme mes paroles celles de Denis le Chartreux : « Les amis séparés.... ne sont pas » morts ni sortis d'eux-mêmes : car ils désirent » encore les dons : les enfans cachés meurent à » ces choses[1] ? » N'auriez-vous pas bouché vos oreilles, si on vous eût proposé ces paroles de sainte Thérèse, sous un nom emprunté : « Je » suis sûre que sans me soucier ni de l'hon- » neur, ni de la vie, ni de la béatitude, ni » d'aucuns biens, soit pour le corps ou pour » l'ame, ni même de mon avancement, tous » mes désirs se renferment à souhaiter ce qui » regarde sa gloire[2] ? » Que diriez-vous, si on vous montroit les écrits d'une personne qui diroit : « J'ai plus de crainte à présent de ceux » qui craignent tant le diable, que du diable » même ; parce que quant à lui il ne me peut » rien faire, mais ces autres, particulièrement » si ce sont des confesseurs, ils inquiètent beaucoup[3] ? » Après que ces paroles vous auroient scandalisé, on vous diroit : Elles sont de sainte Thérèse, dont l'Eglise veut que *la doctrine céleste nourrisse les fidèles*. Avez-vous oublié que, selon saint François de Sales[4], « l'amour par- » venu jusqu'au zèle ne peut souffrir l'entre- » mise ou interposition, ni le mélange d'au- » cune autre chose, non pas même des dons de » Dieu, voire jusqu'à cette rigueur qu'il ne » permet pas qu'on affectionne le paradis, si- » non pour aimer plus parfaitement la bonté de » celui qui le donne ? » Ne reconnoissez-vous plus ce saint quand il dit[5] : « Oh ! que bien- » heureux sont ceux, lesquels se dépouillent » même du désir des vertus, et du soin de les » acquérir, n'en voulant qu'à mesure que l'é- » ternelle sagesse les leur communiquera, et » les emploiera à les acquérir ? » Et encore ailleurs[6] : « Ma très-chère Mère....., dites ce » soir que vous renoncez à toutes les vertus, » n'en voulant qu'à mesure que Dieu vous les » donnera, ni ne voulant avoir aucun soin de » les acquérir, qu'à mesure que sa bonté vous » emploiera à cela par son bon plaisir. » Quel seroit votre scandale, si vous trouviez ces paroles dans un manuscrit inconnu : « Celui qui » n'est pas encore abandonné, tombe dans un » horrible désespoir. Il dit : C'est fait de moi; » je suis perdu... Mais celui qui veut jouir de la » vérité essentielle, doit mettre son application » à conserver intérieurement la vraie paix avec » un cœur libre et abandonné lorsqu'il est pri- » vé de Dieu, de soi, et de toutes les créatures ? » Alors on vous diroit : C'est le saint abbé Blosius, approuvé de tant d'universités, et de Bellarmin, qui a parlé ainsi. Mais ne frémiriez-vous pas, si vous lisiez dans une lettre des paroles semblables à celles de la bienheureuse Angèle de Foligny, que saint François de Sales admire, et que j'ai extraites dans mon recueil des propositions ? Que dites-vous de M. de Renty, qui, selon le témoignage du Père Saint-Jure, « étoit mort à toutes les bonnes » choses, aux vertus et à la perfection, qu'il » ne désiroit que dans un esprit dégagé et » anéanti[1] ? » Que dites-vous du frère Laurent, qui assuroit que *depuis son entrée en religion*, c'est-à-dire depuis environ quarante ans, *il ne pensoit plus ni à la vertu ni à son salut*[2] ? Que direz-vous encore lorsque ce bon frère vous assurera « que l'extase et le ravissement ne sont » que d'une ame qui s'amuse au don, au lieu » de le rejeter, et d'aller à Dieu au-delà de son » don[3] ? » Vous répondrez peut-être, Monseigneur, que tant de saints n'ont parlé que de se désapproprier des dons, sans cesser de désirer, par un sentiment de grâce, les dons nécessaires pour s'unir à Dieu. Mais n'est-ce pas ce qui est formellement dans les paroles qu'on me reproche ? Il ne s'agit dans ces paroles si critiquées, que d'une perte *apparente* des dons, et d'un sacrifice réel de tout soi-même, où l'on trouve plus purement Dieu que jamais.

Mais faites-moi la grâce de lire tranquillement et sans prévention les expressions des saints, que j'ai recueillies dans mon ouvrage intitulé *les Propositions, etc.* Ensuite comparez leur langage avec celui dont on me fait un crime, et souvenez-vous, Monseigneur, qu'un langage beaucoup moins fort que celui des saints, ne pouvoit jamais mériter ni vos ombrages, ni l'horrible scandale qu'on a voulu faire, ni même l'éclat fait contre un ami intime sur des manuscrits secrets.

Pour moi, loin de m'aigrir sur tout le passé, je veux dire, comme Joseph à ses frères : Que le souvenir de tout ce qui est arrivé entre nous *ne vous paroisse point dur*. J'ajoute : *Non vestro concilio sed Dei voluntate huc missus sum*[4]. Ce n'est point votre dessein, mais la volonté

[1] *De laud. vitæ solâ.* lib. II, art. X. — [2] *Nouvelles Epît.* l. II, p. 90. — [3] *Vie de sainte Thérèse*, ch. XXV, p. 161. — [4] *Amour de Dieu*, liv. X, ch. 12. — [5] *Opusc. trait.* VIII. — [6] *Ep.* liv. IV, ep. LXXVIII.

[1] *Vie de M. de Renty*, p. 90. — [2] *Vie du F. Laurent*, p. 14. — [3] *Ibid.* p. 51. — [4] *Gen.* XLV. 8.

de Dieu qui m'a mis dans la tribulation. C'est Dieu qui m'a frappé avec une bonté paternelle. J'aime ses coups, et sa main m'empêche de sentir la vôtre. La vérité est éclaircie par ma souffrance, et je suis trop heureux d'avoir souffert pour elle. Il ne reste plus qu'à chercher la paix et la fin du scandale. Mais je ne puis le finir tout seul, et ce qui m'afflige le plus, c'est d'avoir vu que l'éclaircissement des points dogmatiques, au lieu d'appaiser les esprits, n'a servi qu'à les jeter dans des faits odieux, et que quand tous les faits ont manqué, le point d'honneur et le crédit d'une puissante cabale ont encore grossi l'orage. Pour moi je révère votre piété : mon cœur est uni au vôtre, malgré vous, en celui qui permet les préventions pour exercer les siens. Mon cœur est au même état pour vous qu'au premier jour, et jusqu'au dernier de ma vie je serai avec un respect sincère, Monseigneur, etc.

LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

POUR RÉPONDRE

A SON TRAITÉ LATIN INTITULÉ *MYSTICI IN TUTO*,

SUR L'ORAISON PASSIVE.

Monseigneur,

I. J'avois espéré qu'après les gros volumes et les libelles que vous aviez donnés au public, vous croiriez enfin avoir assez écrit contre moi, et que vous attendriez en paix la décision du saint Siége. Mais le nouveau volume latin qui vient de paroître me détrompe. Je vois bien que vous êtes résolu de ne finir point, et que vous voulez, contre toutes les règles de la justice, que l'accusateur parle le dernier. Vous craignez que si je parlois après vous, immédiatement avant la décision, mes réponses ne montrassent clairement que vos accusations sont mal fondées. Pour éviter cet inconvénient, vous élevez de plus en plus votre voix, à mesure que vous vous sentez plus pressé ; vous tâchez d'alarmer tous les Chrétiens : vous commencez, selon la coutume de ceux qui manquent de preuves, par supposer que j'attaque la foi, et que c'est au nom de toute l'Eglise que vous combattez mes erreurs. Mais laissons ce qui est en question, et venons au fait. L'accusé, surtout l'accusé évêque et soumis au saint Siége, fût-il dans des erreurs capitales, doit toujours parler le dernier. Vous n'êtes point l'Eglise ; vous êtes ma partie, vous êtes mon accusateur. L'Eglise, sans emprunter votre voix, parlera assez la dernière. Le saint Siége décidera, et sa décision sera ma règle inviolable. Il est juste qu'on vous laisse tout dire dans un temps borné : mais il est juste aussi que je parle après vous, et que je ne sois jugé sur aucun point de vos accusations, sans avoir été entendu. Achevez donc tout au plus tôt vos accusations, s'il est vrai que vous désiriez sincèrement de finir cet horrible scandale.

Quant à moi, je n'ai écrit que pour me dé-

fendre. Chaque fois que je vous ai répondu, j'ai mandé aussitôt à Rome, et j'ai écrit à M. le Nonce à Paris, que j'étois prêt à me taire : j'ai déclaré que je renonçois solennellement dès ce jour-là à toute production ultérieure, si vous vouliez en faire autant. C'est donc moi accusé qui n'ai cessé de vouloir accélérer le jugement. C'est moi qui ai offert de renoncer à tout retardement, et à tout nouveau moyen, quelque solide qu'il pût être, de prouver mon innocence. En avez-vous fait autant, vous accusateur? Avez-vous offert de vous taire et de finir vos accusations? Les novateurs, au rang desquels vous voudriez me mettre, pressent-ils comme moi la décision? ou plutôt n'est-il pas vrai qu'ils prolongent comme vous, en multipliant sans fin leurs ouvrages? Chaque fois que j'ai fait une offre si pacifique, quel fruit en ai-je tiré? Pour toute réponse, j'ai vu paroître un déluge d'écrits pleins de redites innombrables sous de nouveaux tours. Quoi donc, Monseigneur, croyez-vous que le pontife établi pour confirmer ses frères, ait besoin d'être confirmé par vous? craignez-vous que l'Eglise romaine, qui a foudroyé le quiétisme avec tant de zèle et d'autorité dès sa naissance, ne saura pas, sans vous, le reconnoître et le frapper d'anathême, s'il est vrai qu'il revive encore dans mon livre? Quand même le siége apostolique auroit besoin de vos lumières, ne les lui avez-vous pas assez données par tant d'écrits? Craignez-vous que le successeur de saint Pierre ne soit comme certains juges foibles et aveugles, toujours favorables au dernier qui parle? Il vous a assez écouté; il est temps que vous l'écoutiez à votre tour, et que vous vous soumettiez comme moi sans réserve à sa décision.

Pendant que l'accusateur s'obstine à écrire le dernier, et veut occuper l'Eglise de ses gros volumes, au moins ne devroit-il songer qu'à s'excuser sur cette multitude d'écrits. Mais au lieu de s'en justifier, il m'en accuse, et ne craint pas de me reprocher *des écrits innombrables répandus partout ; innumerabilibus scriptis quàcumque diffusis* [1]. Avez-vous oublié, Monseigneur, que je n'ai répondu à ces gros volumes que par des lettres courtes, où je me suis borné à éclaircir les points principaux, par lesquels tout le reste demeure décidé. Souvenez-vous qu'il faut qu'un accusé soit bien court dans ses réponses, quand il l'est beaucoup plus que l'accusateur même dans ses accusations : car il est aisé, surtout dans des matières si abstraites et si délicates, d'obscurcir en peu de mots les choses les plus claires; et il faut de longues discussions pour remettre dans son jour ce qu'une objection subtile a obscurci. Mais enfin pourquoi voudriez-vous encore écrire? près de deux ans ne vous ont-ils pas suffi, avec le secours de tant d'amis presque aussi animés que vous, pour épuiser vos objections, sur un livre si court, et qui ne contient, à proprement parler, qu'une seule chose très-simple? Que produirez-vous à l'avenir, que vos paralogismes ordinaires, lorsque vous raisonnerez de votre propre fond, et que mes paroles altérées, quand vous voudrez citer mon texte? Mais hâtons-nous d'entrer dans l'examen de la passiveté.

II. Vous tirez avantage de tout, même des choses qui vous devroient le plus embarrasser. Par exemple, vous triomphez de ce que je n'ai point rapporté des passages des écrivains mystiques, pour rejeter l'impuissance absolue dans laquelle vous faites consister l'état passif. Mais à qui est-ce de nous deux à entrer en preuve? Pour moi, je prends naturellement les termes de *passif* et de *passiveté*, comme ils sont partout dans le langage des mystiques, pour quelque chose d'opposé aux termes d'*actif* et d'*activité*. La passiveté, prise dans le sens d'une entière inaction de la volonté, seroit une hérésie. Il faut donc l'opposer non à toute action, mais à quelque espèce d'action particulière. Qu'y a-t-il de plus naturel que de l'opposer à l'activité? L'activité n'est certainement, dans ce langage, qu'un empressement naturel. Ainsi le retranchement des actes inquiets et empressés, marqué dans le XII[e] Article d'Issy, fait, selon moi, une oraison et une vie qui n'a point d'ordinaire d'activité, et qui en ce sens est nommée passive. Si vous voulez une autre passiveté, c'est à vous à la prouver clairement, et non pas à me demander des preuves contre votre opinion.

Remarquez, Monseigneur, que vous avez donné pour règle que toute tradition soit « reçue par le consentement unanime de tous » les Pères [1]. » Quand il s'agit d'une passiveté qui, « comme la prophétie et le don des langues ou des miracles, ressemble à cette sorte » de grâce, qu'on nomme gratuitement donnée [2], » quand il s'agit d'une passiveté qui lie, qui suspend les puissances, qui ôte réellement, absolument, et *presque perpétuellement* en certaines ames la liberté pour les actes tant

[1] *Myst. in tuto. admonit. Œuvr. de Bossuet*, t. XXIX, p. 91 ; edit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 461.

[1] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. X, n. 13 : t. XXVII, p. 405. — [2] *Ibid.* liv. VII, n. 29 : p. 288. Edit. de 1845, t. IX, p. 193 et 157.

sensibles que *discursifs et autres* [1], il faudroit, selon votre règle, *un consentement unanime de tous les Pères*. Où le trouveriez-vous? Si vous pouviez m'opposer ainsi démonstrativement ma propre règle, comme je vous oppose la vôtre, par quels termes durs ne me confondriez-vous pas? Mais combien êtes-vous éloigné de prouver votre passiveté par *le consentement unanime de tous les Pères*, puisque vous avouez « qu'on » ne voit ni trait ni virgule qui tende à l'état » passif..... dans les plus grands saints de » l'antiquité; » vous n'en exceptez aucun jusqu'à *saint Bernard*, et vous assurez que dans saint Augustin « on ne voit aucun vestige, mais » plutôt tout le contraire de ces impuissances » mystiques [2]. » Suivant votre règle prise en rigueur, il ne vous seroit pas permis d'admettre votre passiveté, sans la trouver dans *le consentement unanime de* TOUS *les Pères*; il faudroit que *tous* sans exception l'eussent autorisée. Où en êtes-vous, puisque vous êtes contraint d'avouer qu'on n'en trouve dans aucun Père, jusqu'à saint Bernard inclusivement, *ni trait ni virgule?* Pour saint Augustin, loin d'en laisser *quelque vestige*, il dit *plutôt tout le contraire*. N'importe, vous voulez absolument qu'on ne puisse révoquer en doute cette passiveté *sans une témérité insigne*, et que ce soit dans *cette excellente oraison..... que Dieu tienne..... l'école du cœur* [3]. Mais souffrez que je répète ici ce que je vous ai déjà dit dans ma dissertation, en vous appliquant les paroles que vous employez contre les nouveaux mystiques. « Rien ne les charge tant, dites-vous [4], que le » silence éternel de toute l'antiquité. » Croyez-vous, Monseigneur, que *ce silence éternel de toute l'antiquité* pour votre impuissance absolue et miraculeuse, vous charge moins? Vous êtes chargé non-seulement par *ce silence éternel*, mais encore par l'autorité de saint Augustin, qui *dit plutôt*, selon vous, *tout le contraire*. Combien ce silence éternel devient-il accablant, si l'on considère que les *impuissances mystiques*, que vous voulez introduire, sont une source irremédiable d'illusion? Je montrerai, dans la suite de cette lettre, que ces impuissances donnent aux fanatiques de quoi autoriser une oisiveté *presque perpétuelle*, avec une indocilité affreuse pour les pasteurs. Pour admettre un tel prodige, il faudroit que le témoignage de la tradition fût aussi positif que son silence est grand.

Ai-je tort de n'être point entré en preuve contre une chose qui a elle-même un si grand besoin de n'être admise que sur des preuves démonstratives, qui en manque si visiblement, de votre propre aveu, ou plutôt qui est contraire au plus sublime docteur de l'antiquité? Le plus grand effort de complaisance qu'on puisse faire pour vous, en cette occasion, est d'oublier votre règle, de vous la laisser oublier aussi, et de vous admettre à prouver par les auteurs mystiques, que cette passiveté est certaine, quoiqu'on n'en trouve *ni trait ni virgule* dans aucun Père jusqu'à saint Bernard, mais *plutôt tout le contraire* dans saint Augustin : encore même faudra-t-il que vos preuves tirées des mystiques soient bien démonstratives, pour nous obliger à y déférer malgré *le silence éternel* de toute la tradition jusqu'à saint Bernard, et l'autorité *contraire* de saint Augustin. A quel propos triomphez-vous donc, sur ce que je ne suis point entré en preuve contre vous, puisque c'est à vous seul à y entrer avec évidence contre moi, et que vous n'y devriez pas même être admis, si je voulois vous prendre en rigueur par votre règle fondamentale.

III. Pour bien démêler la question de l'oraison passive, il faut distinguer les actes qu'on y fait d'avec ceux qu'on n'y fait pas. Traitons, s'il vous plaît, ces deux points l'un après l'autre. Quoique vous prétendiez que l'ame passive n'a point de liberté, qu'elle est dans une absolue impuissance pour les actes discursifs qu'elle ne fait pas, vous reconnoissez néanmoins qu'elle demeure pleinement libre pour les actes simples qu'elle fait alors, et qu'ils sont méritoires. Par exemple, dans cette oraison, l'ame est occupée du *regard libre et amoureux*, pour parler comme tant de saints auteurs. Qui dit *regard*, dit des actes de l'entendement. Qui dit *amoureux*, dit des actes de la volonté. Qui dit *libre*, dit que ces actes sont faits par le libre arbitre, sans aucune absolue nécessité

Telle est donc l'oraison passive dans ses propres actes. Si elle n'étoit ni méritoire ni libre, loin d'être *une excellente oraison*, comme vous l'assurez, elle ne seroit pas même une vraie oraison. Puisqu'elle est, dans ses propres actes, libre et méritoire, elle doit se faire par le secours d'une grâce que l'Ecole nomme gratifiante, à laquelle la volonté coopère librement. Cette grâce, il est vrai, peut être plus forte et plus spéciale que les autres grâces de secours que les ames communes reçoivent. Mais enfin

[1] *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. VII, n. 14, et liv. VIII, n. 29 et 30 : p. 272 et 329. — [2] *Ibid.* liv. VII, n. 29 : t. XXVII, p. 288 et 289. — [3] *Ibid.* n. 16 : p. 273. — [4] *Ibid.* liv. X, n. 13 : p. 405. Edit. de 1845, t. IX, p. 158, 153 et 192.

c'est une grâce gratifiante, de la même nature que celles qui sont données au commun des justes, avec laquelle le libre arbitre concourt, et pourroit ne pas concourir. Jusque là l'oraison passive est précisément, de votre propre aveu, telle que je l'ai dépeinte dans mon livre.

Il est vrai que vous pouvez y ajouter, sur les expressions de divers mystiques, une grâce qui ressemble à celle que l'École nomme infuse, ou gratuitement donnée. Mais cette grâce ne peut être donnée que pour préparer l'ame, pour lui donner une plus grande facilité dans les actes qu'elle va faire, pour la prévenir de certaines vues, de certains goûts, de certaines impressions soudaines qui précèdent les actes propres de cette oraison. En ce sens, on peut dire qu'il y a beaucoup de grâces qui sont gratuitement données, dans le cours de la vie, aux ames de l'état même le plus commun; car, outre les dispositions acquises par le travail de l'homme aidé de la grâce, il y a encore certaines dispositions que Dieu nous donne tout-à-coup, et dans lesquelles nous nous trouvons comme établis, sans avoir aperçu que nous y passions. C'est ce qui fait dire à saint Prosper [1] : « Dieu » fait dans l'homme beaucoup de biens, que » l'homme ne fait pas. Mais l'homme ne fait » aucun bien que Dieu ne fasse, afin que » l'homme le fasse aussi. » Mais puisque cette oraison passive est une oraison véritable et excellente, et que ses actes sont libres et méritoires en eux-mêmes, il faut nécessairement supposer que la grâce gratuitement donnée n'opère point elle seule ces actes, et que tout au plus elle se mêle par voie de simple préparation avec la grâce gratifiante, pour faciliter ces actes, et non pour les produire en nous sans nous. Il n'est donc pas permis de dire que « cet état » mystique consiste principalement dans quel- » que chose que Dieu fait en nous sans nous, » et où, par conséquent, il n'y a ni ne peut y » avoir de mérite [2]. » Pour parler exactement, il faut dire tout au contraire, que le fond de l'oraison passive prise dans ses actes propres, par exemple, dans ceux du *regard amoureux*, est libre, méritoire, et opérée en nous par une grâce qui agit avec nous. Supposé qu'il y ait d'ailleurs dans cette oraison quelque espèce de grâce gratuitement donnée, elle n'y peut être comme ce qui est *principal;* elle n'y peut être que comme un don qui facilite, comme un moyen préparatoire, et qui précède l'oraison. Mais, encore une fois, cette *excellente oraison* prise dans ses vrais actes n'est nullement en nous sans nous.

[1] *Sent.* CCCXII *ex Aug.* t. x Oper. Append. p. 244. — [2] *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. VII, n. 29 : t. XXVII, p. 288; édit. de 1845, t. IX, p. 158.

Il est même certain que cette espèce de grâce gratuitement donnée, supposé qu'elle s'y trouve, se mêle imperceptiblement avec la grâce gratifiante, et qu'elle ne doit point, selon la maxime constante du B. Jean de la Croix et des autres spirituels, troubler l'obscurité de la voie de pure foi. Enfin, sans avoir recours à ce genre de grâces, on peut expliquer l'oraison passive par deux choses claires : l'une, que l'attrait de la grâce gratifiante est alors si prévenant, si puissant, si rapide; l'autre, que la souplesse et la fidélité de l'ame est alors si grande, qu'il semble qu'elle se trouve dans ces actes, sans avoir eu le loisir de les faire avec liberté. Elle les regarde comme on regarde les premiers mouvemens qui sont indélibérés. Mais il y a un grand nombre d'actes délibérés, qui nous paroissent faits sans délibération, tant ils ont été prompts, simples, directs et rapides. Ainsi, qu'on admette ou qu'on n'admette pas ces grâces gratuitement données par voie de simple préparation qui précède l'oraison passive, il faut toujours également reconnoître que cette oraison est, dans ses propres actes, libre, méritoire et faite par coopération à une grâce gratifiante, comme je l'ai dit. En parlant ainsi de la grâce qui met l'ame dans l'oraison passive, je ne prétends pas exclure les lumières soudaines dont Dieu peut prévenir l'entendement par une espèce d'infusion. Je ne prétends pas même rejeter les ravissemens et les extases. Je dis seulement deux choses sur les extases : l'une, qu'elles sont différentes de la passiveté, et qu'on peut être vraiment passif sans extase ni ravissement; l'autre, que les extases vont toujours diminuant, du moins quant à leurs effets sensibles, à mesure que les ames s'élèvent à un plus haut degré de perfection. J'avois rapporté cette observation de sainte Thérèse [1] sans citer ses propres paroles. Ainsi vous me reprochez sans fondement de n'avoir pas été exact dans cette citation.

IV. Venons maintenant, Monseigneur, à l'impuissance pour les actes discursifs qu'on ne fait pas alors. Nous avons déjà vu que la grâce, qui agit en nous sans nous, n'y opère point les actes propres de cette oraison, puisqu'ils sont libres et méritoires, et qu'ainsi elle ne peut y contribuer tout au plus qu'en les préparant et

[1] *Chât. de l'ame*, VIe *dem.* ch. III, p. 819.

en les facilitant. D'ailleurs, elle ne peut être uniquement destinée à opérer l'impuissance pour les actes qu'on ne fait pas. On n'a jamais ouï parler d'une grâce qui ne donne rien, qui n'opère rien, qui ne fasse qu'ôter et empêcher des choses très-méritoires. Vous avez beau appeler cet empêchement un *empêchement divin* : un empêchement, quelque divin qu'il vous plaise de le supposer, n'est point une grâce, s'il n'est qu'un simple empêchement pour des actes qui sont en eux-mêmes très-bons et très-utiles. Les grâces gratuitement données sont d'ordinaire données pour l'édification du prochain. Mais supposons que celle-ci soit donnée pour la seule utilité secrète de celui en qui elle est reçue; si vous voulez en faire une grâce, il faudra nécessairement que vous lui donniez la vertu de procurer à l'ame, au moins indirectement, quelque bien spirituel. Elle ne lui donne pas, comme nous l'avons déjà vu, les actes libres du regard amoureux, qui font tout le mérite de cette *excellente oraison*, car ils viennent d'une grâce gratifiante qui opère en nous avec nous : elle ne lui donne qu'une impuissance pour les autres actes qu'elle ne fait pas; elle n'est donc qu'un simple empêchement, et non une grâce. La grâce gratifiante donneroit assez toute seule, sans celle-ci, les actes libres du regard amoureux auxquels elle est destinée. Cette même grâce gratifiante, en donnant les actes simples, excluroit assez les actes discursifs, sans chercher d'ailleurs un empêchement divin. Ainsi l'empêchement n'excluant que des actes assez exclus par l'attrait actuel, il n'opéreroit rien qui fût effectivement utile à l'ame.

Ne vaut-il pas mieux dire, comme je le dis, que c'est l'attrait pour les actes qu'on fait, qui produit, comme par contre-coup, une espèce d'impuissance pour ceux qu'on ne fait pas? Or cet attrait de grâce gratifiante n'est point de nature à ôter l'usage du libre arbitre : nous le voyons par les actes qu'il fait produire : d'où je conclus qu'il ne l'ôte point aussi à l'égard des actes qu'il empêche; il empêche les uns, comme il opère les autres, c'est-à-dire par une vertu efficace qui n'emporte aucune absolue nécessité.

Il est comme naturel que quand l'ame est fortement saisie d'admiration pour un objet, elle ne puisse presque pas, dans ce premier moment, se rappeler d'autres objets par préférence à celui-là. Le saisissement d'admiration pour un objet, produit naturellement une espèce d'impuissance pour s'appliquer à d'autres objets. Mais comme le saisissement n'ôte point entièrement l'usage du libre arbitre, l'impuissance n'est pas absolue. Si l'ame étoit alors dans une absolue impuissance de se représenter aucun autre objet, elle n'auroit plus aucun usage du libre arbitre, et les actes qu'elle feroit pendant ce saisissement n'auroient rien de méritoire. Il n'y a aucun mérite où il n'y a aucun usage du libre arbitre; or il n'y a aucun véritable usage du libre arbitre où il ne peut y avoir aucune élection. Il ne peut y avoir aucune élection dans les actes faits pendant un saisissement, où l'on ne peut absolument voir qu'un seul objet admirable, et où il est impossible de se représenter ni d'aimer aucun autre bien. D'où je conclus que les actes de l'état passif composant *une oraison excellente* et méritoire, le saisissement ne va point jusqu'à causer une impuissance absolue.

Il est vrai que dans tous les divers degrés de la vie intérieure, l'attrait de la grâce nous porte toujours en chaque occasion à certains actes plutôt qu'à d'autres, et qu'il ne dépend pas de nous d'appliquer la grâce à ceux qu'il nous plairoit de choisir sans son attrait. Par exemple, je suppose que l'attrait actuel de la grâce m'incline à faire un acte de patience. Si dans ce même instant j'en veux faire un de foi, je ne puis le faire utilement, parce qu'il ne dépend pas de moi d'appliquer la grâce, malgré son attrait, à l'acte que je choisis sans elle. Alors je suis dans une véritable impuissance de faire l'acte d'une vertu surnaturelle et théologale que je me propose. Mon acte ne sera qu'une formule d'acte produit à contre-temps, qu'un effort stérile et naturel de ma volonté, qu'un travail infructueux qui agit et qui dessèche l'ame par une résistance à la grâce.

En ce sens, les ames passives peuvent dire avec vérité à la lettre, qu'elles éprouvent une réelle impuissance de faire, par exemple, les actes discursifs, lorsqu'un puissant attrait de grâce leur fait sentir que Dieu leur en demande d'autres simples qui sont incompatibles avec ceux-là. Ces ames si fidèles à la grâce n'appellent point faire les actes d'une vertu, que d'en produire des formules stériles par un effort humain comme l'attrait qu'elles sentent.

D'un côté, plus l'attrait est puissant et rapide, plus il fait sentir une espèce de nécessité et d'entraînement, qui n'est pourtant pas une nécessité absolue. Il est ordinaire de nommer impossible ce qui n'est que très-difficile. C'est en ce sens que l'Apôtre dit qu'*il est impossible* que le fidèle qui a abusé des dons célestes re-

vienne à la justice. C'est en ce sens que saint Augustin dit, que la grâce meut la volonté *invinciblement et inévitablement ; insuperabiliter, indeclinabiliter.* C'est en ce sens que l'ame enivrée et transformée en l'Être divin perd en quelque façon son être, selon ce Père : *Perit quodammodo humana mens, et fit divina* [1]. Vous direz que *quodammodo* est un correctif qui sauve l'opération libre de l'ame : il est vrai. Mais nous allons voir ce correctif autant dans les mystiques que dans saint Augustin.

D'un autre côté, ce puissant attrait de la grâce trouve ces ames passives très-souples aux impressions divines, et très-expérimentées sur les opérations intérieures. Ainsi ces deux choses étant jointes ensemble, savoir la force de l'attrait, et la parfaite souplesse de l'ame pour y correspondre, il s'ensuit que les ames de cet état discernent par expérience incomparablement plus que les autres, et surtout en certains momens, qu'elles ne pourroient que s'agiter sans fruit, si elles vouloient s'obstiner par scrupule à faire les actes que l'attrait d'oraison ne leur imprime point. Elles sentent qu'aller ainsi par des efforts naturels contre la grâce, ce seroit vouloir voguer à force de rames contre le vent.

Il est donc naturel que de telles ames s'expriment suivant ce qu'elles sentent, et qu'elles appellent impuissance ce qui n'est une impuissance qu'au sens que je viens d'expliquer. Vous-même, Monseigneur, si vous parliez simplement en cet état sur votre expérience actuelle, vous diriez sans doute : Je ne puis rien faire dans l'oraison qu'en suivant l'attrait que j'éprouve; je ne puis m'unir à Dieu en lui résistant : tout ce que je ferois contre son esprit, ne seroit qu'une agitation vaine et infructueuse. Mais quoiqu'il soit naturel que les ames expriment ainsi leurs impuissances, c'est à vous à entendre le vrai sens de ce langage. Il ne faut jamais le pousser jusqu'à dire, que « cet état mystique consiste » principalement dans quelque chose que Dieu » fait en nous sans nous, et où par conséquent » il n'y a ni ne peut y avoir de mérite [2]. » Il ne faut point comparer l'oraison passive « à » la prophétie et au don des langues ou des » miracles [3]. » Il faut encore moins dire, que l'ame passive, » nonobstant le libre arbitre » que Dieu lui a donné, est entraînée, emportée, poussée de main souveraine, sans qu'elle » puisse résister [1]. »

Quelque vénération que j'aie pour les saints mystiques, et quelque soin que j'aie pris de les défendre contre vous, je ne crois pas devoir prendre à la lettre leurs impuissances pour des entraînemens *de main souveraine,..... sans que* l'ame *puisse résister*. Je n'ai garde de faire aux mystiques le tort de leur imputer une si prodigieuse nouveauté, dont il n'y a, de votre propre aveu, *ni trait ni virgule dans les plus grands saints de l'antiquité* jusqu'à saint Bernard, mais *plutôt tout le contraire* dans saint Augustin.

V. Si vous insistez pour vouloir prendre encore à la lettre les impuissances des mystiques, je n'ai qu'à vous proposer trois règles que personne ne peut regarder comme suspectes. La première est d'expliquer ces impuissances comme M. l'archevêque de Paris les a expliquées. Il a approuvé votre livre, et peut-être se reproche-t-il en secret d'y avoir toléré votre passiveté insoutenable. Mais quand il parle dans son propre ouvrage selon ses vrais sentimens, voici ce qu'il dit [2] : « Dieu enlève une » ame quand il lui plaît, dit sainte Thérèse, » qui l'avoit tant éprouvé, et la porte où il » veut avec une force toute-puissante. » A ces mots, vous croyez déjà voir vos impuissances absolues. Mais attendez un moment, Monseigneur, et reconnoissez, par les paroles suivantes, combien il s'en faut que ces expressions si fortes ne signifient une réelle suspension du libre arbitre. « Alors il n'y a qu'à suivre un » mouvement si rapide. Il en coûteroit trop, » si l'on vouloit résister à l'esprit de Dieu. Les » puissances de l'ame sont comme liées dans » ce temps-là. C'est alors qu'on peut dire » qu'elle est passive, ainsi que parlent les vrais » spirituels, si mal entendus, ou si malignement expliqués par les faux mystiques. » Il avoit dit encore dans la page précédente : « Ses » puissances paroissent alors toutes liées. » Ce prélat a parlé ainsi dans le fort de notre dispute. Il ne l'a pas fait par le désir de me donner des armes contre vous. Il a pourtant bien vu qu'il m'en donnoit, et que je ne manquerois pas de m'en servir. C'est donc la pure force de la vérité, et la nécessité de s'opposer à votre oraison passive, qui l'a contraint de vous contredire, et de se tourner en ce point pour moi contre vous. L'impuissance prétendue ne vient,

[1] *Enarr. in Psal.* XXXV, n. 14 : t. IV, p. 254. — [2] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. VII, n. 29 : t. XXVII, p. 288. — [3] *Ibid.* Edit. de 1845, t. IX, p. 157.

[1] *Instr. sur les Et. d'orais.* n. 3 et 9, p. 258, 259 et 264; édit. de 1845, t. IX, p. 149 et suiv. — [2] *Instr. past. de M. de Paris* : ci-dessus, t. II, p. 455.

selon ce prélat, que *du mouvement rapide* de la grâce; l'attrait, dont *la force est toute-puissante*, ne lie pourtant pas absolument les puissances. Elles *paroissent* seulement *liées*, et ne le sont pas: elles ne sont que *comme liées*. Le terme de *comme* dénoue tout votre grand mystère et réduit tout à une ligature ou impuissance apparente. De peur qu'on ne confondît son sentiment avec le vôtre, ce prélat a pris soin d'ajouter, ce qui vous contredit formellement: « Il en coûteroit trop, si l'on vouloit » résister à l'esprit de Dieu. » On le pourroit donc, si on le vouloit; mais on ne peut se résoudre à le vouloir, parce *qu'il en coûteroit trop*. Cette impuissance n'est donc pas une impuissance réelle et absolue. Quand un homme dit : Je ne puis me résoudre à aller à pied, puisque je puis aller en carosse; il m'en coûteroit trop de peine : ces paroles ne signifient rien moins qu'une vraie impuissance de marcher. Tout de même, quand un père trop tendre et trop facile dit : Je ne puis me résoudre à punir mon fils, quoiqu'il le mérite; il m'en coûteroit trop : il ne faut pas croire que ce père soit dans une absolue impuissance et sans liberté de punir son fils. Tel est le langage de tous les hommes en général; tel est celui des mystiques en particulier. M. l'archevêque de Paris en est un interprète que vous ne devez pas récuser.

La seconde règle que je vous propose est de suivre votre propre décision. Après avoir ramassé tout ce qui vous a paru de plus choquant dans les bons mystiques, pour les rabaisser, vous avez enfin ajouté ces paroles [1] : «Par » une semblable exagération, les mystiques les » plus sages inculquent sans cesse leur ligature » ou suspension des puissances. Si on les entend » à la lettre, en certains états on n'est plus uni à » Dieu par l'intelligence, par la volonté, par la » mémoire, mais par la substance de l'ame, chose » reconnue impossible par toute la théologie, » qui convient qu'on ne peut s'unir à Dieu que » par la connoissance et par l'amour, par conséquent par les facultés intellectuelles; et il » est constant que les vrais mystiques, dans le » fond, n'entendent pas autre chose, encore » que leur expression porte plus loin. » Ces *mystiques les plus sages*, que vous assurez qu'on ne peut *entendre à la lettre*, et qui *inculquent sans cesse leur ligature*, sont sainte Thérèse et le B. Jean de la Croix; car ces deux saints auteurs ont *inculqué sans cesse* cette ligature des puissances, aussi bien que les autres mystiques. Leurs expressions ne se bornent point à lier l'ame pour les seuls actes discursifs. Elles vont à exprimer une ligature pour tous les actes des puissances, sans restriction. Selon vous ils *exagèrent; leur expression porte* trop *loin;* il faut bien se garder de *les entendre à la lettre*. Pourquoi donc voulez-vous les *entendre à la lettre* sur une impuissance miraculeuse qui renverse leur grand principe, puisqu'elle est contraire à l'obscurité de la pure foi? Pourquoi voulez-vous les *entendre à la lettre*, pour leur attribuer une nouveauté inouie jusqu'à saint Bernard, et *contraire* à saint Augustin? Pourquoi voulez-vous les *entendre à la lettre*, pour autoriser des impuissances si dangereuses dans la pratique, et qui servent d'excuse irremédiable à l'oisiveté intérieure des fanatiques? Enfin pourquoi refusez-vous d'expliquer ces impuissances comme M. l'archevêque de Paris, qui assure qu'elles ne sont qu'apparentes?

La troisième règle que je vous propose est de ne prendre point les expressions des saints mystiques *à la lettre*, parce qu'ils y ont eux-mêmes mis des correctifs évidens, pour empêcher qu'on ne les prenne dans le sens absolu où vous les prenez. Voici l'endroit où le lecteur sera surpris de voir combien les auteurs que vous citez vous sont contraires.

De l'autorité de sainte Thérèse.

VI. Vous rapportez vous-même [1] les paroles de la sainte, où elle dit que cette ligature ou suspension *est comme un sommeil des trois puissances* [2]. Vous êtes contraint d'ajouter qu'elles ne sont pas entièrement endormies, *penitus consopitæ*. En effet le terme de *comme un sommeil, velut somnum*, exprime que ce n'est point un sommeil, ou ligature, ou impuissance véritable, mais apparente. Voulez-vous voir encore plus clairement, par les explications de cette sainte, combien elle est éloignée de s'entendre comme vous l'entendez; écoutez-la, lorsqu'elle parle de l'oraison la plus passive : « Quelque excellente que soit » cette oraison de quiétude, il ne faut, dit-» elle, quitter ni la mentale ni la vocale, si on » le peut [3]. » Ces mots, *si on le peut*, semblent supposer qu'on se trouve quelquefois dans une impuissance absolue, et c'est par de telles expressions que vous avez été surpris. Mais lisez

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. I, n. 8 : t. XXVII, p. 60; édit. de 1845, t. IX, p. 90.

[1] *Myst. in tuto*, n. 7 : t. XXIX, p. 99; et t. IX, p. 461 et suiv., édit. de 1845. — [2] *Vie de sainte Thér.* ch. XVI, p. 86 et 87. — [3] *Vie*, ch. XV, p. 83.

les paroles immédiatement suivantes, qui doivent servir de clef générale pour expliquer ces impuissances : « Je dis, si on le peut, parce que » si la quiétude est grande, on ne sauroit par- » ler qu'avec grande peine. » Vous le voyez donc clairement, dans la quiétude *excellente*, lors même qu'elle est grande, l'impuissance ne signifie qu'*une grande peine*.

La sainte parle des actes donnés, précisément de même que des actes suspendus. Ni en l'un ni en l'autre cas, elle ne suppose aucune nécessité ou suspension réelle du libre arbitre. Après avoir parlé des deux premières manières d'arroser le jardin spirituel, qui appartiennent à la voie active, elle parle de la troisième manière de l'arroser qui est la quiétude ou oraison passive. C'est « par le moyen d'une eau cou- » rante tirée d'une fontaine ou d'un ruisseau ; » ce qui ne donne pas grande peine, parce qu'il » n'y a qu'à la conduire [1]. » Ce que vous dites qui est *en nous sans nous ..... de main souveraine ..... sans que l'ame puisse résister*, n'est, selon la sainte, qu'une opération où nous avons part, mais avec moins *de peine* et d'effort. Quoique la sainte dise que *Dieu y fait tout*, elle nous a appris à modérer cette expression : il faut entendre seulement qu'il nous épargne *la grande peine*.

Aussi ce genre de grâce est-il, selon la sainte, de telle nature, qu'on ne peut y résister, et qu'il faut craindre de le faire. *Saint François de Borgia*, en approuvant son oraison, lui recommanda, dit-elle, que « si Notre-Seigneur » élevoit son esprit à quelque chose de plus su- » blime, sans qu'elle y contribuât rien, elle » n'y résistât pas davantage, et s'abandonnât à » sa conduite [2]. » Vous voyez qu'elle avoit jusqu'alors *résisté* à cette *conduite* de la grâce, qui ne pouvoit opérer en elle sans elle.

Voulez-vous encore apprendre de la sainte comment il faut entendre ces impuissances, voici ses paroles [3] : « Je me trouvois dans l'im- » posssibilité de penser ni de désirer rien faire » de bon. » Voilà sans doute une des plus fortes expressions en ce genre. Conclurez-vous que c'est une impossibilité absolue ? « C'étoit » seulement, dit la sainte, un dégoût de toutes » choses dont je ne savois point la cause. » Cette *impossibilité* se réduit à un simple *dégoût*.

Ce langage est répandu dans toutes ses œuvres. « D'autres fois, dit-elle [4], quoique je sois » en solitude, je me trouve dans l'impuissance » de former aucune bonne pensée de Dieu, ni » de quelque bonne œuvre qui arrête mon es- » prit, ni de faire oraison. » Dirons-nous que cette impuissance est surnaturelle, divine et absolue ? La sainte dit que non. Tout le mal, dit-elle, « vient de l'entendement :... l'extra- » vagance de cet entendement, qui court comme » un furieux deçà et delà, est si grande, que, » quelque effort que je fisse, il me seroit im- » possible de l'arrêter durant seulement l'es- » pace d'un *credo*. » On sait ce que signifie en rigueur une impuissance qui ne vient que des distractions. C'est une extrême difficulté de se recueillir de suite. Mais ce n'est pas une impuissance et un défaut réel de liberté pour faire aucun acte discursif. Jamais les distractions ne nous ont mis dans une impuissance absolue de toute opération discursive.

Il faut donc être accoutumé à ce que veut dire la sainte, quand elle parle ainsi [1] : « Il » m'arrive rarement de pouvoir discourir, » parce qu'aussitôt que je commence à me re- » cueillir, j'entre dans la quiétude ou le ravis- » sement, et qu'ainsi je ne puis faire aucun usage » de mes sens. » Voilà quelque chose de plus que l'oraison simplement passive, car c'est un *ravissement* qui suspend les sens extérieurs. Elle exclut, ce semble, toute fonction des sens, en assurant qu'elle ne peut en faire *aucun usage*. Mais ce seroit vouloir se tromper que de prendre ces expressions à la lettre. Elle ajoute aussitôt : « J'entends seulement qu'on me parle, » mais sans rien comprendre à ce que l'on me » dit. » Entendre qu'on lui parle, c'est un usage de ses sens. Il n'est donc pas vrai à la lettre qu'elle *n'en puisse faire aucun usage*. Enfin elle dit : « Il me paroît seulement que mon » ame est comme perdue, et qu'elle profite plus » en un moment, qu'elle ne pourroit avec tous » ses efforts faire en une année. » Voilà sans doute l'oraison passive la plus sublime, mais en même temps la plus méritoire et la plus fructueuse. La sainte ne dit pas que son ame est perdue, mais seulement *comme perdue*, voilà le *comme* par lequel M. l'archevêque de Paris a voulu tempérer et rectifier vos impuissances mystiques. Ce seul petit mot détruit toute votre doctrine. Cette perte ou impuissance n'a rien de réel ; c'est quelque chose qui n'est qu'apparent. Elle ne dit pas : Cela est ; elle dit seulement : Il me paroît. En cet état elle pourroit faire des efforts ; mais en suivant l'attrait d'oraison, elle mérite plus : « elle profite plus dans ce mo-

[1] *Vie*, ch. XVI, p. 86. — [2] *Ibid.* ch. XXIV, p. 142. — [3] *Ibid.* ch. XXX, p. 186. — [4] *Ibid.*

[1] *Prem. rel.* p. 283.

» ment, qu'elle ne pourroit avec tous ses efforts faire en une année. »

Encore une fois, il n'est pas permis de prendre à la lettre les expressions de la sainte. quand elle dit [1] : « Nous pouvons quelque » chose de nous-mêmes avec l'assistance de » Dieu dans ces deux sortes d'oraison, la men- » tale et la vocale. Mais quant à la contempla- » tion, dont je viens de vous parler, nous n'y » pouvons rien du tout. Notre-Seigneur y » opère seul : c'est son ouvrage ; et comme cet » ouvrage est au-dessus de la nature, la nature » n'y a nulle part. » Ces paroles, prises rigoureusement à la lettre, ne pourroient être justifiées. 1° La sainte parle en général de toute contemplation, et sans distinguer la passive d'avec l'active, elle suppose que toute contemplation n'étant point mentale ou discursive, ne peut venir que d'une opération extraordinaire de Dieu seul. Voudriez-vous dire qu'on ne peut jamais contempler d'aucun genre de contemplation sans une grâce gratuitement donnée et miraculeuse ? 2° Elle exclut dans cette troisième oraison toute opération de la nature *avec l'assistance de Dieu*. Elle assure que *Dieu y opère seul*, et que *la nature n'y a nulle part* ; ce qui. pris à la lettre, feroit de l'ame un instrument de mort et sans liberté. Mais voulez-vous voir, sans sortir du même chapitre, combien on feroit d'injustice à la sainte en prenant ces paroles à la lettre ; écoutez cette explication qui doit servir de clef à tout le reste sur « la par- » faite contemplation. Dieu abaisse sa gran- » deur jusqu'à daigner lui parler aussi en te- » nant son esprit comme en suspens, en arrê- » tant ses pensées, et en lui liant la langue de » telle sorte, que, quand il le voudroit, il ne » pourroit proférer une seule parole, qu'avec » une extrême peine. » Quand on entend ces paroles, *de telle sorte que, quand il voudroit, il ne pourroit, etc.*, on croit d'abord votre procès gagné. Mais il se trouve tout-à-coup perdu par les derniers mots, *qu'avec une extrême peine*. L'impuissance se réduit toujours à une extrême difficulté. A quel propos triomphez-vous donc, Monseigneur ? à quel propos me dites-vous que *les saints ont ignoré cet* A PEINE, dont je me suis servi pour adoucir les impuissances de l'état passif ? *Vix illud ignorabant*. Non, Monseigneur, ils ne l'ont point ignoré : ils l'ont exprimé clairement. C'est vous qui ignorez leurs expressions décisives. *Il ne le pourroit*, dit sainte Thérèse, qu'*avec une grande peine*. Le voilà ce *vix*, sur lequel vous insultez à sainte Thérèse en m'insultant. Pourquoi me nommez-vous donc *un très-audacieux censeur* [1] ? Pourquoi me parlez-vous avec cette indécence [2] ? « Mais » vous, ô nouveau maître de la vie spirituelle, » plus éclairé que sainte Thérèse ! vous défen- » dez de prendre ces expressions à la lettre. » Ce n'est pas moi, c'est la sainte même qui vous *défend de prendre à la lettre* ces impuissances. C'est elle qui dit le *vix* que vous rejetez avec tant de mépris. C'est vous qui voulez être plus éclairé qu'elle, et aller plus loin. Vous allez jusqu'à dire [3] que je tombe dans *l'hérésie* et dans *l'impiété*, parce que « je mets le fanatisme dans » les ravissemens, dans les extases, et dans les » motions extraordinaires faites de main souve- » raine.... qui se trouvent dans les prophètes. » Vous me faites dire ce que je n'ai jamais ni dit pensé, pour me faire *hérétique et impie*. Le fanatisme, selon moi, ne consiste point dans les extases des prophètes. Elles sont autorisées par l'Écriture. Mais pour vos impuissances miraculeuses d'une passiveté presque perpétuelle, où vous n'admettez point les tempéramens marqués par les saints, et où vous rejetez le *vix* qu'ils ont marqué, pour sauver l'usage du libre arbitre, je les crois une source d'illusion et de fanatisme. Le lecteur doit donc s'accoutumer, par ces exemples, à me voir traité comme un impie et comme un imposteur, lorsque je ne fais que rapporter fidèlement vos paroles, et lorsque c'est vous qui altérez les miennes. Nous verrons tout de même dans la suite que j'ai eu raison d'assurer que vos impuissances mystiques sont *indéfinies*, quoique vous m'accusiez d'imposture insigne dans cette accusation. *Splendidè imponit*.

De l'autorité du B. Jean de la Croix.

VII. Il est vrai que ce saint contemplatif demande trois marques pour passer de la méditation à la contemplation [4]. La première est de ne pouvoir méditer ; la seconde est de n'avoir aucun amusement volontaire ; la troisieme est l'attrait *au regard général et amoureux*.

1° Il assure que « le spirituel doit voir en soi » pour le moins ces trois marques conjointe- » ment.... Il ne suffit pas, dit-il, d'avoir la » première seule sans la seconde. » Remarquez, s'il vous plaît, que si l'impuissance de méditer

[1] *Chem. de per.* ch. XXV, p. 591.

[1] *Myst. in tuto*, n. 104 : t. XXIX, p. 144. — [2] *Ibid.* n. 100 : p. 142. — [3] *Ibid.* n. 92 : t. XXIX, p. 137. Edit. de 1845, t. IX, p. 476, 474 et 473. — [4] *Mont. du Carmel*, liv. II, ch. XIII.

étoit absolue et sans liberté, il ne seroit plus question de délibérer, et que sans attendre la seconde ni la troisième marque, la première seule seroit décisive. Une absolue impuissance de faire des actes sensibles et discursifs réduit l'ame à cette alternative évidente ou de demeurer oisive, ou de contempler. Il n'y a aucun milieu.

Le bienheureux auteur auroit donc dit une chose insensée et pernicieuse, s'il avoit supposé qu'il faut attendre d'autres marques, outre l'impuissance qui ôte réellement la liberté pour tous les actes sensibles et discursifs. En ce cas, il seroit essentiel d'exiger d'abord de l'ame les actes sans discours, de peur qu'elle ne demeurât dans l'inaction et dans l'oisiveté intérieure des Quiétistes. Il faudroit bien se garder de la laisser dans cette inaction, en attendant la seconde et troisième marque.

2° D'où vient que ce saint homme ne se contente pas de la première marque toute seule, ni même des deux premières ensemble sans la troisième? « C'est, dit-il, que cela pourroit » procéder de la mélancolie, ou de quelque » autre mauvaise humeur du cerveau ou du » cœur, qui causent dans le sens un certain » abreuvement ou suspension, qu'il ne pense » et ne veut rien, et n'a envie de penser à aucune chose, mais seulement d'être en ce transport savoureux. » Vous voyez que cette impuissance ressemble aux impuissances les plus imaginaires. A-t-on jamais ouï dire que la mélancolie, ou quelque humeur du cerveau, mette les hommes dans une absolue impuissance de faire, par exemple, cet acte discursif : Mon Dieu, je vous aime parce que vous êtes bon?

3° Le saint remarque une chose qui est décisive pour montrer que selon lui cette passiveté ne fait point par sa nature une absolue impuissance. C'est que l'ame,... « au commen- » cement, faute d'entendre ce nouvel état, ne » se laisse reposer en cela, procurant l'autre » qui est plus sensible. » Vous voyez qu'il reste à l'ame une vraie liberté pour se *procurer* les actes *sensibles* et discursifs, puisqu'elle se les *procure* effectivement, au préjudice du *repos* où elle est attirée.

4° L'auteur explique comment cette espèce d'impuissance arrive à l'homme. « Il trouve » déjà, dit-il, de l'aridité en ce où il souloit ti- » cher le sens, et en tirer du suc. » Il ajoute : « Job disoit : Pourra-t-on manger l'insipide, » qui n'est point assaisonné de sel? C'est la » cause pourquoi il ne peut considérer ni dis- » courir comme auparavant, savoir est le peu » de goût que l'esprit y trouve, et le peu de » profit. » Il ne faut donc plus parler d'une impuissance absolue de faire les actes discursifs; il ne s'agit que d'une aridité, d'une cessation des sucs ordinaires pour nourrir l'ame, d'une répugnance pour une opération devenue insipide, d'un dégoût qu'on ne peut se résoudre à surmonter. On est néanmoins libre de faire ces actes, et nous avons vu que, selon le saint, on trouble quelquefois le repos intérieur pour se les *procurer* par des efforts. Mais on fait ces efforts *avec peu de goût* et *peu de profit*. Voilà ce qui rebute l'ame, et voilà ce que Cassien nous explique sur les maximes des anciens solitaires [1]. Ils assuroient que les parfaits ne devoient point se procurer par effort *l'abondance des larmes*, ni tant rechercher *les pleurs de l'homme extérieur*, qui ne peuvent jamais de cette manière égaler « l'abondance des larmes qui cou- » lent comme d'elles-mêmes. Car en causant » par ces efforts à l'ame qui prie une distrac- » tion, on la rabaisse, on la plonge en bas, on » la retire de la céleste sublimité, où, étant » étonnée, elle doit demeurer indéclinablement » fixe. On la réduit à relâcher son intention, » et à languir pour quelques petites gouttes de » larmes contraintes. » Voilà le contre-temps que les ames encore empressées ou actives font dans la main de Dieu, et que les ames parfaites ou passives doivent éviter, de peur de s'agiter *avec peu de goût et peu de profit*. Ce peu de goût et de profit n'est pas une absolue impuissance.

Un malade se dégoûte des viandes, mais il ne perd point la liberté de les prendre malgré son dégoût. Quoiqu'une fontaine devienne bourbeuse, les peuples sont toujours libres d'y aller tâcher de puiser de l'eau : de même l'ame passive sent que la source de la grâce tarit peu à peu pour elle dans la méditation. Mais elle ne perd point la liberté pour s'efforcer de faire ces actes par un empressement naturel. Toutes les expressions du B. Jean de la Croix supposent la liberté, au lieu de l'impuissance absolue, que vous voudriez lui faire enseigner.

5° Tout se réduit à ce que j'ai déjà expliqué, qui est que l'ame croit ne pouvoir plus faire certains actes vertueux, lorsqu'elle ne peut les faire utilement et sans résister à l'attrait de la grace. En effet, ce n'est produire que des formules, ou tout au plus des actes humains, très-différens des vertus chrétiennes. » Alors, » dit le saint [2], ils tâchent et s'efforcent (selon

[1] *Collat.* IX, cap. XXIX. — [2] *Obsc. Nuit*, liv. I, ch. X.

» la coutume qu'ils en ont pris) d'appuyer leur » puissance à quelque goût, et les lier à quel- » que objet de discours, pensant que lorsqu'ils » ne font cela, et qu'ils ne se sentent opérer, » ils ne font rien ; ce qu'ils entreprennent avec » un grand dégoût et répugnance intérieure de » l'ame, qui se plaisoit en ce repos et loisir. » Mais se divertissant en l'un, ils ne profitent » pas en l'autre, parce que voulant se servir de » leur esprit, ils perdent l'esprit de paix et de » tranquillité qu'ils avoient, ressemblant à ce- » lui qui laisse l'ouvrage fait pour le recom- » mencer. » Qu'y a-t-il de plus clair que ces paroles? L'impuissance n'est *qu'un grand dégoût et une répugnance intérieure*. L'ame non-seulement peut se *divertir* du regard général et amoureux, mais elle *l'entreprend* et l'exécute. Il est vrai seulement qu'elle le fait sans *profiter*. Ce n'est qu'un effort naturel ; elle se sert de son esprit, et elle *perd* celui de *paix*, qui est l'esprit de grâce. Voilà l'activité ou empressement naturel qu'il faut retrancher.

6° On peut entendre par là le vrai sens du saint, quand il dit que si quelqu'un demande à une ame passive de prier pour lui, elle ne se souviendra point de le faire, si Dieu ne l'y porte pas, et que « si Dieu ne veut cette orai- » son, encore qu'elle se fasse force à prier » pour telle personne, elle ne le fera, et n'en » aura point le désir [1]. » Vous voyez que l'ame n'est point absolument liée ni privée de liberté pour vouloir, pour s'efforcer, pour produire la formule de l'acte discursif. Il n'y a que le désir surnaturel, que la véritable prière faite par l'esprit de grâce, qui lui manque, parce qu'elle use alors de sa liberté contre l'attrait actuel de la grâce même. La raison que le saint rend de tout ceci est bien remarquable pour la preuve d'un état habituel de passiveté quoique non invariable. « D'ordinaire, dit-il [2], les pre- » miers mouvemens des puissances de ces ames » sont comme divins, et n'y a point sujet de s'en » étonner, puisqu'elles sont transformées en » un être divin. » La facilité et la promptitude de ces actes surnaturels, qui ressemblent aux *premiers mouvemens*, persuadent à l'ame qu'ils sont mis en elle sans elle, quoiqu'ils soient très-délibérés et très-méritoires. Pour les fortes répugnances, on les prend aisément pour des impuissances absolues. Ces impuissances ou répugnances de méditer sont même quelquefois, comme le saint l'a remarqué, mises dans l'ame pour l'éprouver. « Elles y sont par voie de » purgation et de peine. » En effet, rien n'est si pénible que d'être dans cette extrême difficulté pour tous les actes sensibles. Mais si l'ame étoit dans une impuissance réelle de former aucune volonté pour ces actes, elle n'auroit aucune peine intérieure de s'en abstenir ; car on n'a aucun regret d'être privé des choses pour lesquelles on ne peut plus former aucun désir. Quand le saint dit [1] : « Ma volonté sortit de soi, » se faisant divine.... Elle n'aime plus avec la » force et la vigueur limitée qu'elle aimoit au- » paravant, mais avec la force et la pureté du » divin esprit. Et ainsi la volonté n'opère plus » humainement envers Dieu ; » il ne faut pas croire que cet amour passif soit un amour opéré en l'ame sans elle, un amour qui exclue toute coopération humaine, un amour d'un genre différent de celui que l'ame exerçoit dans les actes inférieurs avec le secours de la grâce. C'est seulement un état d'amour, où d'ordinaire les premiers mouvemens sont comme divins, et où tout est surnaturel, en sorte qu'il ne s'y mêle plus d'ordinaire des actes purement naturels et empressés, par lesquels l'ame *opéroit* autrefois *humainement envers Dieu*. Ce que vous prenez pour la passiveté, n'est, selon le B. Jean de la Croix, qu'un absorbement de l'ame, par lequel elle tombe dans une espèce de défaillance, quand elle n'est pas encore assez purifiée des goûts sensibles. Cette défaillance est, selon cet auteur [2], semblable à celle d'Esther quand elle parut devant Assuérus. Mais plus l'ame est purifiée et transformée, plus ces défaillances cessent, et alors elle opère avec plus de liberté que jamais.

Enfin on peut voir combien ce saint auteur est éloigné de supposer dans l'ame passive une impuissance absolue, par les paroles que je vais rapporter. « Il arrivera, dit-il [3], que Dieu » tâchera de la retenir en cette quiétude taci- » turne, et qu'elle contestera pour crier avec » l'imagination, et cheminer avec l'entende- » ment, comme les enfans que les mères por- » tent entre leurs bras, qui crient et battent » des pieds, pour être mis à terre ; et ainsi ils » ne vont, ni laissent aller leurs mères ; ou bien » comme un peintre, s'il peint quelque image, » et qu'on la remue, il ne peut rien faire. » Ces comparaisons sont décisives contre l'impuissance absolue. Elles supposent non-seulement qu'on peut résister, mais encore qu'on ne résiste que trop, et qu'on rend l'attrait de grâce inutile.

[1] *Mont. du Carmel*, liv. III, ch. I. — [2] *Ibid.*

[1] *Obsc. nuit*, liv. II, ch. IV. — [2] *Vive Flamme d'amour*, cant. IV ; 2e vers. — [3] *Ibid.* Cant. III, §. XVI.

De l'autorité de saint François de Sales sur l'oraison de la mère de Chantal.

VIII. Pour la mère de Chantal, que vous m'opposez, Monseigneur, sur ces impuissances de faire des actes, souffrez que je vous représente, que c'étoit de tous les exemples celui qu'il vous étoit le moins permis de citer. Il est vrai qu'elle parle ainsi de son *esprit* : « Il est » dans son Dieu, et entre ses bras miséricor- » dieux, sans actes, car je n'en puis faire [1]. » Mais elle ajoute aussitôt : « Ce qui me peine, » c'est de retrancher les réflexions. » Les réflexions sont sans doute des actes discursifs. Loin d'être dans une impuissance absolue de faire des réflexions, qui sont des actes discursifs, elle assure que sa peine étoit de retrancher ces actes. Elle ajoute, dans la page suivante, qu'elle regardoit cette privation des actes comme un *martyre* et un *labyrinthe*. Le fréquent regret des actes discursifs, accompagné de tant de réflexions suivies, ne peut être qu'un tissu d'actes discursifs et inquiets. Enfin voici ce qu'elle dit sur cet état de peine et de privation des actes [2] : « Et suis de même dans l'impuis- » sance d'accepter le mal que la tentation me » présente. » Voilà deux impuissances qu'elle suppose semblables : l'une de faire des actes sensibles, l'autre *d'accepter le mal que la tentation lui présente*. Direz-vous que l'impuissance de pécher étoit absolue en elle, et qu'elle étoit alors absolument impeccable ? Ne voyez-vous pas mieux que moi, que ces sortes d'impuissances ne sont qu'une extrême opposition pour la chose dont il s'agit ; comme un ami dit qu'il lui seroit impossible de se résoudre à abandonner son ami ? Mais écoutons ailleurs cette vénérable mère qui consulte saint François de Sales [3].

« Je vous demande, mon très-cher Père, si » l'ame ne doit pas spécialement au temps de » l'oraison rejeter toutes sortes de discours, » industries, répliques, curiosités et choses » semblables, et au lieu de regarder ce qu'elle » a fait ou fera, regarder Dieu, demeurant en » cette simple vue de lui et de son néant, toute » abandonnée, contente et tranquille, sans se » remuer nullement pour faire des actes sen- » sibles de l'entendement et de la volonté, non » pas même pour la pratique des vertus, ni » détestation des fautes ; car notre Seigneur » met en l'ame, ce me semble, les ressenti- » mens qu'il faut, et l'éclaire parfaitement, et » mieux mille fois qu'elle ne pourroit être par » tous ces discours et imaginations. » Voilà sans doute l'état le plus passif, et où se doit trouver la plus grande impuissance. Continuons de l'écouter, pour voir si son impuissance pour les actes sensibles et discursifs est absolue : « Vous me direz : Pourquoi sortez-vous donc de » là ? O Dieu, c'est mon malheur, et malgré » moi, l'expérience m'ayant appris que cela » m'est fort nuisible ; mais je ne suis pas maî- » tresse de mon esprit, lequel sans mon congé » veut tout voir et ménager. C'est pourquoi » je vous demande, mon très-cher seigneur, » l'aide de la très-sainte obéissance pour ar- » rêter ce misérable coureur ; car il m'est avis » qu'il craindra le commandement absolu. » Le saint ne croyoit pas moins que la vénérable mère qu'elle étoit libre pour faire ces actes ou pour ne les faire pas ; c'est pourquoi il lui défendit de les faire. « Mon cher esprit, dit-il, » pourquoi voulez-vous pratiquer la partie de » Marthe en l'oraison, puisque Dieu vous fait » entendre qu'il veut que vous pratiquiez celle » de Marie ? Je vous commande que simple- » ment vous demeuriez en Dieu, sans vous » essayer de rien faire, ni vous enquérir de » lui de chose quelconque, sinon à mesure » qu'il vous excitera. » Il paroît clairement que cette vénérable mère, loin d'être dans une absolue impuissance de faire des actes sensibles et discursifs, retomboit sans cesse dans l'empressement pour en faire. C'étoit son *malheur*. Ces actes lui étoient fort *nuisibles*. Elle prie le saint de les lui défendre, parce qu'elle espère que l'obéissance la rendra fidèle pour les supprimer. Le saint lui défend de les faire. Il dit qu'en les faisant, elle agit contre sa grâce, qui est celle de Marie, et non pas celle de Marthe. Elle étoit donc bien éloignée de manquer de liberté pour faire ces actes, puisque son *malheur* étoit de les faire, et que le saint lui donne pour règle de les retrancher. Que ne citerez-vous point, Monseigneur, puisque vous citez un exemple qui renverse si évidemment toute votre opinion ?

Où sont donc ces autorités des saints mystiques, qui devroient être plus claires que le jour, pour nous obliger à admettre une passiveté miraculeuse qui seroit la source inépuisable des illusions des Quiétistes ? Les auteurs que vous citez sont contre vous. Ils expliquent ces impuissances comme M. l'archevêque de Paris les a expliquées, et comme je les explique. Ce n'est pas, selon eux, une impuissance

[1] *Vie de la M. de Chant. par Maupas* ; 2e part. ch. XXIV, p. 333. — [2] *Ibid.* p. 334. — [3] *Ibid.* ch. VII, p. III : p. 194 et 195.

absolue. Ce n'est qu'*un grand dégoût et une répugnance intérieure*. Ces ames sont libres de produire avec effort des actes. Mais elles ne pourroient le faire utilement pour leur perfection contre l'attrait de leur grâce. Comment pouvez-vous donc accuser d'une *insigne témérité* ceux qui nieront ces impuissances absolues et prises à la lettre, puisqu'elles sont, selon vous, si nouvelles, si inouïes à toute la tradition jusqu'à saint Bernard, si contraires à saint Augustin, qu'enfin elles sont exclues tant par les mystiques mêmes que vous alléguez, que par M. l'archevêque de Paris, qui ne vous contredit qu'à regret, par l'évidence de la chose. Il est temps d'examiner vos objections.

Ire OBJECTION.

IX. Il est vrai que Gerson met l'état mystique au rang des grâces gratuitement données. Il dit que c'est *un amour infus sans charité, comme la prophétie, etc.* Il ajoute qu'un tel amour *n'est pas un signe infaillible de la grâce gratifiante*[1]. Mais il faut remarquer pourquoi Gerson raisonne ainsi. C'est que les auteurs de ces temps-là supposoient que l'état mystique étoit un amour sans connoissance, parce que la connoissance, selon eux, ne pouvoit être dans l'ame que par l'attention de l'entendement aux images sensibles des objets, *per conversionem ad phantasmata*. Or ces auteurs, se fondant sur saint Denis, prétendoient que la contemplation mystique n'admettoit aucune image, ni même opération intellectuelle, mais la seule *nuit divine*. Gerson, qui supposoit que rien ne peut entrer dans l'entendement sans avoir passé par le sens, et qu'on ne peut rien aimer librement, sans l'avoir auparavant connu, conclut que cet amour indépendant de toute image et de toute opération intellectuelle, ne peut être qu'infus et miraculeux. C'est ce qu'il nomme un fréquent miracle dans les ames pieuses, que les philosophes n'ont pu connoître « et une sagesse mystique qui est propre » aux Chrétiens. *At verò nihil ad philosophantes* » *super hoc assiduo pro devotis miraculo*[2]. » Cet auteur semble donc supposer que toute contemplation consiste dans un amour purement infus, indélibéré, qui n'est fondé sur aucune connoissance de l'objet, enfin qui est entièrement contraire à la philosophie, et miraculeux. C'est la philosophie seule qui le fait raisonner ainsi.

[1] *Elucid. schol. Myst. Théol.* consid. VII, t. III, p. 425. — [2] Consid. X : p. 424.

Il n'est pas néanmoins sans hésitation dans ces préjugés; et pour les modérer, il allègue Aristote, qui remarque que les personnes entraînées par une forte habitude ne délibèrent point dans leurs actions, ou du moins s'y comportent de manière qu'elles ne croient pas y délibérer, parce que la connoissance qui précède leur volonté est *directe et non réfléchie*. Là-dessus, il cite l'exemple *des joueurs d'instrumens* et *des écrivains*[1]. Combien, dit-il, *cela est-il encore plus possible dans les actes immanens et intérieurs!* Vous voyez qu'il cherche à prouver que cet amour infus par miracle, sans connoissance distincte, a été précédé d'une connoissance et d'une délibération si rapide, qu'elle est imperceptible. Il va ensuite jusqu'à citer saint Grégoire, qui dit *que l'amour est lui-même une connoissance. Amor, inquit, ipse cognitio est.* Enfin il se sert de la belle comparaison d'un enfant qui reçoit le lait de la mamelle. « D'ordinaire, dit-il[2], il ne voit, il n'entend » rien, ou du moins il ne croit ni voir ni en- » tendre. Il ne connoît rien par aucune ré- » flexion, ni si ce lait est doux, ni s'il est bon. » Il demeure dans une certaine opération ex- » périmentale, sans réfléchir, et sans s'expri- » mer. Heureux cet enfant, eût-il cent années, » heureux d'être ainsi à la mamelle de la sa- » gesse, qui est sa mère! » Vous voyez que Gerson cherche à éviter le *miracle* que les préjugés de son temps faisoient supposer, et qu'il tend à croire que l'amour mystique qu'il nomme *l'union amoureuse*, est un amour délibéré. Mais vous, Monseigneur, qui m'opposez ce grave auteur, voudriez-vous nier que l'oraison passive ne soit libre dans ses actes propres? Voudriez-vous dire, suivant les préjugés du siècle de Gerson, qu'on ne peut jamais contempler sans miracle? Direz-vous que l'amour contemplatif est un amour infus et indépendant de toute image intellectuelle et de toute connoissance de l'objet? Comment pouvez-vous donc vous prévaloir d'un préjugé philosophique, que vous ne suivez point non plus que moi, et que Gerson lui-même nous apprend à ne suivre pas? Cet argument ne prouve rien, puisqu'il prouve trop. Il prouveroit que le regard amoureux n'a rien de méritoire, que les actes passifs n'ont rien de libre, et que toute contemplation est passive et miraculeuse, puisque toute contemplation, même celle qu'on nomme active, est supposée indépendante des images sensibles et des opérations discursives de l'entendement.

[1] Consid. VIII : p. 426. — [2] *Ibid.* XI, p. 427.

IIe OBJECTION.

X. Vous citez Alvarez de Paz, qui parle ainsi [1] : « Quoiqu'il soit vrai que cette présence » nous convienne, nous pouvons la désirer et » la demander humblement pour la gloire de » Dieu, après avoir long-temps travaillé à » acquérir la perfection, mais non pas l'ac- » quérir par notre effort et par notre indus- » trie; car c'est un don purement surnaturel, » comme le ravissement, l'extase, et les autres » dons semblables. »

Je réponds qu'Alvarez ne parle point de passiveté en cet endroit. Vous n'y en trouverez *ni trait ni virgule*. Il dit bien que cette présence de Dieu est une sublime *contemplation*; mais il ne dit point si elle est passive. Il dit que la contemplation actuelle est comme un festin, où Dieu se donne pour nourrir le contemplatif, et que cette présence de Dieu est comme *un reste du festin*, qui fait *la joie continuelle de l'ame*. Ces paroles marquent qu'il ne s'agit que d'une certaine vue familière de Dieu qui reste dans les occupations extérieures du cours de la journée, après qu'on est sorti du temps spécial de l'oraison. Il ajoute que cette présence de Dieu met l'ame dans une telle liberté, qu'il n'y a plus de différence pour elle à être dans un désert, ou *dans une place publique; ut idem si homini in solitudine aut in foro*. Il dit qu'avec ce don on est « devant les » rois comme devant la lie du peuple, et qu'on » vit comme dans une expérience très-claire de » Dieu, qui n'exclut pourtant pas la foi. » Ces effets singuliers et sensibles d'une si claire présence de Dieu, même hors du temps spécial de la pure contemplation, peuvent sans doute venir de quelque impression de grâce gratuitement donnée. Cette présence continuelle, uniforme, invariable, dans les occasions les plus violentes de distraction, lors même qu'on ne contemple pas actuellement, peut être expliquée comme un don infus. Mais s'ensuit-il de là que la contemplation passive soit par sa nature miraculeuse, et en nous sans nous? Cette présence, telle qu'Alvarez la dépeint, n'est-elle pas différente du regard amoureux de la contemplation passive? Pourquoi donc prenez-vous l'une de ces choses pour l'autre?

IIIe OBJECTION.

XI. Vous alléguez sainte Thérèse, qui assure que la perfection ne dépend point de ces grâces extraordinaires, et qu'elle a connu *deux personnes* qui *se plaignoient* à Dieu de ce qu'il les leur accordoit, parce qu'elles auroient voulu souffrir, *sans être récompensées par de semblables faveurs*. Relisez, Monseigneur, le chapitre entier [1]. Vous verrez que le titre ne regarde que *les visions imaginaires ou représentatives*, et ne comprend pas même les *intellectuelles*, qui ne sont traitées qu'au chapitre suivant. Quel rapport pouvez-vous trouver entre ces visions *imaginaires*, et l'oraison passive, où l'on exerce en pure et obscure foi le regard amoureux, sans s'arrêter volontairement à aucune vision, ni lumière extraordinaire, ni image sensible? On peut voir, par de tels mécomptes, combien on doit se défier des citations faites par les esprits les plus éclairés, lorsqu'ils sont aussi prévenus que vous l'êtes.

IVe OBJECTION.

XII. Vous voulez tirer avantage de ce que la sainte dit *que* « les ames de cet état ne savent » si elles sont exemptes du péché mortel [2]. » Mais souffrez que je vous montre que vous avez confondu ici plusieurs choses. Dans le IXe chapitre de la IVe demeure, elle assure qu'il y a « des personnes saintes qui n'ont jamais reçu » aucune de ces visions imaginaires » dont elle parle, et qui n'ont aucun rapport avec l'oraison passive. Elle ajoute que *d'autres* ames qui n'étoient pas saintes ont eu de ces visions. Il est manifeste que tout cela ne fait rien à notre question sur l'oraison de pure et obscure foi. Dans le chapitre IVe de la VIIe demeure, elle déclare, il est vrai, que les ames d'une si sublime perfection commettent encore « des péchés vé- » niels..... Quant aux mortels, dit-elle, elles » n'en commettent point avec connoissance, et » ne sont pas néanmoins assurées d'être inca- » pables d'en commettre quelqu'un qu'elles » ignorent. » Que pouvez-vous conclure de là? La sainte a dit qu'elle avoit eu quelque commencement d'attrait pour la contemplation, dans les temps même où elle étoit encore très-imparfaite. Mais elle n'a jamais dit qu'on puisse dans l'état de péché mortel exercer la véritable contemplation, puisqu'elle consiste dans un regard libre et amoureux, qui est incompatible avec le péché mortel. Un commencement d'attrait pour la contemplation, est très-différent de l'exercice réel de la contemplation. Même

[1] *De perf. contempl.* l. V, part. I, appar. II, c. IX : t. III, p. 1632, édit. Mog.

[1] *Chât. de l'ame*, VIe dem. ch. IX, p. 798. — [2] *Myst. in tuto*, n. 45 : t. XXIX, p. 117; édit. de 1845, t. IX. p. 271.

dans l'état de péché mortel, on peut avoir un attrait de grâce pour l'amour de Dieu; mais on ne peut l'aimer de cet amour de contemplation sans sortir du péché mortel. Si on demeuroit dans le péché mortel, on ne contempleroit que spéculativement, et si on contemploit réellement, par le regard libre et amoureux, on seroit justifié par cet exercice. Il est vrai que les ames les plus éminentes dans la contemplation *ne sont pas assurées d'être incapables de commettre* des péchés mortels.

Pour moi je vais bien plus loin, et j'ajoute 1° qu'elles sont très-assurées qu'elles ne sont que trop capables d'en commettre; 2° qu'elles ignorent si elles sont actuellement en péché mortel. Faut-il s'en étonner? elles ne savent pas si leur amour est réel, ou bien si leur contemplation n'est que spéculative et destituée du véritable amour de Dieu.

Ve OBJECTION.

XIII. Vous citez saint François de Sales, qui assure [1] « qu'il y a des personnes fort parfaites » auxquelles notre Seigneur ne donna jamais » de telles douceurs, ni de ces quiétudes qui » font tout avec la partie supérieure de leur » ame, font mourir leur volonté dans la vo- » lonté de Dieu à vive force, et avec la pointe » de la raison. Il conclut que cette manière de » mort ainsi douce se donne par manière de » grâce, et l'autre par manière de mérite. » Remarquez, Monseigneur, qu'il parle là des *quiétudes* et des *douceurs* répandues dans l'oraison, plutôt que du fond de l'oraison même: il compare seulement deux états, l'un d'une ame qui souffre beaucoup, et l'autre d'une ame qui est d'ordinaire dans la jouissance et la consolation. Il ne prétend pas néanmoins que cette jouissance soit sans mérite, ni cette souffrance sans grâce. Il veut seulement dire que l'ame à qui Dieu donne plus de *ces douceurs* et de ces *quiétudes* sensibles (toutes choses étant d'ailleurs égales), mérite moins, et que celle à qui Dieu donne moins de ces *douceurs* et de *ces quiétudes*, mérite davantage, en demeurant fidèle dans la nudité et obscurité de la pure foi. Tout cela est vrai, mais tout cela ne nous fait rien. Croyez-vous, par exemple, que la mère de Chantal, qui *étoit presque perpétuellement* passive, eût à souffrir et à travailler moins qu'une autre, ou qu'elle méritât moins. Cette même personne, qui étoit presque perpétuellement passive, étoit toujours souffrante, et on n'a qu'à voir dans sa vie quelles furent ses peines. La vraie passiveté est dans un état très-laborieux, très-souffrant, et très-méritoire.

[1] *Entret.* II.

VIe OBJECTION.

XIV. Vous dites, Monseigneur, que l'oraison passive est nommée infuse, extraordinaire et surnaturelle.

Nous en avons déjà vu les raisons. Elle a été nommée ainsi à cause d'un miracle que les philosophes Péripatéticiens ont cru y trouver, suivant la description qu'en fait saint Denis. Pour moi, je la nommerai volontiers *infuse*, en ce qu'elle peut avoir quelque mélange de grâce gratuitement donnée, pour préparer l'ame, par une facilité soudaine, pour les actes que Dieu demande d'elle.

Je la nommerai, si on veut, *extraordinaire*, parce qu'elle est rare dans la pratique, que peu d'ames atteignent à cette perfection du regard simple et amoureux, et que la grâce même gratifiante de cette oraison, quoiqu'elle soit du même genre que les grâces du commun des justes imparfaits, est néanmoins plus forte et plus spéciale. Enfin je n'empêche pas qu'on ne la nomme *surnaturelle;* car encore que toute oraison chrétienne se fasse surnaturellement par le concours de la grâce, il faut avouer que celle-ci a pu être nommée *surnaturelle* par excellence, à cause qu'en cet état, comme dit le B. Jean de la Croix, *d'ordinaire les premiers mouvemens sont comme divins.*

VIIe OBJECTION.

XV. Vous dites que les mystiques, en parlant de cette oraison, ne parlent point du désintéressement de l'amour, et qu'ainsi j'ai eu tort de dire que le pur amour est la passiveté.

1° Je réponds que la passiveté n'est pas, selon moi, précisément le pur amour, mais qu'elle est la manière dont le pur amour opère. L'amour mercenaire a toujours, comme la crainte servile, quelque chose d'empressé et inquiet dans ses opérations. Quand il n'y a plus d'ordinaire dans les exercices d'une ame, d'actes empressés de l'amour mercenaire et naturel, l'ame est sans activité, et alors elle est nommée passive. Ainsi la passiveté n'est pas précisément la pureté de l'amour; elle en est l'effet: elle est la manière dont le pur amour opère dans l'ame. C'est ce qu'il faut démêler

pour prévenir toutes les équivoques que vous cherchez à faire là-dessus.

2° Souffrez, Monseigneur, que je vous représente combien vous vous mécomptez dans le fait. Vous ne trouverez aucun des saints mystiques, qui ont traité de l'oraison passive, qui n'ait établi l'amour de Dieu pour sa seule beauté ou perfection, indépendant du motif de notre utilité particulière. Ecoutez le B. Jean de la Croix, que vous prétendez vous être le plus favorable en ce point. « Encore, dit-il » que l'ame n'en recevroit aucun contentement » (c'est de Dieu qu'il parle), elle le loueroit » parce qu'il est,... c'est la louange de remer» cîment, seulement parce que Dieu est, ce » qui est beaucoup plus fort et plus délec» table [1].... Celui qui opère par pur amour » pour Dieu, encore que Dieu n'en sût rien, » ne laisseroit pas de lui rendre les mêmes ser» vices avec une pareille joie et une égale pu» reté d'amour [2]. » Voilà ces suppositions impossibles, qui vous déplaisent tant, et qui expriment avec tant d'évidence un amour de Dieu pour Dieu seul, sans aucun retour sur notre utilité ou béatitude. Qu'y a-t-il de plus remarquable que l'uniformité de tous ces saints contemplatifs ? Nul ne parle de contemplation passive sans parler de ce pur amour. Saint Grégoire pape représente souvent la contemplation en général comme l'exercice enflammé du plus parfait amour [3]. Le cardinal Pierre d'Ailly, qui reconnoît l'amour de pure bienveillance comme plus parfait que celui de concupiscence ou espérance, assure que le plus parfait amour est celui qui convient à la contemplation [4]. Le Père Louis du Pont, qui est un des plus grands auteurs de la vie spirituelle, parle de même. Après avoir distingué avec l'Ecole les deux amours, l'un de *concupiscence* ou espérance, et l'autre *de bienveillance, qui regarde purement ce que l'ami a de bon*, il ajoute [5] : « Il faut exclure » de la contemplation fervente le premier » amour, qui ne peut être que fort imparfait... » Il n'y a donc que l'amour désintéressé qui » puisse s'accommoder avec la plus haute con» templation. » Vous voyez par là, Monseigneur, que la contemplation étant l'exercice de l'amour de pure bienveillance, vous avez anéanti cette haute contemplation, en regardant cet amour si désintéressé comme chimérique ; car il n'y a que celui-là qui puisse s'accommoder avec une contemplation sublime, et il faut exclure de l'exercice de cette *fervente contemplation* l'amour d'espérance, *qui ne peut être que fort imparfait.*

VIII[e] OBJECTION.

XVI. Vous m'accusez d'avoir changé la première marque que le B. Jean de la Croix demande pour passer de la méditation à la contemplation. Cette marque est, selon vous, une impuissance absolue de méditer. Autrement on déclareroit aux ames qu'elles sont parfaites. Ainsi on les livreroit à l'illusion, et à la vaine complaisance. En vérité, Monseigneur, il est bien étonnant que vous vouliez faire paroître encore une fois une objection déjà si clairement détruite.

1° Niez-vous qu'en général la contemplation ne soit plutôt l'exercice des parfaits que des imparfaits ? Vous ne pouvez le désavouer. Il faut donc, selon vous, aussi bien que selon moi, laisser voir à une ame qu'on la laisse passer d'un exercice des imparfaits à un exercice des parfaits. Vous voulez qu'on autorise ce passage, quand il est fondé sur une grâce gratuitement donnée, et sur une impuissance miraculeuse. Pour moi, je veux qu'on l'autorise sur l'expérience d'un simple attrait persévérant avec les deux autres marques. Lequel de nous deux flatte le plus les ames de cet état ? qui de vous ou de moi les tente plus d'orgueil et de présomption ? 2° Vous leur proposez aussi bien que moi la contemplation, qui est d'ordinaire l'exercice des parfaits, et en comparaison de laquelle la méditation n'est, selon le B. Jean de la Croix, *qu'un moyen de boue ;* vous la leur proposez à cause qu'elles y sont appelées par une nécessité extraordinaire et miraculeuse : cet état miraculeux de leur intérieur est-il un bon moyen de les rabaisser à leurs propres yeux, et de les empêcher de se croire des ames au-dessus du commun ? 3° Vous rendez cette marque indépendante des deux autres du B. Jean de la Croix ; car dès qu'on suppose bien ou mal, sur le rapport de la personne, qui peut seule raconter sa propre expérience, qu'elle est dans une impuissance absolue de méditer, le directeur ne peut plus retenir cette ame ; il faut qu'il cède à une absolue nécessité. Attendre les deux autres marques pour la contemplation, pendant que la méditation est supposée impossible, ce seroit, dans cette funeste attente, livrer une ame à l'inaction du quiétisme. 4° Si vous voulez attendre l'impuissance

[1] *Vive Flamme d'amour*, cant. III, — [2] XVIII, *Sentence spirituelle.* — [3] *In lib. Reg. de Anna et Phenenna : in lib. Job : in Ezech.* — [4] *Compend. Theol. Myst.* — [5] *Guide spirit.* trad. par le P. Brignon, III[e] traité, ch. IX, sect. I : p. 151, éd. de Paris, 1689.

absolue de méditer, pour permettre la contemplation, il faudra selon vous retrancher toute contemplation active; car celle qu'on fait dans l'impuissance de méditer est la passive, selon vous, et selon vous il ne faut point en permettre avant l'impuissance. 5° Si vous attendez cette impuissance absolue, vous gênez les ames, vous les tyrannisez pour parler comme le B. Jean de la Croix, vous leur faites un crime de suivre l'attrait de la contemplation, toutes les fois qu'elles n'ont que de l'aridité, avec une répugnance extrême pour la méditation. Vous les laissez dans un scrupule horrible et continuel, puisqu'elles n'oseront jamais contempler, de peur qu'elles ne soient pas encore arrivées à l'absolue et actuelle impuissance des actes discursifs, qui ne peut être reconnue en chaque cas particulier, qu'après de grands efforts. 6° Direz-vous qu'on tente les ames de présomption et de vaine complaisance, toutes les fois qu'on les porte, suivant les marques de l'attrait de leur grâce, aux exercices du plus parfait amour, quoiqu'on leur fasse entendre d'ailleurs que dans ces exercices elles doivent craindre d'être infidèles à Dieu, et de n'avoir que l'apparence de la contemplation?

IXe OBJECTION.

XVII. Vous faites entendre qu'on ne doit pas s'étonner que les Pères, jusqu'à saint Bernard, en parlant de la perfection, n'aient jamais parlé de l'oraison passive, parce qu'une grâce gratuitement donnée ne fait rien à la perfection, et par conséquent n'est pas une chose dont les Pères aient dû parler en expliquant les voies les plus parfaites. Vous concluez que la question de la passiveté doit être regardée comme une chose *de fait et d'expérience*, et non pas comme appartenant *à un dogme et à une tradition* [1].

Voici ce que je réponds : 1° Prétendez-vous que l'oraison passive prise dans ses actes propres, qui sont ceux du regard amoureux, ne soit ni libre ni méritoire? Si elle est libre, méritoire, convenable aux parfaits, les Pères en ont dû parler en parlant de l'état de perfection, et expliquer comment les deux grâces, l'une gratifiante, et l'autre gratuitement donnée, s'y trouvent jointes. *Le silence éternel de l'antiquité* sur ce que vous nommez une *excellente oraison,.... et l'Ecole du cœur* que *Dieu tient*, vous *charge* et vous accable. D'où vient qu'on ne trouve rien de cette *excellente oraison*, de cette *école du cœur*, dans toute l'antiquité, et qu'on voit *plutôt tout le contraire dans saint Augustin?* 2° Si la passiveté est une grâce gratuitement donnée, un don qui est en nous sans nous, comme *la prophétie*, *le don des langues ou des miracles*, d'où vient que les Pères n'en ont jamais fait aucune mention, et que saint Augustin dit *plutôt tout le contraire?* Quoi! la tradition n'est-elle nécessaire que pour autoriser des grâces gratifiantes? Un don si extraordinaire semblable à ceux des prophètes, une impuissance miraculeuse qui dispense de tous les actes sensibles du christianisme, qui peut en supprimer encore d'autres, sans que nous puissions dire quels précisément, et qui peut aboutir si naturellement à autoriser l'oisiveté intérieure du quiétisme, n'a-t-elle besoin d'aucun témoignage de la tradition pendant douze siècles? Réserverez-vous pour les derniers temps cette nouveauté si prodigieuse, si dangereuse, si inouie jusqu'à saint Bernard, et si contraire à saint Augustin? L'attribuerez-vous aux mystiques pour les opposer aux Pères? Ferez-vous parler ces mystiques d'une absolue impuissance, lorsqu'ils expliquent eux-mêmes, que ce n'est que *comme* une impuissance, *un grand dégoût et une répugnance intérieure?* Les Quiétistes seront-ils reçus à dire, toutes les fois qu'ils s'imagineront éprouver des impuissances et des motions extraordinaires, qu'il s'agit *d'un fait*, et non pas *d'un dogme*, que c'est *l'expérience*, et non *la tradition*, qui doit décider? *Quod facti, inquam, experimentique est, non traditionis, non dogmatis.* Où en serons-nous, si leurs prétendues expériences sont indépendantes de la tradition et du dogme?

XVIII. Pour suppléer au défaut de la tradition, vous avez voulu recourir à l'Ecriture. Vous citez les exemples des prophètes, pour nous accoutumer *à ces grands changemens*, que vous dites qui se font *soudainement et par une main souveraine*..... « Tout d'un coup,
» dites-vous [1], et lorsqu'on y pense le moins,
» on se trouve comme un autre Elie ou comme
» un autre David, en figure de Jésus-Christ...
» et le tout sans que la volonté y ait de part. »
Donner à une ame passive de telles idées d'elle-même, est-ce la tenir dans l'humilité? Est-ce craindre pour elle la présomption? La nature superbe n'est-elle point flattée lorsqu'une per-

[1] *Myst. in tuto*, n. III : t. XXIX, p. 147 ; édit. de 1845, t. IX, p. 476.

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. VII, n. 5 : t. XXVII, p. 261 ; édit. de 1845, t. IX, p. 149.

sonne entend dire à un directeur, ou qu'elle lit dans ses écrits, que « tout d'un coup... elle se » trouve comme un autre Elie, ou comme un » autre David, en figure de Jésus-Christ. » La nature aussi lâche que vaine n'aime-t-elle pas ces miraculeuses ressemblances qui viennent lors*qu'on y pense le moins.... et le tout sans que la volonté y ait de part*. Les ames passives qui liront cet endroit ne seront-elles point tentées de croire que leur intérieur est un perpétuel miracle de grâce? Mais encore, sur quoi est fondé cet état si miraculeux, et si inconnu à tous les saints jusqu'à saint Bernard? Vous prétendez que ces grands changemens *d'une main souveraine.... sans qu'on lui puisse résister....* paroissent *incontestablement dans les extases ou ravissemens, et dans toutes les inspirations prophétiques*. Pour les extases, les ravissemens, les inspirations des prophètes, je ne m'étonne pas que vous les trouviez dans l'Ecriture ; ils y sont clairement marqués. Y trouverez-vous de même vos impuissances mystiques, miraculeuses, et presque perpétuelles? Si elles y étoient, vous ne manqueriez pas d'en citer les exemples, et puisque vous ne les citez pas, il faut conclure que le *silence éternel* de l'Ecriture ne vous *charge* pas moins que celui de la tradition.

XIX. Mais encore peut-on dire que les inspirations prophétiques étoient de telle nature que les prophètes ne pouvoient y résister. Dieu recommande aux prophètes fidèles de ne lui résister pas, et ils sont loués pour lui avoir obéi. Les infidèles tels que Jonas lui résistent, et ils sont condamnés, punis, confondus pour leur résistance. Voilà toutes les preuves possibles de la liberté des uns et des autres. Vous sentez bien l'embarras où vous vous êtes jeté par là, et vous voudriez vous en tirer en disant qu'au moins il y a quelques inspirations prophétiques auxquelles les prophètes ne pouvoient résister. Mais cette réponse ne peut vous délivrer. Si vous aviez dit seulement que quelques inspirations prophétiques ont été de cette nature, je me serois contenté de vous en demander des exemples clairs et décisifs. Mais vous avez dit que cet entraînement « de » main souveraine,.... sans qu'on lui puisse » résister,... paroît incontestablement dans les » extases ou ravissemens et dans toutes les ins» pirations prophétiques [1]. » Qui dit *toutes*, n'en excepte aucune. Vous êtes néanmoins contraint, par vos propres paroles que j'ai citées, d'avouer [1] que *le songe mystique de Salomon* n'étoit pas de cette nature, quoiqu'il fût une inspiration prophétique très-véritable ; car vous avez assuré qu'il y fit « un choix si digne » de sa sagesse, qui aussi reçut aussitôt une » ample récompense [2]. » Il n'est donc ni vrai ni supportable de dire que cet entraînement, auquel on ne peut résister, *paroisse incontestablement.... dans* TOUTES *les inspirations prophétiques*. Parler ainsi, c'est contredire formellement l'Ecriture ; c'est vous contredire vous-même. C'est sur quoi vous auriez dû me donner l'exemple d'une rétractation ingénue, sans chercher des excuses qui ne couvrent rien, et qui ne font que montrer davantage votre embarras. Si vous aviez une chose aussi claire et aussi importante à me reprocher, nul terme ne vous paroîtroit assez dur pour me confondre.

Qu'alléguez-vous, Monseigneur, pour prouver que les prophètes n'étoient pas libres de résister à Dieu? Vous citez les exemples de saint Paul, de Job, de Jérémie et d'Ezéchiel. Mais quand ces exemples seroient décisifs en votre faveur, ils ne prouveroient pas que le défaut de liberté paroisse *dans toutes les inspirations prophétiques*. Il y a eu d'autres hommes prophétiquement inspirés. Par exemple, Jonas, et Salomon, dans son songe mystique dont vous avez parlé, seroient toujours des exemples évidens, pour montrer qu'il est faux que cette suspension de liberté paroisse *dans* TOUTES *les inspirations prophétiques*.

Je veux bien néanmoins vous passer vos propositions les plus insoutenables, pendant que vous attaquez dans mes écrits celles qui sont vraies à la lettre. Mais voyons au moins si vos exemples sont bien concluans. Saint Paul ne savoit pas s'il fut ravi *avec son corps ou sans son corps* : donc il n'avoit point d'usage du libre arbitre dans ce ravissement. Quelle conclusion! Dieu ne peut-il pas ravir un homme au troisième ciel, en sorte que cet homme dans ce moment ne sente plus son corps ni aucune dépendance des sens, et que néanmoins sa volonté demeure libre? Direz-vous que Dieu ne le peut pas? Nous voyons même que cet apôtre, dans cette suspension de sens corporels, ne perdit l'usage ni de l'entendement ni de la mémoire : car il comprit et retint *les secrètes paroles qu'il n'est pas permis à un homme de rapporter*. Puisqu'il conserva, dans cette sus-

[1] *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. VII, n. 3 : t. XXVII, p. 259 ; édit. de 1845, t. IX, p. 149.

[1] *Myst. in tuto*, n. 109 : t. XXIX, p. 146. — [2] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 13 : t. XXVII, p. 377. Edit. de 1845, t. IX, p. 175 et 184.

pension des sens corporels, un usage libre de l'entendement et de la mémoire, qui sont les puissances les plus facilement troublées par les grands saisissemens, qui vous a dit qu'il ne conserva pas aussi l'usage d'une volonté libre ? N'est-il pas naturel que la volonté demeure libre, quand l'entendement ne se trouble pas ?

Passons à l'exemple de Job. Vous voulez supposer qu'il ait parlé sans liberté. Mais direz-vous qu'il a été *entraîné, emporté, poussé de main souveraine*, pour proférer les paroles qu'il a proférées, et qui prises à la lettre sont des blasphêmes. Pour moi, je dirai qu'il étoit libre comme les autres hommes, mais que dans l'excès de sa peine, il a dit des paroles qui ne furent dites que d'un premier mouvement, comme les hommes les plus libres disent par premier mouvement, dans d'extrêmes peines, des paroles contraires à leurs vrais sentimens de patience, sans perdre néanmoins l'usage du libre arbitre. Parler autrement, seroit supposer que Job a été entraîné pour faire passivement les choses les plus inexcusables, et autoriser le mystère d'iniquité de Molinos.

Jérémie fut tenté de résister à Dieu, et il raconte tout ce qu'il avoit dit en son cœur dans le premier mouvement de cette tentation. Il s'écrie que Dieu l'a trompé, que la parole du Seigneur est devenue dans sa bouche un sujet *d'opprobre. J'ai dit*, continue-t-il [1], *que je ne me souviendrai plus de lui, et que je ne parlerai plus en son nom*. Voilà une tentation affreuse, voilà le premier mouvement d'un homme affligé de ce que ses prédictions funestes se tournent en dérision. En tout cela vous ne trouverez aucun défaut de liberté, que celui qui se trouve dans les premiers mouvemens indélibérés des hommes les plus libres. Il est vrai que le prophète dit dans la suite, en parlant contre les prophètes et contre les prêtres infidèles, qu'il est *comme un homme ivre, comme un homme plein de vin à la face du Seigneur et de ses paroles saintes* [2]. Mais il ne s'agit d'aucune privation du libre arbitre. Il est seulement troublé de crainte et saisi d'horreur à la vue des vengeances de Dieu contre les faux prophètes. Direz-vous qu'un homme n'est pas libre, toutes les fois qu'il a le cœur troublé par les malheurs qu'il prévoit ?

Je conviens que Dieu dit à Ezéchiel [3] : *Voilà que je t'ai environné de liens, et tu ne te tourneras point d'un côté sur l'autre, jusqu'à ce que tu aies accompli les jours, etc.* Vous vous récriez : « Avoit-il en cet état la puissance naturelle sur son corps ? » Non sans doute, il ne l'avoit pas, supposé qu'il fût réellement lié dans son lit. Mais 1° ses liens mystérieux pouvoient n'être pas réels. 2° Dieu pouvoit ne le lier que de son consentement, pour représenter plus sensiblement par les liens la captivité prochaine du peuple. 3° De ce que Dieu auroit lié son corps, il ne s'ensuivroit pas qu'il eût lié aussi sa volonté. Voulez-vous dire que tout homme dont on lie le corps a perdu l'usage du libre arbitre? Pour moi, je suppose que Dieu ne lia le prophète que par des liens mystérieux, qui étoient une simple représentation. Je crois que Dieu lui commanda de se coucher sur le côté, et qu'en le lui commandant, il lui demanda son consentement libre. Ce qui me le fait croire, est la manière dont la mission de ce prophète a commencé. Dieu l'instruit, l'exhorte, l'encourage, le menace pour le faire consentir librement à tout ce qu'il va lui commander. *Fils de l'homme*, lui dit-il [1], *écoute tout ce que je te dis. Ne m'irrite point comme cette maison m'a irrité. Ouvre ta bouche, et mange tout ce que je te donne*. Le prophète étoit donc libre de résister, et d'irriter Dieu comme la maison d'Israël l'avoit irrité en lui résistant. Voilà donc une liberté du prophète qui regarde tout ce que Dieu va exiger de lui, et qui tombe autant sur les liens mystérieux que sur tout le reste. Mais voulez-vous achever de voir combien le prophète étoit libre en toutes ces choses. Dieu lui ordonne un aliment qui fait horreur [2]. Le prophète est si libre de résister, qu'il résiste effectivement, et obtient de Dieu un autre aliment moins horrible en la place du premier. Sans doute le prophète reçut l'ordre de demeurer lié et couché sur un côté, comme il reçut celui de prendre un aliment horrible qu'il refusa de prendre, et en la place duquel il en reçut un autre. Vous voyez donc, par la conduite d'Ezéchiel, que *les esprits des prophètes*, selon l'expression de l'Apôtre [3], *sont soumis aux prophètes* mêmes, c'est-à-dire que leur esprit n'est point entraîné sans aucun usage de leur libre arbitre. Il est donc vrai que les exemples que vous citez sont manifestement contre vous.

Saint Chrysostôme, expliquant cet endroit de l'Apôtre, suppose que les prophètes dans leur inspiration prophétique sont libres d'arrêter cette impression divine. Voici ses paroles : L'A-

[1] *Jerem.* XX. 9. — [2] *Ibid.* XXIII, 9. — [3] *Ezech.* IV. 8.

[1] *Ezech.* II. 8. — [2] *Ibid.* IV. 12. — [3] *I Cor.* XIV. 32.

pôtre, dit-il [1], *ordonne de retenir* cette impression, κατέχειν κελεύει. Il parle encore ainsi : « De peur que l'homme inspiré ne désobéisse, » l'Apôtre montre que ce don de Dieu est sou- » mis. Il entend par l'esprit, l'opération de » l'esprit. Or s'il est vrai que l'esprit est soumis, » à plus forte raison il n'est pas juste que vous, » qui êtes plein de cet esprit, désobéissiez. » Enfin ce Père dit que cette règle est donnée comme devant être suivie *dans tout le monde*, et que c'est sans exception ce qui est *enseigné dans toutes les églises*. Il paroît évidemment, par ces paroles, combien ce Père étoit éloigné de croire que les prophètes fussent *entraînés, emportés et poussés de main souveraine,....... sans qu'ils lui pussent résister*. S'ils eussent été ainsi entraînés sans liberté, l'Apôtre auroit eu tort d'ordonner qu'ils arrêtassent en eux l'impression divine. Il auroit eu tort de vouloir qu'ils observassent si régulièrement cet ordre et cette police des églises. L'esprit qui entraîne souverainement n'est point soumis à l'homme qui est entraîné. Celui qui ne peut résister à une main souveraine n'est point obligé d'obéir, et on ne peut avec justice lui commander. Voilà néanmoins la règle que saint Paul donne, et que saint Chrysostôme explique, pour les inspirations prophétiques dans toutes les églises. Comment donc avez-vous pu dire, Monseigneur, que votre proposition sur l'entraînement « de » main souveraine...... sans pouvoir lui ré- » sister,..... paroît incontestablement dans les » extases ou ravissemens, et dans *toutes* les » inspirations prophétiques. »

XX. Votre ressource est de sortir de la défensive, et de faire diversion en m'accusant de fanatisme, parce que j'ai dit que la grâce actuelle est celle par laquelle la volonté de bon plaisir nous est déclarée. Vous m'accusez même d'avoir manqué à la bonne foi en supprimant cet endroit de ma Lettre pastorale. *Profectò*, dites-vous [2], *non omnia sua, bonâ fide, ut oportebat, exposuit; tacuit enim gratiam actualem eam esse, quâ voluntas beneplaciti nobis innotescat*. L'endroit que vous me reprochez est de ma *Lettre pastorale*, page 8 [3]. Cet endroit en cite un autre de mon livre de l'*Explication des Maximes*, pages 150 et 151, où j'avois parlé ainsi : « Il y a une volonté de » Dieu qui se montre à nous par l'inspiration » ou attrait de la grâce, qui est dans tous les » justes. Cette volonté de Dieu doit être tou- » jours supposée entièrement conforme à la » volonté écrite, et il n'est pas permis de croire » qu'elle puisse exiger de nous autre chose que » l'accomplissement des préceptes et des con- » seils renfermés dans la loi. » Rien n'est plus opposé à l'illusion que cette règle.

1° Je voulois que cet attrait ne fût que *l'inspiration de la grâce qui est dans tous les justes*. Je n'admettois donc point dans les parfaits aucun attrait d'un autre genre que celui qui est dans les imparfaits. Or il est certain que l'attrait de grâce qu'on suppose dans les imparfaits n'est pas celui dont on peut craindre le fanatisme. 2° Je voulois que cet attrait fût toujours regardé comme faux, à moins qu'il ne fût entièrement conforme aux préceptes et aux conseils évangéliques. 3° Je ne disois pas que cet attrait fût l'unique règle pour connoître la volonté divine (à Dieu ne plaise!); je disois seulement que la volonté *de Dieu se montre à nous* par cet attrait. La grâce n'est utile à l'homme qu'en ce qu'elle l'éclaire et l'attire. Elle ne peut l'éclairer en chaque occasion qu'en lui montrant ce que Dieu veut. Elle ne peut l'attirer qu'en l'invitant à l'accomplissement précis de cette volonté.

Il est donc certain qu'elle est une lumière par laquelle cette volonté se montre à nous et nous invite à la suivre. Mais on ne peut pas dire qu'elle est la règle par laquelle on discerne cette volonté. La règle constante et certaine pour discerner la volonté de Dieu de bon plaisir, est sa volonté signifiée et écrite. La lumière de la grâce ne nous donne jamais de certitude ; elle nous laisse dans l'obscurité de la foi. D'ailleurs nous devons croire que tout ce qui ne s'accorderoit pas avec la règle des préceptes ne peut jamais venir d'un vrai attrait de grâce.

Dans mon *Instruction pastorale*, j'avois cité cet endroit de mon livre, pour prouver que selon le texte on ne pouvoit jamais, sur l'attrait prétendu de la grâce, consentir à sa réprobation, parce que ce consentement seroit contraire à la volonté signifiée, qui est notre règle invariable pour discerner les volontés de bon plaisir. Voici mes propres paroles : « Pour » prévenir le danger d'illusion, j'ai voulu » qu'on ne pût, sous aucun prétexte, s'éloigner » de la règle invariable des volontés signifiées, » parce que, comme je l'avois remarqué, » cette volonté de bon plaisir, qui se fait con- » noître à nous par la grâce actuelle, est tou- » jours conforme à la loi. » Vous voyez deux choses : l'une, que je ne reconnois cet attrait de grâce actuelle comme véritable, qu'autant

[1] *Hom.* XXXVI *in Ep. I ad Cor.* n. 4 : t. X, p. 339. — [2] *Myst. in tuto*, n. 129 : t. XXIX, p. 155; édit. de 1845, t. IX, p. 178. — [3] *Voyez* ci-dessus, t. II, p. 288.

qu'il *est conforme à la loi ;* l'autre, que dans ce cas même, je ne le mets que comme un principe qui nous illumine pour nous *faire connoître* ce que Dieu demande, et pour nous y attirer. Est-ce là donner absolument et en général la grâce actuelle comme la règle pour discerner la volonté de Dieu ?

Vous me reprochez d'avoir posé pour règle dans l'*Explication des Maximes* [1], etc. « Les » préceptes et les conseils de la loi écrite, et la » grâce actuelle qui est toujours conforme à la » loi. » C'est là-dessus que vous vous récriez : « La grâce actuelle n'est chez aucun théologien » une règle, mais une force qui excite à suivre » la règle [2]. » Hé, ne voyez-vous pas qu'une règle qui n'est règle qu'avec une entière subordination à une autre, ou, pour mieux dire, que j'assujettis à être elle-même toujours réglée par l'autre règle, que j'ai appelée la seule invariable, n'a aucune autorité toute seule et par elle-même.

XXI. Mais voici, souffrez que je le dise dans une extrême nécessité, en quoi vous vous trompez très-dangereusement, lors même que vous m'accusez de parler témérairement un langage nouveau. Premièrement, il est faux que la grâce actuelle ne soit *qu'une force qui nous excite ;* car elle est aussi une lumière qui nous montre la volonté de Dieu en chaque occasion.

2° Elle est même une *règle* ou marque pour discerner la volonté de bon plaisir en certains cas, mais une règle qui ne décide qu'autant qu'elle est conforme à la volonté signifiée dans l'Ecriture et dans la tradition. Voici comment : Dans tous les cas de précepte, ou de conseil qui pourroit se tourner insensiblement en précepte, tout juste, en quelque degré de perfection qu'il soit, doit supposer l'attrait de la grâce actuelle, quoiqu'il ne le sente pas, et se déterminer à agir, quoi qu'il lui en puisse coûter. Mais pour les saintes ames qui sont dans une occupation très-fréquente de Dieu, elles peuvent suivre librement l'attrait de la grâce pour certains actes pieux plutôt que pour d'autres, dans le cas où elles ne voient rien, ni dans les préceptes ni dans les conseils qui les détermine à quelque exercice précis. Alors l'attrait est une marque de la volonté de bon plaisir. Nier cette vérité, c'est décréditer tous les meilleurs livres spirituels, c'est renverser la pratique des saints, c'est gêner perpétuellement les ames : c'est ignorer une des principales règles données par les hommes consommés dans la vie intérieure, qui est que plus les ames sont livrées à la grâce, et avancées dans les voies de Dieu, plus il faut consulter leur attrait intérieur, supposé qu'il ne tende qu'aux choses saintes. N'avez-vous pas vous-même reconnu que l'attrait intérieur est la troisième marque ou règle par laquelle, selon le B. Jean de la Croix, on peut discerner la volonté de Dieu pour le passage de la méditation à la contemplation ? Ce que vous blâmez dans mes écrits se trouve donc approuvé dans les vôtres. Parler autrement, ce seroit bouleverser les maximes de la vraie spiritualité, et gêner l'esprit de Dieu. Si vous doutiez de cette vérité, il faudroit que vous eussiez approuvé les livres du père Surin sans les lire : car il ne respire autre chose que cette maxime.

Ne dites plus, de grâce, Monseigneur, ce que vous avez déjà dit tant de fois, et sur quoi vous ne pouvez persuader personne, savoir que vous n'avez appelé *le cas des préceptes affirmatifs très-rare*, qu'à cause que *les momens en peuvent à peine être fixés.* Vous voudriez confondre ces deux propositions pour sauver l'une par l'autre. Mais elles sont trop distinctes dans votre texte. Outre que vous assurez, que *les momens du précepte peuvent à peine être fixés*, vous déclarez de plus que *le cas du précepte est très-rare.* Votre proposition est générale et sans exception pour tout *précepte affirmatif.* Or il est faux que le cas du précepte affirmatif, par exemple celui d'entendre la messe, soit *très-rare*, puisqu'il faut l'entendre toutes les fêtes et dimanches. Il est encore plus faux que les cas d'accomplir les préceptes, de croire les vérités révélées, d'espérer les biens promis, et d'aimer Dieu pour Dieu même, soient *très-rares*, puisque le besoin de résister aux tentations, de nourrir l'ame par les vertus, et de ne tomber pas dans un relâchement insensible, nous obligent à des actes fréquens de foi, d'espérance et de charité.

De plus, il est faux que ce cas *puisse à peine être fixé à certains momens.* Les momens des tentations, où ce besoin pressant se réveille ne sont que trop précis, trop fréquens et trop marqués. Enfin il n'est pas question de les fixer avec une rigueur métaphysique pour l'espace d'une minute. Il suffit que le cas du précepte soit pressant dans une certaine étendue morale qu'on nomme le moment présent ; par exemple, quand il est onze heures un dimanche, je puis entendre la messe une demi-heure plus tôt ou

[1] *Art.* VII *vrai*, p. 65. — [2] *Myst. in tuto*, n. 131 : t. XXIX, p. 156 ; édit. de 1845, t. IX, p. 478.

plus tard. Mais je suis arrivé à la dernière heure du jour, qui est, moralement parlant, l'occasion précise et pressante où je dois accomplir le précepte. Il en est de même de la foi, de l'espérance, de la charité, etc. A toute heure, il se présente des occasions où nous sommes déterminés par les préceptes, ou du moins par les conseils, à juger selon la foi, à nous ranimer par l'espérance, à préférer Dieu aux créatures, et à exercer plus ou moins distinctement toutes ces vertus. Parler autrement, c'est flatter les hommes dans les désirs de leurs cœurs, et autoriser le relâchement. Il n'est donc pas vrai que les temps où le précepte oblige, soient si difficiles à marquer précisément, et il est encore moins vrai que ces cas soient *très-rares*. Vos excuses tant de fois répétées avec tant d'autorité, sur des expressions si inexcusables, ne servent qu'à montrer combien vous êtes loin de la sincère rétractation à laquelle vous m'invitez. Si j'avois parlé comme vous l'avez fait en cette occasion, il n'y auroit point de censure qui vous parût assez rigoureuse pour me foudroyer.

XXII. Revenons, Monseigneur, à vos impuissances absolues pour tout acte, tant discursif que sensible, et reconnoissez enfin combien les suites en sont dangereuses. 1° Ces impuissances, pendant qu'elles durent, dispensent l'ame de tout acte de religion qu'elle puisse sentir, et duquel elle puisse dire aux autres et à soi-même : Je l'ai fait. 2° Cette impuissance est miraculeuse; car rien n'est plus miraculeux, qu'un état où une ame ne peut former aucune des demandes de l'oraison dominicale, ni dire intérieurement : J'aime Dieu, parce qu'il est bon. Il est vrai que ce miracle n'est qu'intérieur, et qu'il n'éclate point au dehors. Mais il est évident à l'ame qui l'éprouve : elle le voit, puisqu'elle en rend compte à son directeur : et il ne lui est permis, selon vous, de s'abstenir des actes discursifs, qu'à cause qu'elle est pleinement convaincue de son absolue impuissance de les former. Il faut qu'elle en soit convaincue, comme je le suis, que je ne puis voler sans ailes.

3° Il faut que cette ame soit crue sur sa seule parole pour la vérité de cette impuissance. Le directeur, quelque éclairé et expérimenté qu'il soit, ne peut pénétrer le secret intime des cœurs. Il n'y a que l'ame qui éprouve l'impuissance purement intérieure, qui puisse la discerner; et si par malheur elle en prend une imaginaire pour une véritable, l'illusion est sans remède. 4° Rien ne tente si violemment d'orgueil les ames, et ne les porte à une illusion si dangereuse, qu'un état miraculeux qui les dispense si souvent de tout acte sensible de religion. Comment peuvent-elles ne se regarder pas comme des ames extraordinaires, lorsqu'elles sont dans l'expérience actuelle de ce miracle intérieur *presque perpétuel*.....

5° On trouvera que les mystiques qui sont tombés dans le quiétisme, n'y sont tombés qu'en supposant en eux ces sortes de *motions extraordinaires* qui les dispensent de la pratique des vertus, qui les autorisent dans l'oisiveté, et qui les engagent insensiblement à passer au-delà des bornes. Ce n'est point en aimant Dieu pour Dieu même, indépendamment du motif de la récompense, que les ames s'égarent, puisque d'ailleurs on leur enseigne toujours qu'en aimant Dieu indépendamment de la récompense, il n'en faut pas moins désirer la récompense, que ce désir nous est commandé, et qu'il sert à nourrir la charité et à diminuer la concupiscence. Mais les ames s'égarent en se croyant *poussées de main souveraine* pour suspendre les actes sensibles de toutes les vertus, et en s'accoutumant à se conduire par l'entraînement intérieur au préjudice de l'obéissance.

Le grand remède contre l'illusion est la voie obscure de la pure foi, où l'on ne voit que les pures règles évangéliques, sans s'arrêter à nulle lumière qui mène plus loin. De là vient que vous avez vous-même reconnu que « l'esprit » des vrais mystiques est d'exclure toutes ces » motions extraordinaires, qu'ils réservent à » l'inspiration et aux états prophétiques. » Peut-on concevoir *des motions* plus *extraordinaires*, ni même plus miraculeuses, que celles qui suspendent le libre arbitre *par une main souveraine*, et qui mettent tout-à-coup une ame dans une absolue impuissance de toute opération discursive et sensible?

6° Cette impuissance est, selon votre texte, *indéfinie* en deux manières. J'ai eu raison de vous l'imputer, et vous ne pouvez vous en plaindre, sans oublier vos propres paroles. D'un côté, elle est indéfinie pour le retranchement des actes; car outre les actes discursifs et les actes sensibles, que vous excluez en termes formels, vous assurez encore [1] que « la main » de Dieu ..... dans le temps de l'oraison, ex» clut les actes discursifs et les autres dont il » plaît à Dieu de faire sentir aux ames la pri-

[1] *Instr. sur les Ét. d'orais.* liv. VII, n. 14 : t. XXVII, p. 272; édit. de 1845, t. IX, p. 149.

» vation, etc. » Vous ajoutez [1] : « Elle emporte la suppression des actes discursifs, ou » de quelques autres, dans le temps de l'oraison seulement. » Est-ce là donner une borne précise à une impuissance si dangereuse, et qui peut insensiblement éteindre toute religion? Poser en général l'exclusion *des autres* actes *dont il plaît à Dieu, etc.*, est-ce arrêter l'esprit du lecteur? Où est la borne? Montrez-la moi. Il est vrai que vous dites que la passiveté n'exclut point tout acte. Mais où pouvez-vous vous arrêter en deçà de cette extrémité? Vous avouez vous-même qu'il n'y a en deçà de la cessation entière des actes aucun point fixe. « Il faut demeurer d'accord, dites-vous, que Dieu peut » pousser bien loin, ou, pour mieux dire, » aussi loin qu'il veut, ces états passifs, sans » que personne puisse lui demander : Pourquoi » faites-vous ainsi? De sorte qu'on ne peut » mettre de bornes à ces états que par la déclaration qu'il a faite de sa volonté, dans sa » parole écrite et non écrite. » Ainsi en deçà du péché et de la cessation absolue de tout acte, vous concluez *qu'on ne peut mettre de bornes* à la passiveté. Ce qui est *indéfini*, n'est qu'une chose à laquelle on ne peut mettre de bornes. Voilà donc un sens dans lequel votre passiveté est *indéfinie*. D'un autre côté, elle ne l'est pas moins pour sa durée. Il est vrai que vous voulez qu'elle ne soit point sans quelque interruption. Mais les plus courtes interruptions peuvent suffire pour satisfaire à votre texte. Si quelqu'un, en admettant la passiveté, vient dire que c'est une illusion d'en faire un état, vous lui répondrez [2] : « Nous appelons un état d'o- » raison, l'habitude fixe et permanente, qui » prépare l'ame à la faire d'une façon plutôt » que d'une autre. » Si on insiste, vous ajouterez : « Ainsi l'oraison passive est fixe et per- » pétuelle en sa manière. Ainsi elle compose ce » qui s'appelle un état, et met l'ame dans une » sainte stabilité, où elle est sous la main de » Dieu de cette admirable manière qui dans le » temps de l'oraison exclut les actes discursifs » et les autres dont il plaît à Dieu, etc. » Vous » avez remarqué [3] que la consultation de la » mère de Chantal à saint François de Sales, » réduisoit aussi la suppression des actes de » discours et de propre industrie, spécialement » au temps de l'oraison ; parce qu'encore que » Dieu soit le maître de répandre ces impuissances en tel endroit de la vie qu'il lui plaira, » sa conduite ordinaire est de les réduire au » temps spécial de l'oraison. » Voilà donc la passiveté qui dure tout au moins autant que *le temps spécial de l'oraison*. Alors elle « ne se re- » muoit nullement pour faire des actes sensibles » de l'entendement et de la volonté, non pas » même pour la pratique des vertus ni détestation des fautes. » N'avez-vous pas ajouté que son oraison étoit *presque perpétuelle?* Puisque la passiveté remplissoit au moins le *temps spécial de l'oraison*, elle étoit donc, selon vous, *presque perpétuelle*, comme l'oraison même. Aussi assurez-vous que son oraison étoit « continuelle, » par la disposition toujours vive du simple » regard de Dieu en toutes choses. » Voilà le *simple regard* qui fait la nature de cette oraison. A mesure que l'oraison croissoit, cette passiveté miraculeuse croissoit aussi, selon vous. Ainsi elle étoit indéfinie pour la durée, puisqu'elle n'avoit aucune borne fixe, et qu'elle ne cessoit point de croître.

Rien ne pouvoit en arrêter l'accroissement, pourvu qu'elle ne fût pas absolument perpétuelle. Vous remarquez que « comme par ces » divines impuissances, qui la tenoient si sou- » vent sous la main de Dieu, sa vivacité natu- » relle, que Dieu vouloit dompter par ce moyen, » se ralentissoit tous les jours : sa grande ces- » sation d'opérations intérieures lui fit trouver » cette invention. » L'invention fut de dresser une formule d'un grand acte qui comprît dans sa généralité tous ceux qu'elle ne faisoit pas expressément. Remarquez en passant, Monseigneur, que cette passiveté n'alloit, selon vous-même, qu'à retrancher les actes sensibles et empressés qui viennent *de la vivacité naturelle*. Si on demande pourquoi saint François de Sales a pu donner pour règle absolue à cette vénérable mère, « de demeurer en Dieu sans vous » essayer de rien faire,..... sinon à mesure » qu'il l'exciteroit. » Cette mère en avoit déjà rendu la raison par avance. C'est, disoit-elle, que « Dieu met dans l'ame les ressentimens » qu'il faut, et l'éclaire parfaitement, et mille » fois mieux qu'elle ne pourroit être par tous » ces discours [1]. « Vous direz que ce n'est que pour *le temps spécial de l'oraison*. Mais cette oraison étoit *presque perpétuelle*, et d'ailleurs la sainte mère va encore plus loin. « Je re- » tourne, dit-elle, à vous demander, mon très- » cher Père, si telle ame ne doit pas demeurer » toute reposée en son Dieu, lui laissant le soin

[1] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. VII, n. 15 : t. XXVII, p. 272. — [2] *Ibid.* n. 14 : p. 272. — [3] *Ibid.* liv. VIII, n. 29 : 329. Edit. de 1845, t. IX, p. 150 et 169.

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. VIII, n. 29 : p. 329 ; édit. de 1845, t. IX, p. 169. *Vie de la M. de Chant.* IIe part. ch. VII.

» de ce qui la regarde tant intérieurement » qu'extérieurement, sans attention, sans élec- » tion, sans désir quelconque, etc., sinon que » notre Seigneur fasse en elle, d'elle, et par » elle, sa très-sainte volonté. » Vous voyez qu'elle retourne au saint pour pousser plus loin sa question sur la passiveté. Ce qu'elle avoit demandé d'abord pour le temps spécial de l'oraison, elle retourne encore à le demander pour la conduite *tant intérieure qu'extérieure.* « Le saint approuve qu'elle demeure ainsi sans » attention, sans élection, sans désir quelcon- » que (c'est-à-dire passivement), afin que Dieu » fasse d'elle, en elle et par elle sa très-sainte » volonté..... tant pour l'intérieur que pour » l'extérieur..... Dieu vous soit propice, dit-il, » ma très-chère fille. L'enfant qui est entre les » bras de sa mère n'a besoin que de la laisser » faire et de s'attacher à son cou. » Alors cette sainte mère, craignant de tenter Dieu et de manquer à s'exciter, fit encore cette question. « Mon Père, notre Seigneur n'a-t-il pas un soin » particulier de donner tout ce qu'il est requis » à cette ame ainsi remise ? Les personnes, ré- » pondit le saint, de cette condition lui sont » chères comme la prunelle de son œil. » Voilà une décision absolue, tant pour l'intérieur que pour l'extérieur, tant pour l'oraison que pour la conduite extérieure hors de l'oraison. Enfin la sainte le consulte touchant ce que « les pré- » dicateurs et les bons livres enseignent sur la » méditation des mystères. » Elle assure que « l'ame qui est en l'état ci-dessus ne le peut en » façon quelconque en cette manière. » Le saint n'exige point d'elle qu'elle le fasse *en cette manière*, même hors *du temps spécial de l'oraison.* Elle lui dit qu'il y a dans l'oraison passive même « un simple souvenir et une représenta- » tion fort délicate des mystères, avec des af- » fections, etc. » Le saint répond : « Que l'ame » s'arrête au mystère, en la façon d'oraison que » Dieu lui a donnée : car les prédicateurs et les » Pères spirituels ne l'entendent pas autre- » ment. » Il paroît clairement que l'ame, selon la décision de ce grand saint, ne doit point sortir de la passiveté pour s'occuper des vertus et des mystères, mais que les vertus et les mystères lui sont donnés dans sa passiveté. Cet état toujours passif ne peut alarmer personne, dès qu'on le borne à retrancher librement, suivant un simple attrait de grâce, tous les actes discursifs et empressés qui viendroient *de la vivacité naturelle.* Mais quand on suppose, comme vous le faites, une impuissance absolue et miraculeuse, qui va toujours croissant, et qui se répand tant sur la conduite extérieure que sur la vie intérieure, et *sur le temps spécial de l'oraison*, enfin qui est presque perpétuelle, elle doit alarmer toute l'Eglise.

XXIII. Si vous en doutez encore, Monseigneur, souffrez que je compare ainsi ensemble deux personnes. Je suppose que vous dirigez l'une selon les principes de vos livres, et que je dirige l'autre selon les principes des miens. Vous me reprochez l'attrait de la grâce qui marque la volonté de Dieu ; je vous reproche vos impuissances absolues : voyons qui sera plus précautionné contre l'illusion.

La personne que je dirige est dans une passiveté continuelle, mais libre, et non invariable, c'est-à-dire que d'ordinaire elle n'agit que par le principe surnaturel, suivant l'attrait de la grâce, et qu'elle s'accoutume peu à peu à retrancher tous les actes empressés qu'elle *froit par vivacité naturelle.* Du reste, elle craint, mais sans servilité ; elle espère, mais sans mercenarité. Il est vrai qu'elle aime Dieu pour Dieu même, par les actes de la charité, indépendamment du motif de l'espérance. Mais l'exercice fréquent de l'espérance ne laisse pas de réveiller et de nourrir sa charité, quoique le motif de l'une de ces deux vertus n'entre point dans les actes de l'autre comme un motif propre. Si elle veut se dispenser, sous prétexte de passiveté, d'exercer toutes les vertus distinctes en chaque occasion convenable, je lui réponds qu'elle se conduit contre la règle de mon livre : que, suivant mon livre, la passiveté, si elle vient de Dieu, laisse toujours l'ame entièrement libre pour les vertus distinctes que Dieu demande dans l'Evangile : j'ajoute qu'elle ne doit croire l'attrait véritable qu'autant qu'il la porte au parfait accomplissement des promesses et des conseils évangéliques pour toutes les vertus. Je l'oblige à supposer l'attrait de grâce, quoiqu'elle ne le sente pas, dans tous les cas d'une certaine étendue morale, où le précepte la détermine, et même dans tous ceux à l'égard desquels les conseils peuvent se tourner en préceptes, ou être convenables pour mettre les préceptes en pleine sûreté. Je ne laisse aucune liberté à l'attrait que pour le choix de certaines occupations intérieures qui sont également pieuses. Quel prétexte peut-il rester à cette ame, selon mon livre, pour tomber dans l'oisiveté, ni pour négliger l'exercice de l'espérance et des autres vertus ? D'un autre côté, quelle illusion peut l'éblouir, si elle se tient à sa règle, qui est celle de mon livre. Je ne lui laisse supposer aucune *motion extraordinaire*,

encore moins des impuissances miraculeuses. Je n'admets aucune lumière que celle de la pure et obscure foi, dans la dépendance entière de ses supérieurs. Je suppose que l'attrait de la grâce est toujours le même, dans l'oraison et hors de l'oraison : c'est-à-dire qu'il est obscur comme l'état de pure foi où on l'éprouve. Je suppose également cet attrait tant pour la contemplation négative que pour l'autre. Je ne veux point, comme vous m'en accusez sans preuve, qu'on attende un attrait de grâce *singulière* pour s'occuper de Jésus-Christ et des mystères de son humanité. Au contraire, je veux qu'on suive avec une égale fidélité l'attrait, soit qu'il porte à la contemplation de Dieu seul, ou qu'il invite à celle de Jésus-Christ, Dieu-homme, et de ses mystères. Si une ame étoit long-temps à perdre entièrement de vue Jésus-Christ sous prétexte de son attrait, je supposerois que son attrait seroit faux, et que ce seroit une illusion. Enfin je veux qu'une ame, suivant l'attrait et proportionément à ses forces présentes, aspire toujours à la perfection, mais sans se croire parfaite, et sans envisager de loin le degré de perfection, pour lequel elle ne doit travailler que dans les suites. Tel est *ce système* impie et monstrueux, *à la vanité* duquel vous assurez, Monseigneur, qu'*il y a long-temps que j'ai tout sacrifié*[1]. Tel est ce système dont vous me croyez idolâtre. Tel est ce système qui, selon vous, met l'Eglise en péril, et éteint toute religion, en sorte que vous ne trouvez plus de *salut* qu'à diffamer votre confrère, et à le dénoncer *à toute la terre* comme un fanatique. Mais voyons le vôtre, et examinons comment vous pouvez diriger une ame selon vos principes.

Votre principale barrière contre l'illusion sera de défendre à une ame de vouloir aimer Dieu autrement que pour l'utilité d'être heureuse en lui. Vous lui interdirez sévèrement ces *pieux excès*, ces *amoureuses extravagances*, ces *raffinemens* de dévotion par lesquels on *s'impose* à soi-même. Ainsi votre principale sûreté dans la vie intérieure est de supprimer la première des vertus, qui est l'ame de toutes les autres, de rejeter tous les actes de parfaite contrition, et de réduire toute la piété à désirer d'être heureux en Dieu, et à craindre de perdre cette utilité : ainsi, au lieu de craindre l'illusion dans la recherche de nous-mêmes, vous mettrez au contraire toute la religion à chercher notre bonheur dans ce qui peut nourrir insensiblement une subtile cupidité, et l'amour de pure bienveillance sera décrié comme la source contagieuse du quiétisme.

Du reste, vous supposerez vos impuissances miraculeuses de l'état passif, qui n'étant pas absolument sans quelque interruption, seront néanmoins *presque perpétuelles*, et iront toujours croissant jusqu'à la mort. Si vous voulez obliger l'ame que vous dirigerez à faire des actes distincts et sensibles *pour la pratique des vertus et pour la détestation des fautes*, elle vous répondra, selon vos propres termes : Je suis *dans les impuissances mystiques ;* je suis *entraînée, emportée, poussée de main souveraine... sans pouvoir lui résister.* Vous appartient-il à vous directeur d'arrêter la main de Dieu? Pouvez-vous exiger de moi les actes discursifs et sensibles, « dont il plaît à Dieu de me faire » sentir la privation?... Ces actes sont suspendus dans les momens que Dieu veut, en sorte » qu'il ne m'est point possible de les exercer » dans ces momens, étant comme poussée de » main souveraine ; non-seulement je ne dis- » cours plus, mais encore je ne puis plus dis- » courir. » Voilà ce que j'ai appris de vous-même en lisant votre livre.

Vous direz à cette ame qu'elle doit obéir. Oui, dira-t-elle, mais plutôt à Dieu qu'aux hommes. Dieu est *presque perpétuellement* mon directeur immédiat dans la passiveté ; vous ne l'êtes que dans les courts intervalles qui restent. Revenez dans ces intervalles si vous pouvez y arriver à propos. Mais ces courts intervalles diminuent de jour en jour. « Dieu peut » pousser bien loin, ou, pour mieux dire, » aussi loin qu'il veut, ces états passifs, sans » que personne puisse lui demander : Pour- » quoi faites-vous ainsi ? »

Alors vous direz à cette ame : Il est vrai, » on ne peut mettre de bornes à ces états que par » la déclaration qu'il a faite de sa volonté écrite et » non écrite. » Mais cette volonté vous oblige à éviter le péché, à penser à Jésus-Christ, et à faire des actes distincts des vertus. Hé bien, répondra-t-elle, je m'abstiendrai de tous les péchés ; mais je ne penserai par un choix libre à Jesus-Christ et je ne ferai les actes sensibles des vertus, que quand je ne serai point passive, c'est-à-dire presque jamais ; car je suis *presque perpétuellement* dans la passiveté, et elle croît en moi chaque jour. Ainsi chaque jour j'échappe, pour ainsi dire, de plus en plus à votre direction, et mon impuissance de suivre vos conseils augmente.

Si vous dites à cette personne qu'elle n'en est

[1] *Rep. aux quatre Lett.* t. XXIX ; edit. de 1845, t. IX, p. 436.

pas meilleure pour être dans cet état miraculeux, et qu'on peut y être en état de péché, elle vous répondra : On peut bien en avoir quelques impressions naissantes et passagères de cet état, avant que d'être converti. Mais direz-vous qu'on puisse être dans cet état « d'habitude fixe et » permanente, dans cette oraison fixe et perpé- » tuelle en sa manière ..... dans cette sainte » stabilité sous la main de Dieu de cette admira- » ble manière, » si on étoit actuellement ennemi de Dieu et hors de sa grâce? Quoi qu'il en soit, il est inutile de raisonner. Je suis *entraînée, emportée, poussée de main souveraine ;* mon état est un miracle *presque perpétuel*, et qui croît tous les jours. Je n'en puis douter: Dieu donne-t-il cette infusion d'amour extatique, et cette suite de vie miraculeuse, aux ames qu'il ne préfère point aux autres? Tout ce que je puis faire, pour vous obéir, est de faire des actes sensibles dans ces courts intervalles où Dieu me laisse encore un peu à moi. Alors, si vous le voulez, je dresserai, comme la mère de Chantal, une formule d'un grand acte général qui comprendra tous ceux que je ne pourrai presque jamais faire.

Que répondrez-vous, Monseigneur? Donnerez-vous à cette personne des décisions contraires à vos livres? direz-vous qu'elle a eu tort de les lire? nierez-vous son impuissance? lui direz-vous qu'elle est dans l'illusion? Si j'y suis, dira-t-elle, c'est vous qui m'y avez précipitée par votre livre. Pourquoi m'avez-vous appris à supposer ces *empêchemens divins*, ces suspensions, ces ligatures, ces impuissances absolues? Vous lui direz que c'est tomber dans un fanatisme incurable, que de se conduire par un instinct aveugle sous le nom d'un attrait de grâce, et de ne consulter ni la raison ni la prudence. Hé, comment voulez-vous, répondra-t-elle, que je consulte la raison, moi qui suis presque perpétuellement dans l'impuissance de raisonner? La prudence ne peut être exercée que par des actes discursifs. L'impuissance pour de tels actes fait que je ne puis presque jamais agir ni par prudence, ni par raison, mais par entraînement. Vous lui répondrez qu'elle prend pour impuissance ce qui n'est qu'imagination. Mais elle insistera, disant: Le fait est certain, selon vous. Il y a de telles impuissances qui viennent de Dieu par l'oraison. Ceux qui les ont n'en peuvent douter, ou du moins ne peuvent y résister, comme celui qui est entraîné par un torrent, où il s'abîme, ne peut douter de son impuissance de s'en retirer. Si je suis dans le cas que vous croyez réel en certaines ames, tous vos conseils sont inutiles. Or j'y suis, je ne puis résister. Je le sens, je l'éprouve, je n'en puis douter. Qui de vous ou de moi doit mieux savoir ce qui se passe en moi-même? Mon impuissance est un fait purement intérieur, qui ne peut être connu que de Dieu et de moi. Vous ne pouvez en rien savoir que sur mon rapport. Ce n'est donc pas à moi à vous croire sur ce que j'éprouve dans le fond le plus intime de ma conscience. C'est à vous à me croire sur ce fait, et à vous en laisser instruire par moi.

Mais comment arrêtez-vous cette ame dans ce penchant si rapide et si dangereux, où tous vos principes la rendent incapable de toute direction, *presque* pour tout le cours de sa vie? Par où arrêterez-vous son imagination, qui peut lui représenter un progrès continuel de sa prétendue impuissance? Elle vous dira que cette impulsion *de main souveraine*, qui ôte les actes sensibles et discursifs, *attire d'autres impuissances dans le temps de l'oraison*. Quelles sont ces *autres impuissances?* En vérité, je ne puis le deviner : car vous ne l'avez jamais dit, et vous ne leur avez donné nulle borne que *la loi écrite et non écrite*. Mais cette loi ne peut empêcher que les actions faites avec liberté. Et par conséquent elle ne peut arrêter les actions qui se feront par *ces autres impuissances*, lesquelles ôtent l'usage du libre arbitre. Dieu « peut pousser loin, ou, pour mieux dire, aussi » loin qu'il veut, ces états passifs, sans que » personne puisse lui demander : Pourquoi » faites-vous ainsi? » Le demanderez-vous à Dieu? Direz-vous à cette ame qu'elle doit tenter l'impossible contre une *main souveraine?* Cet entraînement *de main souveraine* ne la rend-il pas infaillible, impeccable, incapable de toute subordination, pendant qu'il dure, et ne peut-il pas durer *presque perpétuellement?* Si vous dites qu'elle n'est alors ni infaillible ni impeccable, en quel danger n'est-elle donc pas de se tromper et de pécher, puisqu'elle ne peut faire ni réflexion ni acte sensible contre les tentations, et que ses prétendues impuissances peuvent la rendre si fragile et si fanatique?

Enfin y a-t-il rien de plus dangereux dans la pratique, que de laisser supposer à une ame qu'elle est dispensée de tout acte sensible de religion, *presque* dans tout le cours de sa vie ; qu'alors elle n'a besoin ni de conseil, ni de précepte, ni de directeur, ni de pasteur, ni d'Eglise ; qu'elle est alors incapable de toute docilité et de toute subordination ; et qu'elle manqueroit à Dieu, si, par impossible, elle obéis-

soit à ses supérieurs? Ne peut-elle pas s'imaginer très-naturellement que sa passiveté croissant toujours, elle peut aussi être *poussée de main souveraine*, comme Abraham dans le sacrifice d'Isaac, à d'autres choses contre les règles ordinaires? Quand une ame est une fois accoutumée à se croire presque toujours dans ces motions extraordinaires, qu'est-ce qui pourra l'empêcher de s'imaginer peu à peu que les autres choses, auxquelles elle sera comme entraînée, viendront de la même main qui est au-dessus des règles communes? J'avoue que je sacrifierai tout ce que vous appelez *la vanité de mon système*, et que je me laisserai toujours condamner par vous *d'insigne témérité*, plutôt que d'admettre jamais cette passiveté inouie « à tous » les plus grands saints de l'antiquité jusqu'à » saint Bernard, où l'on n'en trouve ni trait ni » virgule, et plutôt tout le contraire dans saint » Augustin. » Je ne saurois admettre cette nouveauté prodigieuse, qui est contraire aux saints mystiques, à qui vous l'imputez, et qui est la vraie source du fanatisme impur de la plupart des Quiétistes. Je dirai toujours, avec M. l'archevêque de Paris [1], que les *puissances de l'ame sont seulement comme liées*, qu'elles *paroissent toutes liées* sans l'être, et qu'encore qu'elles soient libres de résister, elles ne le font pourtant pas, parce *qu'il en coûteroit trop si l'on vouloit résister à l'esprit de Dieu*.

Il faudra que je continue à vous montrer que vous n'avez pas mieux mis en sûreté les docteurs de l'Ecole sur l'amour de bienveillance, que les mystiques sur l'oraison passive. Je suis, etc.

[1] *Inst. past.* ci-dessus, t. II, p. 454.

LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

POUR REPONDRE

A SON TRAITÉ LATIN INTITULÉ *SCHOLA IN TUTO*,

SUR LA CHARITÉ.

Monseigneur,

Je ne désire que de me taire : mais vos écrits me contraignent toujours de parler. Ils répandent une doctrine que je ne puis m'empêcher de combattre, et ils me fournissent des armes dont je dois me servir. L'Ecole n'est pas plus en sûreté chez vous que les mystiques. Tous les vrais fondemens sont ébranlés. Vous l'allez voir dans cette lettre, où je me borne à traiter deux points qui ont une liaison nécessaire entr'eux, savoir les suppositions impossibles, et le motif de la charité.

PREMIÈRE PARTIE.

Des suppositions impossibles.

Vous avez bien senti que ces suppositions sont un des endroits les plus embarrassans de votre doctrine. Voici comment vous tâchez de vous fortifier de ce côté-là.

I. Vous assurez [1] que ces suppositions ne sont point contraires à vos principes, que vous

[1] *Myst. in tuto*, n. 193 : t. XXIX, p. 184 ; edit. de 1845, t. IX, p. 486.

les admettez, que vous avez cité les saints qui s'en servent, et que j'ai grand tort de dire que vous les rejetez. Mais cette manière de vous défendre a deux défauts essentiels. D'un côté, vous dites que je vous accuse de n'admettre point ces suppositions. Ai-je dit que vous ne les admettez pas ? N'ai-je pas dit au contraire que vous en avez rempli tout votre neuvième livre [1] ? n'ai-je pas cité amplement vos propres paroles, pour montrer que vous avez reconnu ces suppositions comme étant faites par tout « ce » qu'il y a de plus saint dans l'Église [2] ? » N'ai-je pas dit qu'en les admettant, vous aviez admis ce qui renversoit toute votre doctrine ? Pourquoi voulez-vous donc m'accuser d'avoir dit que vous niez ces suppositions ?

D'un autre côté, il ne suffit pas de les admettre en apparence et en paroles, sans montrer comment vous les accordez réellement avec votre doctrine ; et c'est ce que vous évitez toujours soigneusement de faire. Vous les louez, vous les admirez, vous reprenez sévèrement ceux qui les méprisent « comme de foibles » dévotions, où les modernes ont dégénéré de » la gravité des premiers siècles [3] » Mais est-ce un jeu, ou une conduite sérieuse ? Le lecteur n'en peut juger que par le jugement que vous en faites décisivement vous-même. Vous assurez que ces suppositions sont dans saint Paul et dans Moïse *de pieux excès* [4]. Vous faites dire à d'autres « qu'il faut laisser aux mystiques ces » amoureuses extravagances [5] ; » et loin de réprimer ces scandaleuses expressions, vous vous contentez de dire : « Je le veux, s'ils n'en font » point un mauvais usage. » Vous ne vous contentez pas de faire nommer à d'autres, dans les mystiques, *d'amoureuses extravagances*, les mêmes suppositions que vous avez nommées dans saint Paul et dans Moïse *de pieux excès*. Vous ajoutez ouvertement vos propres expressions à celles que vous insinuez sous le nom d'autrui. Vous assurez que ce sont *des raffinemens introduits dans la dévotion ;* vous ajoutez que ces *raffinemens* sont non-seulement vains, mais encore dangereux. « Ils ne sont pas, » dites-vous [6], de peu d'importance. L'homme » à qui l'on veut faire accroire qu'il peut n'agir » pas par ce motif d'être heureux, ne se recon- » noît plus lui-même, et croit qu'on lui im- » pose. » Vous les nommez *une chose trop alambiquée.... des phrases,.... des pointilles.* Trouverez-vous, Monseigneur, qu'il soit digne de vous d'imputer de telles choses *à ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise ?* Est-ce ainsi que vous approuvez réellement ces suppositions ?

II. La vraie manière d'admettre réellement les suppositions, seroit de distinguer celles qui sont absolument impossibles, d'avec celles qui ne le sont qu'à cause des promesses gratuites que Dieu étoit libre de ne nous faire pas. Avez-vous fait cette distinction ? Avez-vous jamais voulu souffrir que je la fisse ? Ai-je pu vous obliger, par les questions les plus pressantes, à me répondre nettement là-dessus ? Pour toute réponse, vous dites [1] : « C'est ouvrir une nou- » velle dispute, au lieu de finir celle où nous » sommes. C'est donner lieu à des répliques, » dupliques, et dissertations infinies. Par la » grâce de Dieu, on ne m'accuse de rien, et je » n'ai point à me justifier, ni à expliquer ma » doctrine. » Mais un silence si affecté ne doit-il pas être suspect au lecteur ? Ne devez-vous pas rendre raison de votre foi à tout homme qui vous la demande, *omni poscenti ?* C'est la parole de saint Pierre, que vous avez tant voulu faire valoir contre moi sur une matière incomparablement moins importante. Devez-vous refuser si long-temps d'expliquer votre doctrine à votre confrère scandalisé, et qui ne cesse de vous la demander à la face de toute l'Eglise ? Quand je serois aussi hérétique que je suis soumis au Père commun et attaché à la pure doctrine, devriez-vous refuser de rendre raison de votre foi à votre confrère egaré, qu'il faudroit tâcher de ramener de ses égaremens ? L'auriez-vous refusé au ministre Claude, ou au ministre Jurieu ? Ne dites point que ces suppositions ne sont pas essentielles à la question de la charité. Il est évident, et tout le monde le voit, que rien n'y est plus essentiel. Si Dieu, avant ses promesses gratuites, a pu ne nous donner point la béatitude céleste, qui est la vision intuitive, cette béatitude ne peut être un motif essentiel à tout acte d'amour. Autrement, il faudroit ou que Dieu eût pu créer des hommes qui auroient été dans l'impuissance de l'aimer, ou que ces hommes eussent pu aimer Dieu sans le motif qui est essentiel à son amour. Il n'y a donc rien qui entre plus clairement, plus essentiellement, plus immédiatement dans notre difficulté, que la question que

[1] *Dissert. sur les oppos. vérit. etc.*, n. 12, etc., t. II, p. 407 et suiv. — [2] *Instr. sur les Et. d'or. liv.* IX, n. 4 : t. XXVII, p. 357. — [3] *Ibid.* liv. IX, n. 3 : p. 349. — [4] *Ibid.* liv. X, n. 23 : p. 137. — [5] liv. IX, n. 1 : p. 348. — [6] *Ibid.* liv. X, n. 29 : p. 452. Edit. de 1845, t. IX, p. 176, 198, 175 et 286.

[1] *Premier Ecrit*, n. 6 : t. XXVIII, p. 402 ; édit. de 1845, t. IX, p. 335.

je vous ai faite. Plus vous évitez de vous expliquer là-dessus, plus vous faites sentir au lecteur que vous le devriez, mais que vous ne le pouvez faire.

III. Au lieu de répondre précisément, comme je le fais sans cesse de mon côté à l'exemple de tous ceux qui ne craignent ni d'expliquer ce qu'ils pensent, ni d'avouer les conséquences qu'on en peut tirer, vous éludez la difficulté en disant que vous avez nommé *des velléités* [1], les désirs fondés sur des suppositions impossibles. Mais ce nom spécieux ne peut avoir aucun sens intelligible, ni qu'on puisse énoncer dans l'usage que vous en faites. Dites, si vous le pouvez, qu'on peut former des velléités ou des demi-volontés, contre la raison d'aimer, et contre l'essence de l'amour même. Je ne puis concevoir que deux sortes de velléités véritables. Les unes ne sont que des demi-volontés pour des choses incompatibles avec celles qu'on veut pleinement. Par exemple, je dis en moi-même. Je voudrois aller me promener, si je n'avois point une affaire. La pleine volonté de travailler à une affaire importante m'empêche de faire passer ma velléité pour la promenade en une pleine volonté. Les autres velléités sont des désirs conditionnels pour des cas qui ne dépendent point des hommes. Par exemple, un vieillard corrompu dit en lui-même : Si j'avois encore la santé dont j'ai joui dans ma jeunesse, je continuerois les mêmes dérèglemens. Il est manifeste que ces deux sortes de velléités ne sont sérieuses et réelles, qu'autant qu'elles renferment quelque disposition sincère et actuelle de la volonté. Le vieillard corrompu, à l'occasion d'une jeunesse passée, et qu'il lui est impossible de rappeler, exprime un vrai amour du vice. Pour moi, quand je dis : je m'irois promener, si je n'étois retenu par une affaire, je ments, à moins que je n'exprime une véritable volonté de me promener, si cette affaire ne me retenoit pas. Les velléités sont donc, en tout sens et en tous cas, des volontés véritables, quoiqu'elles cèdent souvent à d'autres volontés plus fortes. Ne parlez donc plus de velléités, Monseigneur; et avouez que vous avez ébloui le lecteur par ce nom spécieux, qui ne peut avoir aucun sens concevable dans vos écrits; ou si vous ne le voulez pas avouer, faites-nous voir qu'on peut former des volontés ou des demi-volontés contre *la raison d'aimer* et de vouloir, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et qu'on peut aimer contre le motif essentiel de l'amour. Quant aux velléités qui n'en ont que le nom sans le mériter, et qui sont contre la nature de toute velléité véritable, c'est se jouer du lecteur dans la matière la plus sérieuse et la plus importante, que de me les opposer plus long-temps.

IV. Voyons maintenant quelle forme vous donnez à ces velléités prétendues. Voici vos paroles : « Je voudrois, s'il était possible, être » privé, pour la gloire de Dieu, de la béatitude » que je désire [1]. » Vous ajoutez que cet acte a *un double mérite :* d'un côté, celui de *désirer le salut ;* de l'autre, celui *de lui préférer la volonté de Dieu s'il étoit possible.* Mais avant que de trouver dans cet acte *un double mérite*, il faudoit au moins montrer qu'il n'est pas insensé et menteur. Plût à Dieu, Monseigneur, que je pusse avoir ici la consolation de croire que vous n'avez pas compris la difficulté! Au moins, je pourrois penser que faute de la sentir vous avez persisté à soutenir une réponse qui ne répond à rien. Mais que puis-je croire d'un prélat si éclairé, qui n'entre jamais dans le point précis de la question tant de fois éclaircie? L'impossibilité dont il s'agit est celle de vouloir contre la raison unique d'aimer, qui est comme l'essence de la volonté même. Cette raison d'aimer est, selon vous, la béatitude. Vous la supposez non-seulement comme essentielle à toute volonté, mais encore comme totale et unique; car vous assurez qu'elle *ne s'explique pas d'une autre sorte* [2]. Il ne s'agit donc pas de vouloir seulement effectuer une chose qui est impossible dans l'exécution extérieure; il s'agit de vouloir une chose vers laquelle la volonté ne peut jamais avoir aucune réelle tendance. Il s'agit d'une chose qu'il est impossible de vouloir en aucun sens, et dont on ne peut concevoir aucun vrai commencement de désir. Que peut-on penser d'un acte où l'on se vante de désirer ce qu'il est impossible en tout sens de désirer et de concevoir? Tels sont ces désirs extravagans et menteurs de la gloire de Dieu séparée de notre béatitude, que vous voudriez dépeindre comme étant si méritoires. Ils expriment, selon vous, un amour qu'on n'a point, qu'on ne peut jamais avoir, et qui n'est pas même un amour, puisqu'il est contre l'unique raison d'aimer. On n'en a, ni on n'en peut jamais avoir aucune velléité sincère. On ne peut même en concevoir aucune idée. On

[1] *Myst. in tuto*, n. 194 : t. XXIX, p. 185; édit. de 1845, t. IX, p. 486.

[1] *Myst. in tuto*, n. 196 : p. 185. — [2] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. X, n. 29 : t. XXVII, p. 452. Edit. de 1845, t. IX, p. 486 et 206.

ne pense rien quand on croit penser à cet acte. Tout au plus on pense à des paroles vides de tout sens, et qui se contredisent formellement elles-mêmes, comme si je disois : Je veux aimer sans amour. Tout est inconcevable de la part de l'esprit ; tout est faux de la part de la volonté dans cet acte : on n'y veut en aucun sens ce qu'on assure qu'on y veut, ou qu'on y voudroit ; on n'y pense point ce qu'on dit qu'on pense. L'unique manière d'excuser cet acte d'un mensonge impudent et impie, c'est de dire que celui qui le fait, en profère les paroles sans savoir rien de tout ce qu'il dit, et qu'il extravague.

Un tel acte n'a ni *le mérite de désirer la béatitude*, ni *celui de lui préférer la gloire de Dieu*[1].

1° Il n'a point le *mérite de désirer la béatitude ;* car ce seroit, par un défaut de précision, confondre des actes très-différens, que de prendre un tel acte pour un désir du salut. L'acte par lequel un ami sacrifie conditionnellement sa fortune à son ami, n'est point un acte de désir pour sa fortune. Il n'entre aucun motif de la fortune, dans l'offre qu'il fait à son ami de la lui sacrifier, s'il le falloit pour son service. Il peut d'ailleurs la désirer dans d'autres actes ; mais il ne la désire point par l'acte où il déclare qu'il est sincèrement disposé à y renoncer, s'il le falloit pour servir son ami. Si la fortune étoit le motif secret qui lui fait dire qu'il est prêt à y renoncer, il se contrediroit grossièrement, il seroit menteur, et son offre seroit le comble de l'impudence. Retranchez donc à jamais ce premier mérite de l'acte, et voyons si le second est plus réel que le premier.

2° Cet acte a encore moins le mérite *de préférer la gloire de Dieu* à notre béatitude. Peut-on jamais être sincèrement prêt à préférer Dieu à l'unique raison de l'aimer ? peut-on le préférer à ce qui fait toute son amabilité, et sans quoi il ne seroit plus aimable ? On auroit un tort inexcusable d'aimer Dieu, qui ne seroit point aimable par soi-même, plus que la chose par laquelle seule il seroit digne d'être aimé. Lui protester qu'on l'aimeroit quand même l'unique raison de l'aimer nous seroit ôtée, ce seroit lui dire qu'on l'aimeroit injustement quand même il ne seroit point aimable, ce seroit lui dire qu'on l'aimeroit sans amour. Quel homme insensé ne rougiroit de lui tenir un tel langage ? Est-ce donc là ce *double mérite* que vous vantez si magnifiquement ? Je n'y puis voir que *le double démérite* de mentir et d'extravaguer. Vous avez reconnu vous-même que cet acte n'a que le mérite des actes d'espérance. « Quand saint Paul, dites-vous [1], a » parlé de cette sorte, il n'a pas prétendu » faire un acte plus parfait ni plus pur, que » quand il a dit : Je désire la présence de Jésus-» Christ, et je m'étends vers la récompense. » Vous dites ailleurs [2] : « Qu'ajoute à la perfec-» tion d'un tel acte l'expression d'une chose » impossible ? Rien qui puisse être réel, rien » par conséquent qui donne l'idée d'une plus » haute et plus effective perfection. » Voilà donc *le double mérite* qui s'évanouit par vos propres paroles. *L'expression d'une chose qu'il est impossible* même de désirer sincèrement, n'ajoute ni mérite ni *perfection effective* au mérite des actes communs. Pour moi, je vais plus loin, et je prouve clairement que cette *expression d'une chose* qu'il est *impossible* de vouloir jamais avec sincérité en aucun sens, fait toute l'essence de l'acte ; et par conséquent que tout le fond de l'acte est, selon votre principe, menteur, hypocrite, impudent, et poussé à une extravagance ridicule. Telles sont les prétendues velléités. Vous avez lu mes preuves : vous n'y répondez rien : il falloit y répondre, ou abandonner sincèrement ce qu'il n'est plus permis de soutenir. Mais ce qui m'afflige le plus, c'est que vous m'entendez bien, et que vous ne cessez point de répéter les mêmes choses avec le même ton de confiance, comme si vous ne m'entendiez pas.

V. Dans cet embarras, vous prenez le parti de vous plaindre. Vos paroles me dépeignent comme un calomniateur qui falsifie votre texte. Vous assurez [3] que je vous fais dire que saint Paul, Moïse, et d'autres saintes ames sont tombés dans « de pieux excès, de pieuses rêve-» ries, de vaines subtilités, et, ce qui est plus » fort que tout le reste, dans des affections dé-» réglées. *Pias ineptias, pios excessus, pia deli-» ria, inanes argutias, quodque est gravissi-» mum, inordinatos affectus.* » Vous ajoutez : « Je le dis avec douleur, c'est une évidente » calomnie faite par un évêque contre son con-» frère, et dont l'exemple est pernicieux. » Qu'il marque donc l'endroit, ou qu'il avoue » avec quelle indignité il a outragé son con-» frère. Il cite à la marge la page 443, pour » montrer que je regarde ces choses comme

[1] *Myst. in tuto*, n. 196 : t. XXIX, p. 185 ; édit. de 1845, t. IX, p. 486.

[1] *Instr. sur les Ét. d'orais.* liv. X, n. 22 : t. XXVII, p. 437. — [2] *Ibid.* n. 19 : p. 425. — [3] *Myst. in tuto*, n. 193 : t. XXIX, p. 184. Edit. de 1845, t. IX, p. 201 et 486.

» absurdes : mais c'est faussement. Que le lecteur la lise, il n'y trouvera que les pieux » excès que saint Paul et David s'attribuent » eux-mêmes. Que si je parois attribuer à » quelqu'un des saints d'amoureuses extravagances, je ne l'ai fait ni en mon nom, ni » dans un mauvais sens, puisque saint Bernard » et d'autres n'ont pas craint de les attribuer, » dans un très-bon sens, à l'Epouse et aux » ames éprises du saint amour. »

Voyons, Monseigneur, si vous me convaincrez d'avoir falsifié votre texte, comme j'ai prouvé très-souvent que vous aviez changé le mien. J'avoue que la faute dont vous m'accusez est *d'un pernicieux exemple entre des évêques*, et que tout l'épiscopat doit s'élever avec indignation contre celui de nous deux qui en sera coupable. Je demande donc que l'Eglise nous juge sur ce fait, et je veux bien en porter toute la confusion, si c'est moi qui ai manqué. Venons au détail.

J'ai dit que vous appeliez ces désirs fondés sur la supposition impossible, *de pieux excès* dans saint Paul et dans Moïse. Ne l'avez-vous pas dit page 443 de votre *Instruction* [1], etc. Je n'ai cité cette page que pour *les pieux excès*, et vous m'imputez sans aucun fondement de l'avoir citée pour les absurdités, afin de pouvoir dire que je vous ai cité à faux. J'ai dit que vous nommiez ces actes, dans les autres saintes ames, *d'amoureuses extravagances*. Ne l'avez-vous pas dit dans la page 333 [2] ? Il est vrai que, selon votre coutume, vous hasardez sous le nom d'autrui les termes indécens que vous n'osez donner comme venant de vous. Mais loin de réprimer sévèrement une si téméraire expression, vous vous la rendez propre par les choses que vous y ajoutez aussitôt. Vous faites dire par un homme qui parle comme il vous plaît : « Il leur faut laisser leurs amoureuses » extravagances. » Mais lui répondez-vous que ces transports amoureux n'ont rien d'extravagant ? Apprenez-vous à ce téméraire et profane anonyme à ne parler jamais si scandaleusement ? Tout au contraire, vous approuvez ce qu'il dit : « Je le veux, lui répondez-vous, s'ils » n'en font point un mauvais usage. » Il est tellement vrai que vous avez d'abord rapporté cette expression avec approbation et complaisance, que vous ne cessez pas même de l'approuver quand je vous la reproche. Vous avouez qu'encore que vous ne l'ayez pas donnée en votre propre nom, vous l'avez donnée *dans un très-bon sens* [1], qui est celui de saint Bernard parlant de l'Epouse. Mais avant que d'examiner combien le langage de saint Bernard est différent de celui que vous approuvez, je me retranche dans le simple fait avoué par vous, qui est que vous approuvez cette expression des *amoureuses extravagances*.

Je n'ai donc fait aucune infidélité à votre texte à cet égard-là. Ai-je eu tort de traduire en latin *amoureuses extravagances* par *pias ineptias*, *pia deliria* ? *Extravagance*, en français, est un terme encore plus odieux que mes termes latins ; et le lecteur trouvera peut-être que je vous ai fait grâce.

Vous vous plaignez encore que je me suis servi des termes *inanes argutias*. Mais n'ai-je pas cette fois adouci notablement votre français par mon latin ? Rendre par *inanes argutias* les termes de *raffinemens introduits dans la dévotion*, de chose trop *alambiquée*, *de phrases*, *de pointilles*, *d'illusion manifeste*, n'est-ce pas épargner un auteur avec un excès d'indulgence ?

De quoi vous reste-t-il donc quelque prétexte de vous plaindre ? Sera-ce des termes de *inordinatos affectus*. C'est sur quoi vous vous récriez avec amertume, *quodque est gravissimum*. Mais la bonne foi demande que vous distinguiez entre *pios excessus* et *affectus inordinatos*.

J'ai donné les *pieux excès* comme vos propres paroles. Mais vous ne trouverez en aucun endroit de mes écrits, que j'aie cité *inordinatos affectus* comme des paroles de votre texte. Je donne ces paroles comme miennes, et non pas comme vôtres. Aussi n'avez-vous pas cru les pouvoir marquer en caractères italiques. Je les donne comme une conséquence claire que je tire de votre doctrine, et non comme une citation de votre texte. Or cette conséquence est évidente. Qu'y eut-il jamais de plus *déréglé* qu'une *affection* contraire à l'unique raison d'aimer, qui est l'ordre essentiel et immuable ? Lisez donc, Monseigneur, vous qui voulez que les autres lisent : lisez, et si vous ne pouvez me convaincre d'infidélité sur votre texte, avouez la vérité, ou du moins ne la combattez plus. Dieu nous voit, et les hommes ne seront peut-être pas toujours éblouis de votre ton d'autorité. Vous ne faites aucune justice à mon texte dans les endroits mêmes où vous voulez me dépeindre comme un falsificateur du vôtre.

[1] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. X, n. 22 : t. XXVII, p. 437. — [2] *Ibid.* liv. IX, n. 1 : p. 348. Edit. de 1845, t. IX, p. 201.

[1] *Myst. in tuto*, n. 193 : t. XXIX, p. 184 ; édit. de 1845, t. IX, p. 175 et 486.

VI. Votre ressource est de dire que les termes *de pieux excès* n'ont rien d'indécent, puisque saint Paul et David déclarent qu'ils ont eu des excès semblables. Mais j'ai montré dans la *seconde* de mes trois *lettres en réponse à la vôtre* [1], que les excès de saint Paul, de David, et des autres saints étoient très-conformes à la véritable raison d'aimer, qui est la lumière de Dieu même ; que ces excès étoient seulement au-dessus de la foible raison des hommes imparfaits, et contraires à la fausse sagesse du siècle ; mais que des *excès* contre la véritable *raison d'aimer,* qui est l'essence de tout amour, étoient contraires à la sagesse de Dieu même et à son ordre immuable. C'est ce que j'ai appelé *inordinatos affectus.* Peut-on le nommer plus doucement ? Faites-vous justice à vous-même, et alors vous ne pourrez vous empêcher de me la faire. La béatitude n'est-elle pas, selon vous, *la raison d'aimer* qui ne *s'explique pas d'une autre sorte ?* Si saint Paul et Moïse ont voulu aimer jusqu'à renoncer, s'il l'eût fallu, à la béatitude, n'ont-ils pas voulu, selon vous, exercer l'amour *contre la raison d'aimer ?* Ce désir, quoique conditionnel, n'est-il pas, selon vous, contre le motif essentiel à l'amour, contre la vraie raison d'aimer, qui est la sagesse de Dieu et son ordre même ? A quel propos comparez-vous donc ces égaremens insensés et monstrueux, avec les transports des hommes divins, dont la foible raison des hommes aveugles ne peut juger ? Les termes de *inordinatos affectus* sont dans mes écrits comme mes propres paroles, et non comme les vôtres. Je n'ai donc pas fait à cet égard une fausse citation. Mais j'ai exprimé par ces termes ce que vos *pieux excès* doivent nécessairement signifier.

Remarquez, Monseigneur, que les actes que vous nommez dans saint Paul et dans Moïse *de pieux excès*, sont précisément les mêmes que vous approuvez qu'on nomme dans les saintes ames *d'amoureuses extravagances.* Vous ne sauriez trouver aucune différence réelle entre les uns et les autres. Les actes de ces hommes divins avoient un sens conditionnel ; ils étoient fondés sur la supposition impossible ; ils exprimoient un amour indépendant de la récompense ; ils étoient entièrement semblables aux actes des mystiques. Si ces actes sont dans les bons mystiques « d'amoureuses extravagances, » qu'il leur faut laisser, pourvu qu'ils n'en fassent pas un mauvais usage ; » si ce sont « des » raffinemens introduits dans la dévotion, et » qui ne sont pas de peu d'importance, parce » que l'homme à qui l'on veut faire accroire » qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, ne se reconnoît plus lui-même, et croit » qu'on lui impose : » enfin si ces actes sont dans ces bons mystiques une chose *trop alambiquée..... des phrases et des pointilles*, que doivent-ils être dans Moïse et dans saint Paul ? Ils ne sont pas moins, dans ces hommes inspirés, *d'amoureuses extravagances*, des *raffinemens*, des *choses alambiquées*, *des phrases*, *des pointilles ;* puisqu'ils ne sont pas moins en eux, que dans le dernier des mystiques, contre la totale et unique *raison d'aimer,* qui ne *s'explique pas d'une autre sorte.* L'unique différence est que ces extravagances paroîtront encore plus indécentes dans ces hommes divins, que dans les mystiques modernes. Les adoucissemens que vous voudriez y mettre ne sont qu'en paroles vagues et vides de tout sens. Selon votre principe, il faut avouer que l'acte de saint Paul (chose horrible !) n'est pas moins extravagant et menteur que celui d'un mystique de nos jours, puisqu'il suppose également la suppression de *la raison d'aimer.*

Rien n'est plus hors de propos que de dire que saint Bernard attribue à l'Epouse les transports d'une sainte folie. Cette folie est, comme celle de la croix, la plus pure et la plus haute sagesse de Dieu, que la fausse ou foible raison de l'homme ne peut comprendre. Mais cette folie est trop sage et trop conforme à la raison suprême de Dieu pour être jamais contraire *à la raison* essentielle *d'aimer.* Le mot d'*extravagant* est même dans notre langue un terme odieux, dont il n'est permis de se servir que pour exprimer des égaremens réels contre la véritable raison. Enfin vous vous plaignez de ce que je vous impute d'avoir nommé *absurdes* ces suppositions impossibles. Vous assurez que c'est *faussement ; sed falsò ;* c'est là que vous citez la page 443. Mais vous savez bien en votre conscience que je ne l'ai citée que pour *les pieux excès.* A l'égard du terme *d'absurdes* il ne doit pas être cherché dans cet endroit ; il est vers la fin de votre *Déclaration*, et c'est en répondant au dernier article de cet ouvrage que j'en ai parlé, sans citer l'endroit, parce qu'on n'a pas besoin de citer un article, quand on y répond au bout de l'article même. Vous demandez qu'on lise le texte ; et je le demande aussi. Lisons donc votre *Déclaration* page 303 [1] :

[1] *Deuxième Lettre*, n. 4 ; t. II, p. 649.

[1] *Œuvr. de Bossuet*, t. XXVIII, p. 283 ; édit de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 306.

« Pour nous, qui nous proposons pour modèle » les paroles saines que nous avons entendues, » et qui marchons sur les pas des saints qui » nous ont précédés, nous ne pouvons faire » consister la piété et la perfection chrétienne » dans des pratiques *absurdes* et impossibles, ni » faire un état et une règle de vie des mouvemens extraordinaires qu'un petit nombre de » saints ont ressentis en passant, ni réputer » pour vraies volontés, et pour consentemens, » les volontés et les consentemens où l'on se » porte à des choses impossibles. C'est ce que » nous ne pouvons prendre que pour des vel- » léités, comme parle l'Ecole. » Les voilà ces actes ou *pratiques* sur les suppositions impossibles que vous avez nommées *absurdes*.

VII. Que conclurons-nous donc, Monseigneur, puisque tout ce que j'ai avancé sur vos expressions se trouve si exactement vérifié à la lettre? Sans doute, ce n'est pas trop que de vérifier ici simplement ce que vous avez conclu vous-même. Rien n'est d'un *si pernicieux exemple*, que de voir *un évêque calomnier ouvertement son confrère;* APERTA CALUMNIA.

C'est ce que je viens de montrer que vous avez fait contre moi. Je ne me suis jamais servi de ces termes durs contre vous, lors même que j'ai été si souvent en plein droit de le faire. J'ai prouvé les faits avec évidence, et je les ai exprimés avec les plus grands adoucissemens. Pour vous, en succombant dans la preuve sur les citations, vous me traitez hautement de falsificateur et de calomniateur. Loin de prouver vos citations, vous tombez dans de nouvelles altérations de mon texte, pour avoir de quoi m'en imputer quelqu'une. Quel *exemple pernicieux entre des évêques!* Lors même que vous altérez mes paroles en les citant, vous prenez un ton de *douleur* pour me porter des coups plus mortels : *dolens dico.* Hé! si vous sentez encore quelque peine intérieure en citant mal mon texte, qui est-ce qui vous oblige à le mal citer, pour me traiter de calomniateur? Si l'injustice que vous me faites coûte encore quelque chose à votre cœur, pourquoi le faites-vous? Attendez-vous que le sage lecteur approfondira tout avec patience, et qu'il jugera de vos intentions, non par le ton plaintif que vous savez si bien prendre, mais par la manière terrible dont vous altérez mon texte en le citant.

VIII. Hâtons-nous de sortir de cette déplorable discussion, et revenons à la doctrine. Les actes tant de Moïse et de saint Paul que de tant d'autres saints de tous les siècles ne peuvent être, selon votre principe, que des actes extravagans et menteurs, qui combattent la raison d'aimer; d'où je conclus que votre principe est aussi nouveau, aussi insoutenable et aussi scandaleux, que la tradition qui autorise ces actes est ancienne, évidente, vénérable, inviolable, et digne du respect de tous les Chrétiens. Qu'opposez-vous à cette nuée de témoins de tous les siècles qui ont suivi saint Paul et Moïse? une pure équivoque sur le terme de *jouir* tiré de saint Augustin [1]; et encore cette équivoque se trouve contraire à la définition expresse que ce Père nous a donnée de ce terme; encore cette équivoque est-elle contre les suppositions impossibles, que ce grand docteur a faites comme les autres, sans aucun transport, pour exprimer dogmatiquement l'amour indépendant du motif de la béatitude. Qu'opposez-vous encore à cette tradition commencée par Moïse avec l'ancien Testament, et continuée avec le nouveau depuis saint Paul jusqu'à saint François de Sales? un passage de saint Thomas pris à contre-sens, puisque vous voulez le faire parler de la raison d'aimer Dieu, lorsqu'il est évident qu'il ne parle que de l'ordre de l'amour du prochain entre les bienheureux, et que dans tous les endroits où il explique la différence spécifique de la charité et de l'espérance, il décide formellement contre vous. Je conclus donc que les actes de tant de saints fondés sur les suppositions impossibles, loin d'être extravagans et menteurs, sont très-sincères, et véritables à la lettre. C'est en ce sens littéral que le cardinal Tolet demande « cette disposition, que si la » récompense n'étoit plus, on ne cesseroit pas » d'aimer Dieu [2]. » C'est en ce sens littéral qu'Isambert dit que « la volonté peut être si » bien disposée par une telle charité qui l'a- » nime, qu'elle ne laisseroit pas d'aimer Dieu » pour lui-même et pour sa bonté incréée, sup- » posé même qu'elle sût qu'elle ne jouiroit ja- » mais de la vie éternelle [3]. » C'est en ce sens littéral que Sylvius représente un Chrétien « tellement disposé, qu'il aimeroit Dieu *égale-* » *ment*, quand même il n'y auroit point de » béatitude à attendre [4]. » Le principe fondamental de toute cette doctrine est celui que Bellarmin pose, quand il assure que « l'habitude » de la charité considérée en elle-même ne » nous conduit pas nécessairement à la béati- » tude, comme à une chose qui lui soit due, » mais seulement parce que Dieu, comme dit » saint Jacques, a promis la couronne de vie à

[1] *De civ. Dei*, liv. XI, cap. XXV: t. VII, p. 291. — [2] *Instr. Sacerd.* lib. IV, cap. XVII. — [3] *Tract. de Charit.* disp. II, art. IV. — [4] In 2. 2. q. XXVII, art. III.

» tous ceux qui l'aiment [1]. » Vous voyez que la charité ne tend point nécessairement à *jouir*, au sens que *jouir* signifie la vision intuitive, et que cette béatitude est attachée non à la nature de la charité, mais seulement aux promesses gratuites indépendamment desquelles Dieu est aimable par lui-même. Qui est-ce qui n'aimera mieux donner à cette sainte tradition un sens si grave, si simple, si vrai à la lettre, et si digne d'elle, que d'être réduit à l'excuser par *d'amoureuses extravagances* contre *la raison d'aimer*, qui est l'essence de l'amour même? N'excuser cette sainte tradition que par *d'amoureuses extravagances*, ce n'est pas l'excuser, c'est la tourner en dérision.

IX. Pour éviter tant d'extrêmes inconvéniens, vous assurez qu'il y a dans ces sortes de velléités quelque chose qui est ou très-excellent ou très-mauvais. Par exemple, le désir de pécher, si par impossible on pouvoit le faire impunément, marque une horrible malice de la volonté. Vous voudriez faire entendre que la velléité d'aimer Dieu, si par impossible il n'y avoit point de béatitude, marque tout au contraire un très-fort amour. Mais ce n'est rien dire, à moins que vous ne marquiez en quoi précisément cet amour est si fort. Si vous voulez seulement qu'il faut qu'on aime Dieu d'un amour bien fervent, lorsque cet amour va jusqu'à troubler l'homme, jusqu'à lui faire dire des extravagances qui ne peuvent avoir aucun sens, et qui sont contraires à l'amour même, je commence à vous entendre. Mais j'ai trois choses à vous répondre. 1° Je trouve dans ce transport prétendu plus d'imagination extravagante, et par conséquent plus de danger d'illusion que d'amour solide et effectif. J'aimerois cent fois mieux l'acte le plus commun de patience ou d'humilité. Il seroit plus fructueux, plus difficile dans la pratique, moins exposé à la vaine complaisance, et infiniment moins équivoque. N'avez-vous pas dit « qu'il n'y a » rien de plus facile qu'un abandon, dont on » sait l'exécution impossible [2] ? » Cet amour, qu'on s'imagine si sublime et si singulier, peut n'être, selon vous, « qu'un vain discours et une » pâture de l'amour-propre [3]. » 2° Cet acte, pour être extravagant, n'en est pas plus parfait et plus méritoire qu'un autre, où l'on aime Dieu de tout son cœur sans extravaguer. « Qu'a- » joute, dites-vous [4], à la perfection d'un tel » acte l'expression d'une chose impossible ? » rien qui puisse être réel ; rien par conséquent » qui donne l'idée d'une plus haute et plus ef- » fective perfection. » Pourquoi voulez-vous donc que cet acte, qui n'a au-dessus des actes communs d'autre mérite que celui d'extravaguer et de mentir, contre toute vraie raison d'aimer, ne soit, « quand il est sérieux, que » pour les Pauls, pour les Moïses [1],... ou pour » les ames d'une sainteté qu'on ne voit paroître » dans l'Eglise que cinq ou six fois dans plu- » sieurs siècles [2] ? » Un acte extravagant peut-il être jamais *sérieux?* N'y a-t-il que *les Pauls*, *les Moïses*, et quelques autres ames éminentes, à qui vous permettiez d'extravaguer par amour *cinq ou six fois en plusieurs siècles?*

Enfin observez la différence extrême qui est entre les désirs du mal et les désirs du bien fondés sur des suppositions impossibles. Quand vous faites parler un homme qui dit : Je pécherois, si par impossible je trouvois dans le crime l'impunité; je vois clairement sa malice. Sa velléité est une volonté véritable, pleine et entière. C'est un amour réel du vice, qu'il exprime par une supposition impossible, et sur laquelle il n'est retenu par crainte que pour l'exécution extérieure. Il agit suivant *votre raison d'aimer ;* car c'est une fausse béatitude, savoir la volupté, qui est son motif. Mais pour l'autre qui dit : Je voudrois aimer Dieu quand il ne me donneroit point la béatitude céleste, il agit, selon vous, contre *la raison d'aimer*. L'un découvre un véritable et horrible attachement au vice, par une raison d'aimer qui n'est que trop claire et trop sensible; mais l'autre ment et extravague; car il se vente d'aimer le bien contre l'essence de tout bien et de tout amour. Rien n'est donc plus mal fondé que la comparaison de ces deux hommes. Vous dites : *A Dieu ne plaise que je* désavoue que de tels actes expriment un très-grand mérite *pour le bien*, comme un très-grand démérite *pour le mal.* Tout au contraire, il faut dire, selon votre principe, que l'un de ces deux hommes est au comble de la malice, et que l'autre, loin d'être au comble de la vertu, n'est qu'au comble de l'extravagance, en voulant aimer sans amour. Jugez, Monseigneur, de toute votre doctrine, par les efforts inutiles que vous faites depuis si lontemps pour donner à vos paroles quelque signification.

X. Vous ajoutez que ceux qui font ces suppositions voudroient sacrifier à Dieu leur salut,

[1] *De Justif.* lib. II, cap. XVI. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n 19 : t. XXVII, p. 426. — [3] *Ibid.* p. 427. — [4] *Ibid.* p. 425. Edit. de 1845, t. IX, p. 198.

[1] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. X, n. 19 : p. 426. — [2] *Ibid.* n. 22 : p. 437. Edit. de 1845, t. IX, p. 198 et 201.

seulement *quant à quelques effets*, *quoad quosdam effectus* [1]. Mais qu'entendez-vous par cette restriction si vague? Au moins falloit-il l'expliquer. Elle en a grand besoin par son obscurité, et l'importance de la matière le mérite. Si vous entendez seulement par là qu'on ne renonce jamais à l'amour, qui est une partie du salut, et qu'on le réserve dans les suppositions impossibles, vous ne dites que ce que j'ai dit cent fois; mais en ce cas vous ne réservez point la vision intuitive, car on peut aimer Dieu sans le voir intuitivement. Si au contraire vous voulez que dans ce sacrifice on réserve toujours la vision intuitive, et qu'on ne sacrifie que les *biens du dehors ou les récompenses étrangères*, comme vous l'avez déjà prétendu, je vous demande, quels sont ces biens du dehors; où sont ces récompenses étrangères distinguées du fond de la béatitude parfaite; où sont ces biens réels que la pleine béatitude du ciel ne comprend pas? Dites, tant qu'il vous plaira, « qu'il y a quelque chose de merveil- » leux à consentir en quelque façon à la priva- » tion de l'extérieur de la gloire [2]. » Où est-il cet *extérieur* de la gloire qui est distingué d'elle? Qu'y auroit-il de *merveilleux* à renoncer à un *extérieur*, dont on ne peut donner aucune idée, pendant qu'on jouiroit de la pleine et indivisible béatitude du ciel avec Jésus-Christ? L'Ecriture et la tradition ne parlent que d'une seule récompense. Si vous en connoissez plusieurs, encore une fois apprenez ce prodige secret à toute l'Eglise qui l'ignore. Voilà, Monseigneur, à quoi se réduisent les *propositions*, par lesquelles vous assurez avec un ton de pleine autorité, *qu'on résout toutes les objections tirées des suppositions impossibles* [3]. Qui n'admirera que vous préfériez au silence des réponses si inouies parmi les Chrétiens? On peut juger par cette réponse combien la tradition des suppositions impossibles établit invinciblement la vérité du pur amour.

XI. En parlant d'un passage de sainte Thérèse tiré de la VIIe demeure du *Château de l'ame*, vous assurez, Monseigneur, que les deux explications que j'en ai données sont *très-mauvaises*, *pessimas interpretationes adduxit duas*; mais en attendant que je montre combien mes deux explications sont saines, et combien celle que vous y substituez est indigne de la sainte, je me borne à remarquer ce que vous dites pour combattre mes paroles. Voici les vôtres [1]. « Quant à ce que l'auteur dit, qu'un tel acte est » tellement commandé, que l'ame aimeroit » Dieu quand même elle n'espéreroit de lui au- » cune béatitude, le plus grand nombre des » théologiens enseigne que cela est intrinsèque » à tout acte de charité, et sainte Thérèse n'a » point attendu la septième demeure pour ai- » mer Dieu de cet amour. Il faut donc chercher » un sens plus profond, pour trouver celui de » la sainte. »

De solides théologiens, après avoir lu cet endroit, sont venus me trouver, et me dire avec joie : Voilà M. l'évêque de Meaux qui revient enfin au sentiment de toute l'Ecole; il avoue que le nombre des docteurs qui est incomparablement le plus grand, est contre ses livres, et « qu'il est intrinsèque à tout acte de charité » d'aimer Dieu quand même on n'en espéreroit » aucune béatitude. *Pars multò maxima theo-* » *logorum tradit.* » Qui dit *intrinsèque à tout acte de charité*, dit propre et essentiel à cette vertu. Qui dit, *aimer Dieu quand même on n'espéreroit de lui aucune béatitude*, dit évidemment un amour indépendant de cette raison d'aimer ou de ce motif. Voilà donc, ajoutoient ces théologiens, un aveu formel et sans ombre d'équivoque, qui montre combien ce prélat sent qu'il a quitté la voie droite de toutes les écoles, et cherche à s'en rapprocher. Je leur ai répondu : Plût à Dieu que ce prélat voulût insensiblement rentrer dans le sentiment commun; mais vous verrez, dans le même ouvrage, par des endroits formels que je rapporterai dans la suite, qu'il demeure inflexible dans son opinion.

Ce qui est certain, c'est que ces théologiens avoient raison de prétendre que par cet aveu vous avez renversé toute votre doctrine. Cet aveu ne peut avoir rien de sérieux ni de sincère dans votre bouche, à moins que vous n'abandonniez « votre point, qui, selon vous [2], ren- » ferme lui seul la décision du tout. » Vous avez dit [3] que la béatitude « est la raison d'ai- » mer qui ne s'explique pas d'une autre sorte. » Vous avez dit que « si Dieu n'étoit pas tout le » bien de l'homme,.... ou en d'autres mots sa » béatitude,... il ne lui seroit pas la raison d'ai- » mer. » Vous avez dit « qu'on ne peut s'arra- » cher ce motif dans aucune action que la rai- » son puisse produire, en sorte que c'en est la » fin dernière, ainsi qu'on le reconnoît dans

[1] *Myst. in tuto*, n. 195 : t. XXIX, p. 185. — [2] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 152 : t. XXVIII, p. 714. — [3] *Myst. in tuto*, n. 197 : t. XXIX, p. 186. Edit. de 1845, t. IX, p. 486, 424 et 486.

[1] *Myst. in tuto*, n. 202 : p. 188. — [2] *Rép. aux quatre Lettr.* n. 19 : t. XXIX, p. 61 et 62. — [3] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. X, n. 59 : t. XXVII, p. 450 et suiv. Edit. de 1845, t. IX, p. 487, 453 et 206.

» toute l'Ecole. » Vous avez dit enfin « qu'il » n'est pas possible à la charité de se désinté- » resser à l'égard de la béatitude. » Direz-vous *qu'il est intrinsèque* ou essentiel *à tout acte de charité d'aimer Dieu, quand même on n'espéreroit point* un bien sur lequel il n'est jamais possible à cette vertu *de se désintéresser?* Direz-vous qu'il est essentiel à cette vertu d'aimer Dieu indépendamment *de la fin dernière?* Direz-vous qu'il est essentiel *à tout acte de charité* d'aimer Dieu quand même *Dieu ne lui seroit pas la raison d'aimer?* Direz-vous qu'il est essentiel à tout acte de charité d'aimer sans *la raison d'aimer*, qui est *la béatitude*, et qui *ne s'explique pas d'une autre sorte?* Enfin direz-vous d'un côté que la béatitude est *la fin dernière, ainsi qu'on le reconnoît dans toute l'Ecole;* et d'un autre côté que *la foule des théologiens enseigne qu'il est intrinsèque à tout acte de charité d'aimer Dieu, quand même on n'espéreroit de lui aucune béatitude?* Si vous le dites, qui ne sera étonné de cet amas de monstrueuses contradictions?

La raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte que par la béatitude: la béatitude est la totale et unique *raison* d'aimer, elle *est la fin dernière.* Dire que si Dieu n'étoit pas la béatitude de l'homme, *il ne lui seroit pas la raison d'aimer*, c'est dire qu'il ne lui seroit pas aimable, et qu'il ne lui seroit pas *la dernière fin.* La béatitude étant la seule raison d'aimer, et l'amour n'étant que le désir de la béatitude, il s'ensuit que, dans le cas supposé, on ne pourroit aimer Dieu à moins qu'on n'aimât sans amour, et qu'on n'aimât injustement ce qui ne seroit point aimable. Dites, tant qu'il vous plaira, qu'il faudroit toujours vouloir aimer Dieu dans les suppositions impossibles, c'est ne rien dire que de vague: ce n'est point répondre précisément à notre cas; c'est avoir horreur des conséquences évidentes et immédiates de votre principe, et en détourner les yeux du lecteur, sans pouvoir vous résoudre à abandonner ce principe, d'où sortent inévitablement tant de conséquences monstrueuses. Admettrez-vous tout ensemble ces deux propositions contradictoires? Direz-vous que dans ce cas, où il n'y auroit nulle béatitude à espérer de Dieu, il ne nous seroit *pas la raison d'aimer,* et qu'il faudroit néanmoins l'aimer souverainement?

XII. Pour moi je ne crains pas de dire clairement deux choses: l'une, que si Dieu n'avoit pas voulu nous promettre la béatitude céleste, qu'il étoit pleinement libre de ne nous donner jamais, il auroit fallu l'aimer souverainement, et qu'une chose qui lui est si accidentelle ne peut être la raison essentielle de l'aimer; l'autre, que si Dieu par impossible ne nous étoit pas la raison d'aimer, il ne nous seroit point aimable. Alors il ne seroit plus Dieu, alors on ne devroit point l'aimer. Pourquoi aimeroit-on ce qui n'auroit aucune raison d'aimer, c'est-à-dire aucune véritable amabilité? Cet amour seroit aussi injuste, aussi vain, aussi déplacé, que celui de Dieu infiniment parfait est juste et nécessaire. Alors il faudroit dire, comme l'apologiste de l'amour, dont le livre est depuis peu imprimé en Hollande, *Valeat Deus.* Que peuvent donc signifier ces paroles dans votre bouche: « Il est intrinsèque à tout acte de charité, » selon la multitude des théologiens, d'aimer » Dieu, quand même on n'en espéreroit aucune » béatitude? » Le lecteur simple et crédule peut être ébloui de ces paroles pour un moment: mais le lecteur qui approfondit croit voir que vous vous jouez de lui, et d'un point si essentiel à la religion.

L'unique réponse qui vous reste à faire est d'avouer franchement que le torrent des théologiens est contre vous *dans ce point*, qui, selon vous, *renferme seul la décision du tout.* (Aussi bien quand vous ne l'avoueriez pas, peut-être oseront-ils vous contredire, voyant que M. l'évêque de Chartres leur en a donné l'exemple.) Si vous répondez que vous ne craignez pas de combattre le torrent des écoles dans ce point, parce qu'il favorise le quiétisme, alors ma cause ne sera plus la mienne, et la vôtre deviendra tellement la vôtre, que vous serez presque seul à la soutenir. Il faudra même que vous renonciez à saint Augustin, qui n'entend par *jouir* qu'aimer l'objet pour lui-même, et qui conclut qu'il faudroit aimer Dieu sans béatitude; il faut renoncer à saint Thomas, dont un passage pris à contre-sens fait votre principale preuve: à Scot, qui n'a jamais connu votre *motif secondaire essentiel;* à saint Bonaventure, que vous prétendez avoir mis dans votre parti, sur l'équivoque du terme de *charité*, quoiqu'il ne parle que de l'homme qui a cette vertu. La vérité sortie de votre bouche est que *le nombre des théologiens* qui soutient l'amour indépendant du motif de la béatitude, est *incomparablement plus grand* que celui de vos disciples éblouis de votre opinion: *pars multò maxima theologorum tradit, etc.*

XIII. Je ne puis finir cette observation sur ce que vous avez dit de sainte Thérèse, sans montrer au lecteur combien le sens que vous

imputez à ses paroles est indigne d'elle. J'avois cité dans mon *Instruction pastorale* [1], deux passages de cette sainte, l'un tiré de la sixième demeure [2], et l'autre de la septième [3]. Vous assurez que cet amour, qui, selon la sainte, n'est excité par aucun *intérêt*, pas même *pour la gloire préparée en l'autre monde*, et qui oublie le *ciel* même, *pour n'être occupé qu'à procurer la gloire de Dieu*, est un amour nécessaire dans tous les états de justice, et que cette disposition est *intrinsèque, selon la foule des théologiens, à tout acte de charité*. Pour détruire mes deux explications, vous voulez 1° que sainte Thérèse n'ait point pensé à rendre la charité de ces ames si fortes, indépendante de toutes les consolations de l'amour naturel. Mais M. l'évêque de Chartres vous assurera [4] aussi bien que moi, sur le témoignage de très-graves docteurs, que l'amour naturel est pour la charité, comme le raisonnement est pour la foi; que comme la foi est foible, quand elle a besoin d'un raisonnement qui la prévienne, et qu'elle n'est pas foible, quand c'est elle qui prévient le raisonnement pour s'en servir; de même la charité est encore foible, quand elle a besoin que l'amour naturel la prévienne, et qu'elle est forte, lorsqu'elle prévient d'ordinaire l'amour naturel, pour l'élever à elle et pour le sanctifier. J'ai cru que la sainte supposoit que les ames parfaites n'avoient plus besoin de ces désirs naturels, qui préviennent la charité, comme les ames affermies dans la foi des mystères n'ont plus d'ordinaire besoin des raisonnemens qui préviennent la foi. Cette doctrine de tant de graves théologiens, rapportée par M. l'évêque de Chartres, vous paroît *très-méchante*, *pessima*, quoiqu'elle explique si naturellement sainte Thérèse, sans blesser l'espérance. Elle vous déplaît, c'est assez, et vous la rejetez par votre seule autorité.

Vous ne rejetez pas moins dédaigneusement ma deuxième explication fondée sur les maximes constantes de toutes les écoles. C'est de distinguer les actes des vertus commandés par la charité, d'avec ceux qui ne sont pas commandés, et qu'on nomme *élicites*. Je dis que sainte Thérèse assure que les ames parfaites ne sont plus excitées par l'intérêt de la béatitude, etc., c'est-à-dire qu'elles ne désirent plus d'ordinaire cette béatitude par des actes simples ou élicites d'espérance, mais par des actes d'espérance commandés expressément par la charité, qui *ne s'occupe qu'à procurer la gloire de Dieu*. Cette distinction est de saint Thomas. Ce saint docteur veut que les actes commandés *passent dans l'espèce*, et *prennent l'espèce* de la vertu qui les commande. J'ai répété cent et cent fois cette distinction reçue de tous les théologiens. Jamais vous n'avez voulu la recevoir, et vous voudriez même faire entendre que tous les actes surnaturels des vertus des justes les plus imparfaits, sont commandés par la charité, parce que la fin dernière est toujours ce qu'il y a de premier dans l'intention de l'homme qui agit [1]. Parler ainsi, c'est contredire toutes les écoles, et compter pour rien saint Thomas, de peur d'admettre la différence précise qui est entre mon quatrième et mon cinquième amour.

Après avoir rejeté avec tant de mépris ces deux explications que vous avez qualifiées *très-méchantes*, *pessimas*, vous concluez qu'il faut chercher dans la sainte un sens plus profond : *Altiùs ergo vestigandus sanctæ virginis sensus* [2]. Voyons donc cette profondeur. C'est, dites-vous [3], que ces ames « ne sont pas excitées par » l'espérance de la gloire comme par la fin » dernière, et comme par le motif principal » de la charité, » et qu'elles en sont néanmoins « touchées comme d'un motif secondaire. » Après avoir donné ce sens comme une leçon profonde, pour réprimer mes entreprises, vous concluez en maître. C'est ainsi qu'il faut entendre les « passages des saints en les rapportant tout entiers, et non pas les tronquer, » pour les détourner en des sens contraires aux » leurs par une violence manifeste. »

A vous entendre, ne croiroit-on pas que j'ai voulu faire dire à la sainte qu'il ne faut plus désirer la patrie céleste : mais les deux explications que vous rejetez prouvent clairement le contraire. De plus, venons à votre explication. Elle se réduit à dire que les ames les plus parfaites ne désirent plus leur salut par des péchés mortels. Le lecteur sera surpris de cette conséquence. Mais voici comment je la prouve. Désirer la gloire ou béatitude formelle *comme fin dernière*, en faire le motif principal de la charité, et ne se contenter pas qu'elle soit le *motif secondaire*, c'est renverser l'ordre, c'est mettre le don créé en la place du Créateur. Croyez-vous que la sainte mette la sublime perfection de la sixième et de la septième demeure, à ne commettre plus de

[1] Voy. t. II, p. 316. — [2] *Sixième Dem.* ch. IX, p. 799. — [3] *Septième Dem.* ch. III, p. 816. — [4] *Lett. past. de M. l'év. de Chart.* ci-dessus, t. III, p. 116.

[1] *Summa Doctr.* n. 9 : t. XXVIII, p. 317. — [2] *Myst. in tuto*, n. 202 : tom. XXIX, p. 188. — [3] *Ibid.* n. 203. Edit. de 1845, t. IX, p. 487.

péchés mortels dans le désir du royaume de Dieu ?

Vous avez bien senti l'énormité de cette doctrine, et c'est ce qui vous a fait dire [1] que la sainte « n'attend pas la septième demeure pour » aimer Dieu de cet amour, et qu'il est intrin- » sèque à tout acte de charité. » C'est se sauver par une équivoque facile à détruire. Il est vrai que la charité de tout juste, même imparfait, doit préférer Dieu à la béatitude formelle. C'est ce que j'ai dit dans mon livre, page 9 : mais il est question de savoir si les ames parfaites n'ont pas une charité si forte, qu'elle n'ait plus besoin de ces désirs naturels qui la préviennent: comme le raisonnement prévient la foi, et laquelle prévienne au contraire jusqu'aux actes des vertus surnaturelles pour les commander expressément. Voilà ce que je trouve de propre aux parfaits. Voilà ce qui explique naturellement les deux passages de sainte Thérèse pour les ames des deux dernières demeures, sans attribuer cet amour à tous les états inférieurs. Voilà ce que vous craignez comme l'établissement de tout mon système. Voilà ce qui vous fait tomber dans l'extrémité de supposer que la sainte donne comme une merveilleuse perfection de ces deux sublimes demeures, de ne mettre point *la fin dernière* dans le don créé, et de ne pécher point mortellement par le désir du salut.

Ne dites plus, s'il vous plaît, que la sainte n'attend pas ces sublimes degrés de perfection, pour aimer Dieu d'un tel amour. Il est manifeste qu'elle l'attend. Si elle ne l'attendoit pas, elle confondroit toutes les demeures, qu'elle prend tant de soin de distinguer par leurs marques certaines. Elle représenteroit comme un don éminent des deux plus hautes, ce qui seroit également essentiel aux plus basses. Loin de faire cette confusion, elle déclare qu'elle ne parle là que des ames *qui ont tant d'amour pour Dieu*, etc. Elle ajoute qu'il s'agit d'un amour qui est *dans une activité perpétuelle* [2]. Enfin elle assure que cet amour sans *intérêt*, où *le ciel* même *s'efface de l'esprit*, est *le premier effet* ou signe qui marque la vérité de ce sublime état. Ce seroit donc se jouer indignement du texte de sainte Thérèse, et anéantir sa doctrine en faisant semblant de la révérer, que de réduire cette perfection des plus sublimes degrés à la cessation du péché mortel touchant le désir du salut.

[1] *Myst. in tuto*, n. 202 : p. 188 ; édit. de 1845, t. IX, p. 487. — [2] *Sixième Dem.*

C'est par le même excès que vous voulez que l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ* n'ait jamais entendu par aucun des spirituels qui sont encore *propriétaires*, que des hommes ennemis de Dieu, et que la propriété ne peut jamais être qu'une volonté, par laquelle nous ne sommes point à Jésus-Christ, et Jésus-Christ ne peut être à nous ; *nec nos Christi, nec Christus noster esse possit* [1]. Est-ce ainsi, Monseigneur, que vous me convainquez d'avoir *tronqué* les passages des saints? Est-ce ainsi que vous nous donnez des leçons pour pénétrer la profondeur de leur doctrine ?

XIV. Je ne dois pas omettre trois choses très-importantes sur ce que vous dites de la sainte indifférence.

La première est que vous m'accusez d'étendre l'indifférence jusque sur le salut [2]. Comment le prouvez-vous? C'est que j'ai parlé ainsi : « On ne veut rien pour être parfait ni » bienheureux pour son propre intérêt [3]. » Mais comment traduisez-vous en latin ces paroles « pour son propre intérêt? *ad suum commo- » dum* [4]. » D'où vient que vous n'avez pas jugé à propos d'exprimer le terme de *propre*, si important dans le langage des plus saints mystiques? S'il ne change rien au sens, pourquoi avez-vous craint de le mettre dans le latin, comme il est dans le françois? Pourquoi l'avez-vous supprimé dans une traduction, où la moindre syllabe devoit être pesée au poids du sanctuaire? Si au contraire ce mot de *propre* a quelque signification, pourquoi le retranchez-vous dans le texte de votre confrère, pour y faire trouver l'impiété? J'ai déclaré, dans la même page, que le salut en tant que *propre* n'est pas le salut en lui-même, qui doit être toujours désiré *d'une volonté pleine*, en tant qu'il est le don de la bonté gratuite de Dieu. L'exclusion du sens impie que vous voulez m'attribuer, et pour lequel vous supprimez une partie de mon texte, est donc formellement au même endroit où vous tâchez de trouver ce sens. Qui est-ce de nous deux qui *tronque? Relatis integris locis, non abruptè allegatis, et per eim manifestam ad aliena detortis* [5]. Pouvez-vous ignorer que mon livre déclare formellement que *l'intérêt spirituel*, que je rejette sous le nom d'intérêt propre, n'est autre chose que *ce que les mystiques ont appelé* PROPRIÉTÉ [6] ? N'avez-vous pas recon-

[1] *Myst. in tuto*, n. 231 : p. 199. — [2] *Ibid.* n. 223 : p. 195. Edit. de 1845, t. IX, p. 490 et 489. — [3] *Explic. des Max.* p. 52. — [4] *Myst in tuto*, n. 218 : p. 194. — [5] *Myst. in tuto*, n. 205 : p. 189. Edit.de 1845, t. IX, p. 489 et 488. — [6] *Max. des Saints*, p. 135.

nu, de votre côté, que la propriété est une imperfection que la perfection exclut, lorsque vous avez dit[1] : « Telle est la véritable purification de l'amour. Telle est la parfaite désappropriation du cœur, qui donne tout à Dieu, et ne veut plus rien avoir de *propre ?* » Voudriez-vous qu'on désirât le salut, qui est le plus parfait de tous les biens, avec moins de perfection que tous les biens inférieurs? Voudriez-vous qu'en se désappropriant de tous ces biens imparfaits, on s'attachât avec propriété au bien parfait qui est le salut, et qu'on voulût l'avoir *comme propre?* Niez-vous qu'on ne puisse rechercher la béatitude formelle, qui est un don créé, avec propriété ou affection propriétaire? N'avez-vous pas reconnu, par une espèce de rétractation contre vos premiers sentimens, qu'on peut désirer ce bien par une concupiscence vicieuse[2]? Le salut pris pour Dieu béatifiant, est donc, selon mon livre, infiniment plus différent de la propriété du salut, que le ciel ne l'est de la terre. Voilà néanmoins ce que vous avez confondu, en supprimant le terme de *propre*. Si j'ai dit : *On ne veut rien pour être parfait ni bienheureux*, j'ai ajouté aussitôt : *pour son* PROPRE *intérêt*. Si j'ai dit : *En cet état on ne veut plus le salut*, j'ai mis tout de suite, *comme salut* PROPRE.... « Mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut pour que nous voulions pour lui. » Il est donc évident que je n'ai pas étendu l'indifférence jusque sur le salut, mais que j'ai seulement exclu de l'ame indifférente la propriété du don de Dieu.

Après que j'ai vérifié au lecteur une altération de mon texte si manifeste et si odieuse, il ne me reste qu'à lui rapporter ce que vous dites contre moi[3]. *His tamen ludificationibus, his sancti Salesii apertè truncatis testimoniis, sperat auctor se mysticis, se Scholæ, se Ecclesiæ Romanæ illudere posse.* Vous assurez que je *tronque* les textes, pour me jouer de toute l'Église. Mais le lecteur doit être averti que c'est votre méthode. Vous n'élevez jamais tant votre voix que quand la conviction est entière contre vous. En tronquant visiblement mes paroles, vous m'insultez comme si j'avois falsifié les vôtres.

La seconde observation à faire, c'est qu'après avoir supprimé ces termes, *comme propre*, vous ajoutez celui de *grâce singulière ; singulari illi scilicet, quâ ejusmodi anima trahitur*[1]. Il est vrai que vous ne mettez pas ce mot de *singulière* en lettres italiques, comme étant de mon texte. Mais vous le donnez comme étant le sens véritable et nécessaire de mon livre. Vous assurez que, selon moi, l'ame ne désire l'avantage de son salut, que quand elle n'est pas fidèle à l'attrait d'une grâce *singulière*. Où avez-vous pris ce mot? L'avez-vous trouvé dans aucun endroit de mon livre? Pouvez-vous le tirer, par quelque conséquence juste, d'aucune de mes expressions? De quel droit le supposez-vous? N'ai-je pas dit souvent que la grâce de ces ames n'étoit que la grâce commune à tous les justes? J'ai donc exclu toute *grâce singulière*. Je n'ai jamais dit un seul mot qui dût faire entendre le sens de celui-là. Mais vous le suppléez de votre propre fond et par votre pleine autorité. En ôtant d'un texte ce qui y est, et en y ajoutant ce qui n'y est pas, il n'y a point de métamorphose monstrueuse qu'on ne fasse dans un ouvrage. J'offre de vous convaincre quand il vous plaira de toutes les hérésies l'une après l'autre, si vous me permettez de faire à mon tour de telles altérations dans votre texte.

La troisième observation à faire, c'est que vous trouvez mauvais que je distingue la résignation d'avec l'indifférence. Pour établir cette distinction, « il ne cite, dites-vous, d'autres auteurs que saint François de Sales : *præter unum Salesium, profert neminem*[2]. » Comptez-vous pour rien cette autorité? Croyez-vous que la sainte indifférence, distinguée de la résignation par ce grand saint, ne mérite pas d'être expliquée dans un sens très-pur et très-précautionné? Prétendez-vous qu'on la doit supprimer à cause qu'elle n'est enseignée avec cette distinction que dans ce seul auteur? Trouvez-vous l'autorité de ce saint aussi *mince* que sa distinction? Pour moi, en matière de spiritualité, je ne craindrai jamais de marcher sur les vestiges d'un saint si rempli de l'esprit de grâce et si révéré de toute l'Église. Faut-il une plus grande autorité que la sienne pour reconnoître qu'il est beaucoup moins parfait de vouloir des choses que Dieu ne fait point vouloir, et que la nature cherche d'elle-même pour se contenter, mais qu'on soumet à Dieu, que de ne vouloir plus rien que ce que le principe de grâce fait désirer dans les actes des vertus surnaturelles. Vous dites que saint Fran-

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 30 : t. XXVII, p. 460. — [2] *Div. Ecr. avertiss.* n. 18 : t. XXVIII, p. 369. — [3] *Myst. in tuto*, n. 225 : t. XXIX, p. 196. Edit. de 1845, t. IX, p. 208, 325 et 459.

[1] *Myst. in tuto*, n. 218 : p. 194. — [2] *Ibid.* n. 220 : p. 194. Edit. de 1845, t. IX, p. 486.

çois de Sales ne parle point *de la propriété ; nihil de proprietate cogitat* [1] : de quoi parle-t-il donc, lorsqu'il dit que dans l'état de résignation *on veut beaucoup de choses outre la volonté de Dieu ;* au lieu que dans la sainte indifférence, il n'y a que la volonté de Dieu *qui donne le contre-poids au cœur indifférent* [2] ? Si ces choses qu'on veut dans la résignation, sont désirées sans propriété, et par le principe de grâce, pourquoi le saint dit-il qu'elles sont *outre la volonté de Dieu?* Pourquoi dit-il, qu'on cesse de les vouloir dans l'état d'indifférence, où il est certain qu'on veut encore toutes les choses distinguées de Dieu, que son bon plaisir fait vouloir ? Que si l'indifférence retranche des désirs propriétaires et purement naturels, qui sont *outre la volonté de Dieu*, il n'est donc pas vrai que le saint n'ait point pensé à la propriété dans cet endroit.

Votre dernier retranchement est de dire que l'indifférence ne regarde, selon le saint, que *les afflictions et consolations spirituelles* [3]. Mais vous vous mécomptez dans le fait ; car, en parlant *du cœur indifférent*, il assure au même endroit que c'est la volonté de Dieu qui lui donne *le contre-poids*, en sorte qu'avec *un peu plus* de cette volonté il aimerait mieux *sa damnation* que *sa salvation*, ce qui prouve que, selon le saint, l'ame indifférente n'est déterminée à vouloir la gloire céleste que comme une chose que le bon plaisir de Dieu lui fait désirer, et qu'elle ne la désire point par son mouvement naturel comme un bien en tant que *propre*. Vous ajoutez que l'indifférence, de mon propre aveu, ne regarde que *les événemens de la vie* [4]. Mais quoi ! prétendez-vous que la propriété passe au-delà de cette vie jusque dans le ciel ? Elle regarde, il est vrai, un bien éternel, mais elle n'est elle-même que temporelle. La propriété ne passe point au-delà des bornes du pélerinage. Les consolations spirituelles qu'elle recherche par rapport à l'éternité, sont renfermées dans *les événemens de la vie*. Retrancher les désirs inquiets et propriétaires, qui viennent de ce principe naturel de la propriété, pour la béatitude formelle, c'est ne retrancher rien de réel pour l'éternité.

Vit-on jamais une objection moins concluante ? J'y ai répondu dans mon *Instruction pastorale*, dans ma *Réponse à la Déclaration*, et en toute occasion semblable. C'étoit beaucoup trop pour elle d'avoir déjà paru au monde une seule fois, et vous *ne cessez de* la répéter.

SECONDE PARTIE.

Des actes propres de la charité.

Je vais finir cette lettre, Monseigneur, par le point capital de notre dispute, *qui renferme lui seul*, selon vous, *la décision du tout*. Vous prétendez que le motif de la béatitude nous excite en tout acte, mais qu'on n'y pense pas toujours d'une pensée distincte et actuelle, quoique cette pensée ne se perde jamais pour long-temps. Suivant cette idée, vous composez un motif *virtuel et implicite* [1] de la béatitude, qui excite sans cesse l'ame dans tous ses actes délibérés, lors même qu'elle n'en a pas la pensée distincte.

Souffrez que je vous représente le tort infini que vous faites à la religion par tous ces vains adoucissemens d'une nouveauté si dangereuse. La justification, le salut, le mérite, la perfection ne se trouvent que dans la seule charité véritable. L'amour d'espérance seul ne peut ni perfectionner, ni justifier, ni sauver l'homme. Si vous dégradez la charité, en la réduisant à n'être que le désir de la béatitude en Dieu, vous n'en faites qu'un amour d'espérance incapable de justifier. Vous ôtez à Dieu son droit suprême, vous éteignez l'esprit d'amour justifiant : vous ôtez à l'ame sa véritable vie. Ainsi nulle question ne peut jamais être plus essentielle à la religion que la nôtre. Ce qui paroît aux esprits inappliqués une subtilité spéculative, est l'ame de toutes les vertus et du culte intérieur. La révolte du sens humain qui *croit qu'on lui impose quand on lui parle d'aimer*, sans chercher par cet amour à *être heureux*, loin d'être une preuve pour vous, est au contraire un effet de la consternation de la nature propriétaire, quand on lui propose une vérité qui donne tout à Dieu sans réserve. Mais venons aux preuves.

I. Vous avez dit que la béatitude est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte* [2]. Vous ajoutez qu'elle est *la fin dernière :* vous le répétez plus hautement que jamais dans votre livre latin. C'est, dites-vous, « la dernière fin que tous veulent, et pour laquelle » ils veulent toutes choses [3]. » Vous ajoutez que « la volonté tend naturellement vers la der-

[1] *Myst. in tuto*, n. 220 : p. 194 ; édit. de 1845, t. IX, p. 486. — [2] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III et IV. — [3] *Myst. in tuto*, n. 221 : t. XXIX, p. 195. — [4] *Ibid.* n. 223 : p. 195. Edit. de 1845, t. IX, p. 486 et 489.

[1] *Myst. in tuto*, n. 204 : p. 188. — [2] *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. X, n. 29 : t. XXVII, p. 452. — [3] *Schol. in tuto*, quæst. II, n. 8 : t. XXIX, p. 218. Edit. de 1845, t. IX, p. 487, 206 et 495.

» nière fin, parce que tout homme veut natu-» rellement la béatitude, et que c'est de cette » volonté que se forment toutes les autres vo-» lontés, puisque l'homme veut pour la fin tout » ce qu'il veut[1]. » Enfin vous assurez que « tous » les hommes qui ont l'usage de la raison ten-» dent vers la béatitude, comme vers la der-» nière fin. » Je laisse maintenant les autorités desquelles vous prétendez tirer ce langage. Il ne s'agit ici que du fait. Si la béatitude est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, si elle est *la dernière fin*, il n'est pas permis de la représenter comme un motif *virtuel* et *implicite* dans certains actes. Vous ne voudriez pas soutenir qu'il y a plusieurs fins dernières. Si la béatitude est *la dernière fin*, elle est l'unique fin dernière, l'unique et totale raison d'aimer. Si elle est l'unique et totale raison d'aimer, nul objet ne peut jamais avoir d'autre amabilité que celle-là. Il faut qu'en tout objet qu'on aime, ce soit cette amabilité unique qui se présente à l'esprit dans toute sa précision, que ce soit elle seule qui la persuade, et qu'elle détermine toute seule la volonté. C'est l'unique raison formelle d'aimer. On ne peut point dire qu'elle n'est que *virtuelle et implicite*, puisqu'elle ne meut la volonté qu'autant qu'elle est connue de l'entendement comme une raison formelle, et dans toute sa précision. Il faut que l'entendement ait eu une vue distincte de cette raison formelle et précise d'aimer, afin que la volonté puisse produire chaque acte d'amour. Autrement un acte n'auroit point la raison formelle de vouloir, et ne seroit plus un acte humain.

II. Vous n'avez inventé ce motif *virtuel et implicite*, que pour apaiser l'École sans lui donner rien d'effectif. Vous voulez que ce motif de la béatitude soit sans cesse en tout acte la seule *raison* formelle *d'aimer*. Il est vrai que, selon vous, cette raison formelle n'est pas toujours également développée en toute action. Quand on n'y pense pas actuellement, c'est une distraction. Mais on y a pensé, et c'est cette pensée précédente qui a déterminé la volonté pour tout ce qu'elle fait. C'est pourquoi vous parlez ainsi : *Vicibus aut tantisper premunt, aut actu eliciunt, summum autem ipsum nunquam non retinent*[2]. On voit par là qu'il ne faut point se laisser éblouir par l'endroit où vous dites « qu'il est intrinsèque à tout acte de » charité d'aimer Dieu, quand même on n'au-» roit à espérer de lui aucune béatitude[1]. » Ce que vous dites du motif de la béatitude dans les actes de charité, on peut le dire tout de même, selon vos principes, du motif le plus formel dans toute autre suite d'actions. La pensée qu'on a de ce motif ou objet formel n'est pas toujours actuelle. Mais c'est toujours uniquement la vue de cet objet sous cette précision ou formalité, qui a déterminé la volonté de l'homme. Ainsi quand je vais chez mon ami, mon ami que je vais voir est la raison formelle, totale et unique de tous les pas que je fais vers sa maison. Il est vrai seulement que je n'en ai pas toujours la pensée actuelle et distincte à chaque pas. Mais chaque pas se fait en vertu de la pensée distincte que j'ai eue d'abord de cette raison formelle, totale et unique de mon voyage. Suivant ce principe, on pourroit dire des actes d'espérance sur la béatitude, tout ce que vous dites de ceux de charité. Lors même qu'on espère, on ne pense pas toujours d'une manière également distincte et réfléchie au bien promis. Mais le bien promis est toujours le seul objet formel qui attire réellement le désir de l'homme. Votre adoucissement n'est donc rien de réel, puisque ce que vous dites du motif de la béatitude sur la charité peut être dit au même sens, et avec autant de vérité sur l'espérance. Je vais plus loin, et j'ajoute que, selon votre principe, il n'en est pas de la béatitude comme des autres motifs particuliers. Nul autre motif particulier de nos actions ne peut nous exciter en chaque moment. Ces motifs particuliers se présentent à nous tour-à-tour. Mais s'il est permis de dire que tous les autres motifs se réduisent au motif de la béatitude, comme à *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et comme *à la dernière fin*, il faut nécessairement conclure qu'elle entre comme raison formelle, et par conséquent formellement aperçue dans tout acte raisonnable ; de même que l'être transcendant entre dans toutes les espèces particulières. Ainsi, selon vous, on ne peut jamais non plus aimer en aucun acte humain, sans y être formellement déterminé par la béatitude, qu'on ne peut connoître aucune espèce particulière, sans avoir actuellement l'idée de l'être, et qu'on ne peut respirer sans air. De là vient que vous assurez que les désirs de renoncer à la béatitude dans les suppositions impossibles, ne sont que des désirs un peu moins développés de la béatitude même, et que « ce genre de désir est » d'autant plus ardent qu'il est plus caché. *Vi-*

[1] *Schol. in tuto*, quæst. II, n. 10 : p. 219. — [2] *Myst. in tuto*, n. 204 : f. XXIX, p. 189. Edit de 1845, t. IX, p. 495 et 487.

[1] *Myst. in tuto*, n. 202 : p. 188 ; édit. de 1845, t. IX, p. 487.

» *hil aliud sunt quàm genus desiderii eò ardentioris, quò latentioris*[1]. » Ainsi ces actes tant vantés, ces actes que vous réservez aux *Pauls* et aux *Moïses*, pour renoncer s'il le falloit à la récompense, ces actes que vous nommez dans saint François de Sales *si désintéressés*, ne sont que des désirs d'autant *plus ardens qu'ils sont plus cachés*, pour ce grand intérêt d'être heureux, qui est la totale, formelle et unique raison d'aimer.

III. Rien n'est plus indécent ni moins sérieux que d'appeler de tels actes des actes *si désintéressés*. Il faut dire au contraire, selon vous, que la charité est la plus intéressée de toutes les vertus, et que l'espérance l'est beaucoup moins. Vous vous récriez que ce paradoxe est absurde. Mais je le prouve avec évidence par votre principe. Voici comment. Ni l'une ni l'autre de ces deux vertus ne cherche aucun autre intérêt que la béatitude en Dieu seul. Selon vous, l'une et l'autre la recherche comme *sa raison d'aimer* totale et unique, puisque la *raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte*, et qu'elle est *la fin dernière*. La charité n'est même qu'un désir de cette béatitude, qui est son seul intérêt. Etre intéressé, n'est autre chose que chercher son intérêt. Si la charité cherche cet intérêt de la béatitude céleste encore plus que l'espérance, il faut avouer qu'elle est encore plus intéressée à l'égard de cet intérêt. Or, selon votre principe, elle cherche cet intérêt encore plus que l'espérance. En voici deux preuves claires :

1° Si la charité n'est qu'un désir de la béatitude en Dieu, il est certain qu'elle est un désir plus fort et plus parfait que l'espérance, qui est reconnue par saint Thomas pour un *amour imparfait*. Entre deux désirs d'un intérêt, le plus fort et le plus parfait est sans doute celui qui est le plus intéressé pour cet intérêt-là. Aussi avez-vous reconnu « qu'il n'est pas pos-» sible à la charité de se désintéresser à l'égard » de la béatitude[2]. »

Ces paroles décident clairement. D'un côté, il est certain que l'espérance vertu théologale, dont l'objet immédiat est Dieu même, n'est intéressée que pour la béatitude. De l'autre côté, il n'est pas moins constant, selon vous, « qu'il » n'est pas possible à la charité de se désinté-» resser à l'égard de la béatitude. »

Voilà donc ces deux vertus qui sont l'une et l'autre uniquement intéressées pour un seul objet. La charité ne le désire pas moins que l'espérance. Elle n'est donc pas moins intéressée dans le seul point où elles ont quelque intérêt. D'ailleurs la charité est un désir plus fort et plus parfait de cet intérêt, donc elle est encore plus intéressée que l'espérance. Tout ceci est évident, selon vos principes.

2° Si la béatitude est la fin dernière, comme vous l'assurez tant, il s'ensuit que la charité cherche bien plus que l'espérance ce grand intérêt; car toute l'Ecole reconnoît, après saint Thomas, que le propre de la charité est d'atteindre immédiatement à la fin dernière, comme à son objet spécifique. Ainsi cette vertu sera de toutes les vertus chrétiennes celle qui cherchera le plus fortement et le plus directement son intérêt dans ses actes propres, et par conséquent elle sera la plus intéressée. Ajoutez que ces actes fondés sur les suppositions impossibles étant selon vous des désirs de la béatitude qui sont *d'autant plus ardens qu'ils sont plus cachés*, il faut conclure que ces actes, malgré ce déguisement de leurs formules, qui paroissent *si désintéressées*, sont les plus intéressés sur ce grand intérêt. De tels principes ne renversent-ils pas le langage de l'Apôtre et celui de la tradition ? Jugez s'ils peuvent être tolérés.

En vain direz-vous que la récompense céleste est *perfectionnante*, et que son désir, loin d'être imparfait, est au contraire ce qui perfectionne notre volonté. Je réponds que la récompense est *perfectionnante* en elle-même, en tant qu'elle est l'amour consommé. Mais l'acte propre de l'espérance, qui en est le désir, n'est par lui-même ni parfait ni perfectionnant. C'est à la charité seule qu'il appartient par sa propre nature de justifier et de perfectionner l'homme. L'amour d'espérance, quoique très-bon, est *imparfait*, selon saint Thomas. Quoique la récompense soit *perfectionnante*, il est néanmoins constant que les actes propres de l'espérance, qui en sont les désirs, ont moins de perfection que les actes propres de la charité, et que l'Ecole met le parfait désintéressement de cette dernière vertu, en ce qu'elle aime Dieu pour Dieu même, en *s'y arrêtant, et non afin* que cette récompense lui *en revienne*.

IV. Dès que vous introduisez des motifs *virtuels et implicites* qui se confondent avec les motifs explicites dans le même acte de charité, le motif de la crainte y entrera implicitement comme celui de l'espérance. On cherchera Dieu, non-seulement par le désir d'être heureux, mais encore par la crainte de ne l'être pas. Tandis que la possession de l'objet qu'on désire n'est

[1] *Myst. in tuto*, n. 211 : p. 191. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29 : t. XXVII, p. 450. Edit. de 1845, t. IX, p. 488 et 206.

pas assurée, on peut désirer de le posséder sans crainte de ne le posséder pas. Si le désir *de jouir* entre dans tout acte, la crainte de ne *jouir* pas entre dans tout acte avec la même nécessité. La privation de la béatitude sera donc un motif pressant et perpétuel, comme sa possession; car la charité ne peut vouloir *jouir*, sans vouloir n'être pas privée de la jouissance. Quelle foule d'objets formels n'entrera point ainsi dans votre acte de charité? Quelle confusion de motifs! Toutes les vertus se trouveront dans la charité : leur exercice propre et distinct sera inutile, parce que tous leurs motifs spécifiques ou objets formels entreront nécessairement dans tout acte de charité. Tel sera le fruit de votre *raison d'aimer*. A force de vouloir réfuter le quiétisme, vous l'établirez, et les vertus perdront leur exercice distinct que nous avons enseigné dans l'article XXIe d'Issy comme *révélé de Dieu*.

V. Si la béatitude est la seule *raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et si elle est *la fin dernière*, elle est tellement essentielle à tout acte d'amour, qu'on s'égareroit de la *dernière fin*, si on aimoit par quelque autre raison d'aimer. Ainsi il faut évidemment conclure que Dieu n'a jamais été libre de créer des hommes capables d'amour pour lui, qu'en leur donnant cette béatitude céleste avec la vision intuitive pour *dernière fin*.

VI. Vous avez cru éluder une de mes principales preuves quand vous avez parlé ainsi [1] : « Vous croyez nous embarrasser par cette de- » mande : Veut-on glorifier Dieu pour être » heureux, ou bien veut-on être heureux pour » glorifier Dieu? » Voyons, encore une fois, si cette question, que vous méprisez tant, ne vous embarrasse point. Quand on n'est point embarrassé, on répond d'abord en termes clairs et précis. Quelle est votre réponse? « On vous » répond en deux mots que ces deux choses » sont inséparables. » Quoi, est-ce là en *deux mots* toute votre réponse? N'en avez-vous point d'autre à faire? Ne direz-vous jamais si l'une de *ces deux choses inséparables*, savoir notre bonheur et la gloire de Dieu, notre intérêt et celui de Dieu même, n'ont pas entre eux une subordination, en sorte que la chose la moins parfaite se rapporte à la plus parfaite? Laisserez-vous l'intérêt de l'homme en égalité avec celui de Dieu? Voilà une réponse *en deux mots*, qui ne peut ni expliquer la difficulté, ni édifier aucun lecteur. M. l'archevêque de Paris s'est bien gardé de parler de même. Il décide nettement. « Par la charité, dit-il [1], on ne désire » pas de glorifier Dieu pour être heureux, mais » on désire d'être heureux en Dieu pour le glo- » rifier. » Voilà la réponse édifiante que vous auriez dû me faire, et que je n'ai jamais pu tirer de vous. Mais en ne me la faisant pas, vous ne sauvez rien. Car vous avez dit dans votre grande *préface* [2], que « l'espérance ne laisse » pas d'être une vertu infuse dans les ames qui » ne sont pas assez soigneuses de la rapporter » à la charité: ce qui pourra être une imperfec- » tion, et peut-être un vice. » Ainsi l'espérance doit être rapportée à la charité sous peine d'être *peut-être un vice*. Ainsi c'est pour glorifier Dieu qu'il faut vouloir être heureux. De plus, vous avez mis la mercenarité dans l'espérance, lorsqu'elle n'est pas *poussée à son dernier période*; c'est-à-dire rapportée à la gloire de Dieu. Voilà donc *le dernier période* où il la faut pousser. Enfin vous assurez [3] que ce que *l'ame délicate a en abomination*, selon Albert le Grand, c'est « l'espérance en tant qu'on y mettroit sa fin » dernière, et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il » ne faut, sans la rapporter à la gloire de » Dieu. » C'est donc en vain que vous voulez garder un silence mystérieux sur ma question, puisque M. l'archevêque de Paris l'a clairement décidée, et que vous avez dit souvent vous-même ce qui en renferme la pleine décision. Mais voici l'argument dont vous avez prévu le coup, et que vous avez voulu éluder. Puisque l'espérance, pour être *poussée à son dernier période*, doit être rapportée par la charité à la gloire de Dieu, il faut convenir que ce rapport de l'acte d'espérance à la fin simplement dernière, qui est celle de la charité, est quelque chose d'ultérieur à l'acte d'espérance. Or je demande si ce qui est ultérieur à l'acte d'espérance a pour motif propre le motif de l'espérance même? La chose est évidente. Le motif prochain et subalterne ne peut jamais entrer dans ce qui lui est ultérieur, dans ce qui est final, dans ce qui est la fin simplement dernière, dans ce qu'on cherche sans s'arrêter à ce motif antérieur. Le motif de l'espérance ne peut donc plus revenir, quand on a passé au-delà, et que, sans s'y arrêter, on ne regarde plus que la fin dernière à laquelle seule il est rapporté. Mais quand vous voudriez mettre en doute ce qui est

[1] *Rép. aux quatre Lettr.* n. 15 : t. XXIX, p. 54; édit. de 1845, t. IX, p. 451.

[1] *Rép. de M. de Paris aux quatre Lettr.* ci-dessus, t. II, p. 534. — [2] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 98 : t. XXVIII, p. 636. — [3] *Préf.* n. 103 : p. 646. Edit. de 1845, t. IX, p. 401 et 404.

clair comme le jour, M. l'archevêque de Paris vous arrêteroit aussitôt en disant : « Par la charité on ne désire pas de glorifier Dieu pour » être heureux, mais on désire d'être heureux » en Dieu pour le glorifier. » Vous ne sauriez, Monseigneur, trop peser ces paroles, qui ne me laissent rien à souhaiter. Le motif qui fait désirer d'être heureux, est alors la gloire de Dieu ; mais le motif qui fait désirer la gloire de Dieu n'est point l'intérêt d'être heureux. Il n'est donc pas vrai que la béatitude soit la *raison d'aimer* qui ne *s'explique pas d'une autre sorte*, ni qu'elle soit *la fin dernière*, à moins que vous n'inventiez une *fin dernière* qu'on rapporte à une autre fin ultérieure, qui est la gloire de Dieu. Le désir de glorifier Dieu est ultérieur à celui d'être heureux, et l'intérêt d'être heureux n'est point le motif qui fait désirer de glorifier Dieu. Ainsi ce rapport de l'espérance à la charité, qui est l'ame de toute la religion, qui est l'unique source de la justification, du salut, du mérite et de la perfection chrétienne, ne consiste que dans une tendance de la volonté à la pure gloire de Dieu, qui est ultérieure à tout désir d'être heureux, et où le motif de la béatitude déjà outre-passé ne peut entrer. Si vous revenez encore à dire que la béatitude est « la dernière fin que tous » veulent, et pour laquelle ils veulent toutes » choses [1], » ce n'est pas moi qui vous répondrai. M. l'archevêque de Paris vous répondra que la béatitude n'est point un bien « pour le- » quel les Chrétiens veuillent toutes choses, » puisqu'on ne désire pas de glorifier Dieu pour » être heureux, mais qu'on désire d'être heu- » reux en Dieu pour le glorifier. » Il ajoutera, selon son principe, que la gloire de Dieu étant la fin ultérieure à laquelle il faut rapporter notre bonheur, notre bonheur ne peut être nommé la *dernière fin*, quoiqu'il soit vrai que l'acte qui nous rend heureux dans le ciel soit celui qui procure à Dieu sa plus parfaite glorification. Rien n'est donc moins vrai à la lettre que de dire qu'on ne veut rien que pour être heureux. L'acte principal de la vie chrétienne est sans doute celui par lequel on veut *non pas glorifier Dieu pour être heureux*, mais au contraire, *être heureux en Dieu pour le glorifier*. N'est-il pas évident que ce n'est pas pour être heureux qu'on veut ainsi la gloire de Dieu ?

VII. C'est donc en vain que vous citez sans cesse l'Ecole, comme si elle étoit toute entière pour vous. Vous ne lui donnez que des adoucissemens apparens. Vous réduisez toujours tous les motifs à la béatitude comme à la seule *raison d'aimer*, et à la fin dernière. Quand vous paroissez tolérer, par un excès de complaisance, un autre motif *primitif*, vous voulez toujours au moins que le *secondaire* soit *essentiel*. En parlant ainsi, vous attaquez autant toutes les notions de l'Ecole, que les maximes des contemplatifs. J'ai cherché partout des théologiens qui pensassent comme vous, et je n'ai pu en trouver aucun. Les thèses de Louvain et Douai, les écrits des professeurs, les sentimens unanimes du clergé et des réguliers sont contraires à votre opinion dans tous les Pays-Bas. La multitude des théologiens de France gémit de n'oser contredire hautement votre doctrine sur la charité. J'apprends par les voies les plus certaines que les principaux théologiens de Rome supportent aussi très-impatiemment cette nouveauté inconnue à l'Eglise mère de toutes les autres. C'est pourtant, selon vous, *le point décisif, qui renferme seul la décision du tout* entre nous.

VIII. Je vous ai dit que, selon toutes les apparences, vous avez vous-même soutenu la doctrine commune dans vos thèses, comme M. l'évêque de Chartres avoue l'avoir fait. Vous n'avez rien répondu là-dessus, et votre silence fait assez entendre que vous avez marché dans la voie ordinaire. D'où vient donc que vous en êtes sorti, et que rien ne peut vous engager à y rentrer? Ce n'est pas M. Cornet, dont on dit tant que vous avez été le disciple, qui vous a enseigné cette unique *raison d'aimer*, sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable. Ce docteur n'a jamais cru que Dieu ne fût pas libre de produire des créatures intelligentes, sans leur devoir sa vision intuitive. Il ne croyoit pas qu'un don si surnaturel fût essentiellement dû à la nature.

Aussi avez-vous été autrefois si éloigné de toutes vos pensées présentes, que vous avez approuvé en 1662, avec M. l'évêque de Saintes et avec M. Grandin, le petit livre intitulé, *Dieu seul*. On m'a assuré qu'il est condamné ou prohibé à Rome. Je ne sais lequel c'est des deux. A Dieu ne plaise que je veuille ni directement ni indirectement excuser jamais ce que le saint Siége désapprouve. Mais ce livre, qui a obtenu de vous une approbation pleine d'éloges, exprime sans précaution tous les transports de l'amour le plus désintéressé. Par exemple il dit : « Oh! que c'est une bonne chose et juste » de dire : Je veux me sauver, je veux faire

[1] *Schol. in tuto*, n. 8 : t. XXIX, p. 218; edit. de 1845, t. IX, p. 495.

» mon salut. Car il y va de l'intérêt de Dieu » que l'on se sauve, que l'on fasse son salut. » Mais j'aimerois mieux tout d'un coup ne pen- » ser qu'à la gloire et à l'intérêt de Dieu seul. » Voilà les propositions négatives et exclusives qui vous paroissent maintenant si empestées, et qui, en excluant tout acte de simple espérance, semblent réduire tout aux seuls actes de la charité. Il ajoute : « Je pensois..... que ce n'étoit » pas notre affaire de nous mettre en peine ou » du paradis ou de l'enfer, mais bien de le » servir avec fidélité. » Ce livre est si court, et si répandu en tous lieux, que presque tout le monde l'a lu. Sans l'autorité du saint Siége, la votre le feroit encore lire à tous les fidèles. Chacun, à l'ouverture du livre, trouveroit dans toutes les pages d'un si petit ouvrage, cet amour que vous foudroyez comme un monstre du quiétisme, et qui vous paroissoit alors la plus pure et la plus haute perfection. Vous avez assuré que vous n'avez rien « trouvé dans ce » livre,..... qui ne soit digne d'être donné aux » fidèles pour réchauffer et purifier leur zèle » par une sérieuse lecture, et par une profonde » méditation des vérités qu'il contient. » Pour moi, je n'ai jamais approuvé aucun livre ni mystique ni autre, que le saint Siége n'ait pas jugé assez correct. On trouvera dans celui-ci cet amour pur, sans les précautions dont mon livre est rempli. Etiez-vous hérétique, quand vous le crûtes propre *à purifier le zèle* des Chrétiens et digne d'une *profonde méditation*. Suis-je devenu hérétique en parlant avec beaucoup plus de précaution que ce livre si propre à *purifier* tous les lecteurs? Alors vous étiez déjà un prédicateur célèbre à la Cour. D'où vient ce prodigieux changement? Alors vous auriez approuvé mon livre comme propre *à purifier le zèle* du lecteur, et comme digne d'être *profondément médité*, puisqu'il est plein des correctifs qui ne sont pas dans celui que vous avez jugé si utile.

IX. Je ne puis finir sans me plaindre de ce qu'on trouve dans votre volume latin, avec les injures atroces et innombrables que vous y semez à la faveur d'une langue moins connue que la française, une infinité d'altérations de mon texte, que vous répétez comme si elles n'avoient jamais été éclaircies. Comment le lecteur n'en seroit-il pas ébloui, puisque j'y suis moi-même surpris presque à tout moment? Votre ton d'autorité m'impose, je l'avoue. Je suis d'abord tenté de croire que mon texte vous fournit ce que vous en citez, jusqu'à ce que j'aille vérifier l'endroit. Mais ce travail, qui me lasse déjà, lassera encore bien plus tôt les autres lecteurs. C'est l'unique chose que j'aie à craindre, et que vous puissiez espérer dans cette discussion épineuse. Me voici déjà à la fin d'une seconde lettre sur cet ouvrage, et je n'en ai encore examiné que le quart. J'ai été contraint même de laisser passer, dans ce quart, un grand nombre de choses dont un autre que moi tireroit de grands avantages. Quand voulez-vous donc que nous finissions? Si je pouvois me donner le tort, et vous laisser en plein triomphe, pour finir le scandale, et pour rendre la paix à l'Eglise, je le ferois avec joie. Mais en voulant m'y réduire avec tant de véhémence, vous avez fait précisément tout ce qu'il falloit pour m'en ôter les moyens. Vous avez attaqué la charité en m'attaquant. L'amour indépendant du motif de la béatitude est, selon vous, *le point décisif qui renferme seul la décision du tout.* Qu'on se mette en ma place; puis-je abandonner la charité ainsi attaquée? De plus, vous m'attribuez les impiétés les plus abominables, cachées sous des *subterfuges* déguisés *en correctifs.* Malheur à moi si je me taisois! Mes lèvres seroient souillées par ce lâche silence, qui seroit un aveu tacite de l'impiété. Il n'y a plus de milieu; je mérite, ou une déposition, si je suis coupable, ou une réparation publique, si je ne le suis pas. Que le Pape condamne mon livre, que ma personne demeure à jamais flétrie et odieuse dans toute l'Eglise, j'espère que Dieu me fera la grâce de me taire, d'obéir et de porter ma croix jusques à la mort. Mais tandis que le saint Siége me permettra de montrer mon innocence, et qu'il me restera un souffle de vie, je ne cesserai d'élever ma voix pour prendre le ciel et la terre à témoin de l'injustice de vos accusations. Je serai toujours néanmoins avec respect, etc.

RÉPONSE

DE

Mgr L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A L'ÉCRIT

DE Mgr L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

INTITULÉ **QUÆSTIUNCULA**, ETC.

MONSEIGNEUR,

Je viens de lire un nouvel écrit fait par vous en latin, qui est imprimé et répandu à Rome. Quoiqu'il ne contienne qu'une répétition abrégée des objections si souvent détruites, je crois néanmoins devoir répondre courtement à ce que vous dites sur la différence qui est entre le quatrième et le cinquième amour de mon livre.

Vous voulez me faire dire ce que je ne dis pas, de peur d'être obligé d'admettre ce que je dis souvent en termes formels. Mon livre déclare sans cesse que l'espérance est plus forte que jamais dans l'état du cinquième amour. N'importe, vous voulez mieux savoir ma pensée que moi, et être plus croyable sur mon livre que mon propre texte. Toutes mes expressions claires et si souvent répétées, pour la conservation de cette vertu, ne peuvent me garantir de vos commentaires subtils et forcés. Vous avez résolu de trouver dans mon livre les choses dont vous avez besoin pour le faire condamner. Ainsi il faut absolument, malgré moi, que j'aie retranché de l'état des parfaits l'espérance que mon texte y conserve toujours formellement, et que j'aie inventé, sur la perfection, des chimères auxquelles ni ma pensée ni mon texte n'ont aucun rapport. Voyons vos objections.

Ire OBJECTION.

Le quatrième amour, dites-vous [1], est pur; on n'y veut la béatitude que pour la gloire de Dieu : donc le cinquième ne peut être plus pur; ou, si on veut imaginer une pureté encore plus grande, on ne peut la trouver qu'en excluant le désir de la béatitude pour ne désirer plus que la seule gloire de Dieu.

RÉPONSE.

Il est aisé de faire de telles objections, en confondant toujours les actes avec l'état du juste parfait. Les actes de charité du quatrième état sont précisément de même espèce que ceux du cinquième, et ne diffèrent d'eux que par les degrés d'intension : aussi n'est-ce pas en la substance de ces actes qu'il faut chercher la différence dont il s'agit, mais la différence de ces deux états vient d'ailleurs. Dans le quatrième, la charité encore foible est souvent prévenue par deux sortes d'actes. Les uns sont purement naturels; les autres sont surnaturels. Les actes naturels qui préviennent la charité sont des actes d'amour de soi-même, à la vue de la béatitude formelle qui nous est promise. Cet amour naturel est celui dont parle M. de Chartres après Estius et Sylvius. Nierez-vous ce qui est enseigné par de tels auteurs? C'est un amour naturel qui écarte des empêchemens, et qui prévient la charité. C'est une vraie imperfection dans l'ame juste, que d'avoir besoin d'être excitée et réveillée par de tels moyens. *Imperfectionis est hujusmodi incitamentis indigere* [1]... C'est une perfection, au contraire, de n'en avoir d'ordinaire aucun besoin, non plus que de la crainte servile.

Les actes surnaturels qui préviennent la charité sont les actes simples ou élicites d'espérance, qui sont très-différens des actes de cette vertu expressément commandés par la charité. Ne seroit-ce pas renverser les principes de saint Thomas, et de toute l'Ecole, que de ne distinguer point les actes élicites de l'espérance, d'avec les actes commandés? En les distinguant, ne suis-je pas dans les termes les plus précis et les plus rigoureux de l'Ecole?

Mais vous, Monseigneur, qui m'attaquez sur cette distinction, que prétendez-vous? Dites-le nettement, si vous le pouvez. Prétendez-vous, comme votre *Sommaire* et votre dernier écrit [2] semblent le faire entendre, que tous les actes d'espérance chrétienne sont expressément commandés par la charité? C'est sur quoi je vous ai déjà pressé, mais en vain, de répondre en termes clairs. C'est sur quoi vous éludez toujours soigneusement toutes mes questions.

[1] *Quæst.* n. 1 : t. XXIX, p. 383; édit. de 1845, t. IX, p. 451.

[1] *Lettr. past de M. de Chart.* ci-dessus, p. 117. — [2] *Summ. Doct.* n. 9 : t. XXVIII, p. 317. *Quæst.* n. 5 : t. XXIX, p. 385. Edit. de 1845, t. IX, p. 307 et 541.

Si vous le prétendez, c'est vous qui innovez, c'est vous qui troublez l'Ecole, c'est vous qui me faites un crime de parler comme saint Thomas, c'est vous qui attaquez une nouveauté imaginaire par une nouveauté réelle et insoutenable, c'est vous qui ne reconnoissez, pour actes surnaturels d'espérance chrétienne, que ceux qui sont expressément commandés par la charité. Pour moi, je reconnois de véritables actes surnaturels de l'espérance chrétienne que la charité ne commande point, et qui regardent Dieu comme bon pour nous, ou béatifiant, sans aller plus loin. Ces actes ne sont ni excités par le désir de la gloire de Dieu, ni rapportés expressément et actuellement à cette gloire, quoiqu'ils y soient rapportés habituellement.

IIe OBJECTION.

La fin dernière, dites-vous [1], est toujours la première dans l'intention de la volonté qui agit. Donc la gloire de Dieu est toujours la première chose qui excite le juste dans l'acte d'espérance. Donc la charité, qui est le désir de la gloire de Dieu, commande toujours tous les désirs de la béatitude ou actes d'espérance. Voilà, ce me semble, la conclusion par laquelle vous voudriez détruire la différence du quatrième et du cinquième amour de mon livre.

RÉPONSE.

En vérité, Monseigneur, est-il permis de montrer encore une fois au lecteur cette subtilité, qui parut si peu théologique quand on la vit la première fois? La fin dernière, il est vrai, est la première chose dans l'intention de la volonté qui agit. Mais la dernière fin peut être considérée ou d'une manière *habituelle* et implicite, ou d'une manière explicite et *actuelle*. Avez-vous oublié que ces deux mots de saint Thomas, *actu* et *habitu* [2], avoient fait évanouir tout votre argument. Si la dernière fin, qui est la gloire de Dieu, étoit la première chose qui excite d'une manière explicite, actuelle, formelle et immédiate, la volonté du juste en tout acte surnaturel, la charité n'auroit plus par son motif spécifique de prééminence réelle sur les autres vertus; toutes les vertus regarderoient premièrement, explicitement, formellement et immédiatement la gloire de Dieu, ce qui les confondroit toutes. Prétendez-vous que saint Thomas et tous les autres théologiens se soient joués indignement de la théologie, en distinguant parmi les actes surnaturels des vertus, les actes commandés d'avec les élicites? Niez-vous le fait? Soutiendrez-vous qu'ils n'ont pas fait très-fréquemment cette distinction? Ai-je tort de la faire après eux? êtes-vous excusable de la rejeter? Encore une fois, si vous niez cette distinction, sur le prétexte que la fin dernière est la première chose qu'on cherche dans tous les actes, vous attaquez toute l'Ecole. Si au contraire vous avouez que parmi les actes surnaturels des vertus, et en particulier de l'espérance, les uns ne sont qu'élicites et bornés à la seule nature des actes d'espérance, sans regarder actuellement d'autre objet que Dieu comme béatifiant; et les autres actes de la même vertu, étant commandés expressément par la charité, *prennent son espèce et passent dans son espèce*, pour parler comme saint Thomas [1], mon système demeure hors d'atteinte, et le cinquième degré est manifestement distingué du quatrième. En effet, dans le quatrième on fait d'ordinaire des actes simples d'espérance, qui disposent indirectement à ceux de charité, en ce qu'ils diminuent la concupiscence, qu'ils augmentent la grâce, et qu'ils rendent l'ame de plus en plus attentive à Dieu; au lieu que dans le cinquième on fait d'ordinaire des actes d'espérance qui sont expressément commandés par la charité devenue forte et prévenante. Voilà donc deux différences essentielles de ces deux degrés, que toutes vos objections ne peuvent ébranler. La première est que l'amour naturel prévient les actes surnaturels des vertus, dans les imparfaits; au lieu que, dans les parfaits, c'est le principe de grâce qui prévient, et qui élève à soi les affections naturelles de l'ame. Cette théologie n'est point *une théologie sauvage* de M. de Cambrai. C'est celle d'Estius et de Sylvius rapportée par M. de Chartres. La seconde différence est que, dans les imparfaits, les actes d'espérance surnaturelle même ne sont d'ordinaire qu'élicites et bornés à l'espérance simple: au lieu que, dans les parfaits, ils sont expressément commandés par la charité, et *passent dans son espèce*, sans perdre la leur, selon le principe de saint Thomas. Avez-vous nié ou affirmé cette doctrine si précise de ce saint docteur? Avez-vous répondu oui ou non à la conclusion évidente que j'en tire? N'avez-vous pas fait, au contraire, comme les accusateurs, qui sentent la foiblesse de leur cause, sans pouvoir se résoudre à l'abandonner?

[1] *Summ. Doct. Quæst.* ubi supra. — [2] *Rép. au Summ. Doct.* XIe obj. t. II, p. 394.

[1] 2. 2. Quæst. XVII, art. VIII.

N'avez-vous pas évité de répondre à ce qui ne souffre aucune réponse? N'avez-vous pas pris soin de parler toujours, sans vous expliquer jamais nettement là-dessus, pour avoir de quoi continuer votre objection, en lui donnant quelque couleur superficielle?

Enfin remarquez, Monseigneur, combien vos principes s'accordent mal ensemble, pour former un vrai corps de doctrine, et jugez par là si j'ai tort de vous demander l'explication de votre système. Vous prétendez que, selon moi, la charité ne doit point commander les actes d'espérance, puisque le motif de l'espérance n'excite point la charité. J'ai déjà répondu souvent, et je répondrai encore à cette objection. Mais en attendant, je vais vous montrer que c'est vous à qui il est évident qu'on peut faire avec justice ce reproche. En voici deux preuves très-claires.

1° La charité ne peut commander les actes d'espérance, que pour les rapporter à son motif, qui est la fin dernière. Or, selon vous, la fin dernière est la béatitude. L'espérance regarde donc, selon vous, immédiatement, actuellement et explicitement la fin dernière, aussi bien que la charité. Il est inutile de dire que la béatitude, qui est l'objet de l'espérance, est rapportée à la gloire de Dieu comme à une fin ultérieure. C'est supposer ce qui est en question, et que vous ne pouvez dire selon votre principe. Si la béatitude est la dernière fin, il ne peut pas y en avoir d'autre, car il n'y a pas plusieurs fins dernières. La dernière ne peut être rapportée à une autre fin ultérieure. Si la béatitude ne peut être rapportée à une autre fin, l'espérance va aussi loin que la charité, et la charité ne peut rapporter à sa fin, comme ultérieure, le motif de l'espérance. Ce principe posé, la charité ne peut plus commander les actes d'espérance. Pourquoi les commanderoit-elle? Pour les rapporter à la fin dernière! Il n'est pas permis de parler ainsi. Si les actes d'espérance regardent eux-mêmes immédiatement la fin dernière, savoir la béatitude, la charité ne peut les rapporter à une autre fin, ni par conséquent les commander. Ainsi votre principe renverse ce que vous paraissez défendre contre moi.

2° Joignons deux de vos principes, pour voir l'inconvénient qui en résulte. D'un côté, selon vous, la béatitude est *la dernière fin;* de l'autre, la dernière fin est la première chose qui excite formellement, actuellement, explicitement et immédiatement la volonté de l'homme. *Finis ultimus*, direz-vous, après saint Thomas, *est quid primum in intentione*. Il est même certain, suivant ce saint docteur, que la fin dernière d'un acte est dominante dans cet acte : *Illud in quo quiescit aliquis, sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit*[1]. Il faut conclure de tout ceci, que, si la béatitude prise en général est en qualité de fin dernière la première chose actuellement et explicitement voulue, le désir actuel et explicite de la béatitude est le motif premier et dominant dans tout acte humain. Il faudra conclure tout de même, que la béatitude chrétienne et céleste est le motif premier et dominant dans tout acte chrétien et surnaturel; car les actes inspirés par le Saint-Esprit ne peuvent tendre qu'à la seule vraie béatitude, qui est la chrétienne. Si cette béatitude promise est la première chose voulue actuellement, formellement et explicitement en tout acte chrétien et surnaturel, voici ma conclusion. La charité ne doit point, selon vous, commander les actes d'espérance, car elle n'en a aucun besoin dans les principes que nous venons de voir. Pourquoi les commanderoit-elle? Pour s'animer, pour s'exciter, pour s'enflammer par la vue de la béatitude? mais tous ces termes portent à faux, selon vos principes. Si tout acte de vertu surnaturelle regarde actuellement, formellement, explicitement et immédiatement la béatitude promise, comme la fin dernière, et comme la première chose dans l'intention de la volonté, il est évident que l'espérance ne sauroit vouloir cette fin dernière, plus que chacune des autres vertus chrétiennes.

Direz-vous qu'elle veut la fin dernière plus que la charité? Si cela est, la charité lui est inférieure. D'ailleurs, comment trouverez-vous dans l'espérance un désir de cette dernière fin plus grand que celui de toutes les autres vertus chrétiennes, puisque les autres vertus chrétiennes, selon ces principes, regardent toutes la béatitude comme leur premier objet, dont le désir domine actuellement et explicitement dans tous leurs actes? Qu'est-ce que l'espérance peut ajouter à cette tendance actuelle, formelle, explicite et immédiate, qui rend dans toutes les autres vertus le motif de la béatitude premier et dominant? Ou expliquez-le clairement, ou avouez que la charité n'a pas plus besoin des actes d'espérance, que de ceux de toutes les autres vertus, pour s'animer et pour se soutenir. A quel propos commanderoit-elle donc

[1] I. 2. Quæst. 1, art. v.

les actes de cette vertu en particulier plutôt que d'une autre, puisque cette vertu n'a rien de propre pour la béatitude, et que tout ce qu'elle a à l'égard de cet objet, lui est commun avec toutes les autres vertus chrétiennes ? Quand on dit que la charité est l'amour de Dieu parfait en lui-même, indépendamment des biens qu'il nous promet, et que l'espérance est le désir de Dieu béatifiant, on conçoit sans peine que la charité peut appeler souvent l'espérance à son secours, et qu'elle peut exciter dans l'ame, et commander le désir de Dieu béatifiant, afin que cette vue affoiblisse la concupiscence, fasse croître la grâce, et tienne l'homme plus occupé de Dieu, et par là plus facilement attentif à ses suprêmes perfections pour le glorifier.

Cette manière médiate et indirecte de nourrir la charité par l'espérance, sans en confondre les motifs, est simple, claire, et on voit bien qu'elle est très-efficace. Mais quand on suppose que la béatitude chrétienne est la dernière fin, qui est actuellement et explicitement la première chose dans l'intention du fidèle en tout acte surnaturel : il s'ensuit clairement que la charité n'a plus d'espérance, ou du moins qu'elle n'a aucune raison de la commander jamais plutôt que chacune de toutes les autres vertus. Pourquoi la commanderoit-elle ? Pour s'enflammer par le désir de la béatitude ? Elle est elle-même le plus parfait désir de la béatitude chrétienne. On ne peut commander que ce qu'on ne fait pas soi-même. On n'a pas besoin de commander ce qu'on fait soi-même parfaitement. On n'a pas besoin de chercher dans un fonds étranger ce qu'on a bien plus en soi-même. De plus, quand même la charité, qui est, selon vos principes, le plus parfait désir de la béatitude comme la dernière fin premièrement voulue, auroit besoin d'exciter d'autres sortes de désirs de ce même objet, elle en trouveroit autant le désir actuel, formel, explicite, immédiat, dans toutes les autres vertus surnaturelles que dans l'espérance. Ainsi, la charité n'auroit jamais besoin de faire espérer expressément le Chrétien, par les actes propres de l'espérance, puisqu'il espéreroit, c'est-à-dire désireroit formellement et explicitement la béatitude dans tous les actes surnaturels des autres vertus. Tout ce qu'il opéreroit de surnaturel seroit également l'espérance. Il ne pourroit y avoir de différence que par les degrés de ferveur. Ainsi, à force de pousser sans mesures l'espérance ou désir de la béatitude, on l'anéantiroit, en la confondant avec toutes les autres vertus, et ses actes propres ne seroient plus expressément commandés par la charité.

Voilà, Monseigneur, les inconvéniens où l'on tombe, quand on dédaigne de parler comme saint Thomas et comme toute l'Ecole. La fin dernière, il est vrai, est la première dans l'intention. Mais la béatitude formelle n'est pas la fin dernière, puisqu'on la rapporte à une fin ultérieure qui est la pure gloire de Dieu. De plus, la dernière fin peut être voulue, selon saint Thomas, ou d'une manière actuelle, explicite et immédiate, ou d'une manière habituelle, implicite et médiate. Si vous admettez cette distinction, vous admettez tout mon système, en distinguant les actes élicites des vertus, d'avec les actes commandés. Si vous n'admettez pas cette distinction, vous confondez les fonctions de toutes les vertus, et vous renversez l'Ecole.

III[e] OBJECTION.

Vous dites que, selon moi, dans le quatrième amour, l'ame préfère déjà Dieu à soi et à sa béatitude : d'où vous voudriez conclure [1] que les actes d'espérance doivent déjà dans ce degré être commandés par la charité, puisque la charité, qui est l'amour de Dieu, y est déjà dominante au-dessus de tout autre amour.

RÉPONSE.

Ne voyez-vous pas, Monseigneur, que l'amour de préférence a beaucoup de divers degrés? Il n'y a que trop de justes imparfaits qui languissent dans la vie intérieure. L'amour de Dieu, quoiqu'il soit de préférence et dominant en eux sur tout autre amour, est néanmoins encore foible et languissant. Ces ames préfèrent Dieu à tout : mais elles se nourrissent souvent de lait, au lieu de manger le pain des forts. Elles trouvent plus de consolation à regarder Dieu comme béatifiant pour nous, qu'à le regarder comme bon en lui-même. Elles font plus souvent des actes de simple espérance, que des actes commandés expressément et relevés par la charité. Le désir de la béatitude les mène plus souvent au désir de la gloire de Dieu, que le désir de la gloire de Dieu ne les mène à celui de la béatitude.

Quelle contradiction, quelle hérésie trouvez-vous dans cette doctrine ? Que ne reprendrez-vous point, si vous reprenez une vérité si con-

[1] *Quæst.* n. 12 ; p. 387 ; édit. de 1845, t. IX, p. 542.

forme au dogme, et si constante par l'expérience ? Mais vous qui reprenez ces choses, au moins une fois avant la fin de la dispute, développez sans réserve votre sentiment. Daignez enfin répondre à mes questions. Tous les actes d'espérance que le juste imparfait peut faire, sans qu'ils soient expressément commandés par la charité pour être rapportés à la gloire de Dieu, sont-ils exclus par vous de l'ordre surnaturel, sont-ils des péchés ? S'ils sont vertueux et surnaturels, voilà mon système tout entier qui échappe à vos critiques. Si au contraire tous ses actes, loin d'être surnaturels, sont vicieux, selon vous, je laisse à l'Ecole entière à juger qui de nous deux avance une doctrine nouvelle et dangereuse.

IVe OBJECTION.

Vous vous récriez que je ne mets dans le quatrième amour de mon livre, qui est la charité même, qu'un rapport habituel à la gloire de Dieu, qui se trouve, selon moi, le même dans tous les péchés véniels. Vous ajoutez que j'impute faussement à saint Thomas cette doctrine du rapport habituel des péchés véniels à la gloire de Dieu [1].

RÉPONSE.

Combien de mécomptes étranges vont paroître dans cette seule objection.

1° Les amours de mon livre sont des états. Je l'ai dit expressément [2] de ce quatrième dont il s'agit ici. Dans cet état, il y a diverses sortes d'actes, et les actes de charité y ont une tendance aussi immédiate, et aussi formelle à la gloire de Dieu, que les actes de charité du cinquième état. De plus, les actes surnaturels des autres vertus ont, dans ce quatrième état d'amour, des rapports plus ou moins explicites à la gloire de Dieu, selon qu'ils sont plus ou moins animés et perfectionnés par la charité dominante. Voilà bien des choses qui sont fort élevées au-dessus du rapport habituel des péchés véniels.

2° Les actes dont j'ai dit qu'ils avoient ce rapport habituel [3], sont principalement les actes purement naturels que la volonté fait souvent, sans aucun principe de grâce, dans cet état de justice imparfaite. Est-il possible de me faire dire des actes de charité de cet état, ce que j'ai montré si clairement que je ne disois que des actes purement naturels que les justes de cet état font souvent ? Si le lecteur en doute, il n'a qu'à lire votre *Sommaire* et ma *Réponse*. Qu'y a-t-il de plus odieux parmi les hommes, que de confondre, pour noircir son confrère, la charité qui fait tout ce qu'il y a de plus parfait dans un état, avec les actes naturels de l'état, qui en font l'imperfection ? Mais vous, Monseigneur, qui avez fait l'objection, et qui ne pouvez ignorer comment j'y ai répondu, en quelle conscience pouvez-vous répéter encore cette objection si foible et si injurieuse ? Il ne vous étoit permis de vous en souvenir que pour la réparer.

3° Vous assurez que je fais dire sans fondement à saint Thomas, qu'il y a un rapport habituel à la fin dernière dans les actes qui sont des péchés véniels. Que dirai-je en cet endroit ? Je ne puis plus excuser vos intentions, et c'est ce qui m'afflige. S'il ne falloit que supposer que vous n'avez pas lu ce passage de saint Thomas, je le supposerois pour vous excuser. Mais j'ai cité le passage entier très-exactement. Vous n'avez point combattu ma citation. Vous n'auriez pas manqué de le faire, si vous en aviez eu le moindre prétexte. Sans nier ce passage, sans en discuter les paroles évidentes par elles-mêmes, sans répondre rien de précis, vous décidez souverainement, vous assurez que saint Thomas n'a jamais dit ce que je lui fais dire, et vous comptez sur votre autorité, jusqu'à vouloir être cru plus que le passage même rapporté tout entier par moi. Mais je vois bien qu'il faut que je le rapporte encore une fois : après quoi ce sera à vous, ou à rétracter votre accusation, ou à montrer que le passage est faux. Le voici : « Le péché véniel n'exclut » point le rapport habituel de l'acte humain à » la gloire de Dieu, mais seulement l'actuel, » parce qu'il n'exclut point la charité qui le » rapporte habituellement à Dieu. Ainsi celui » qui pèche véniellement ne pèche point mor- » tellement..... Celui qui pèche véniellement » s'attache à un bien temporel, non pour en » jouir, en y établissant sa fin, mais usant » de ce bien, et le rapportant à Dieu d'une » manière, non actuelle, mais habituelle [1]. »

Dites maintenant, Monseigneur, si vous le pouvez, que j'ai falsifié le texte de saint Thomas. Ne déclare-t-il pas qu'il y a un rapport habituel à la gloire de Dieu dans les actes qui sont des péchés véniels ? N'ai-je pas pu dire des actes que je suppose naturels et non vicieux,

[1] *Quest.* II. XII : p. 387 ; édit. de 1845, t. IX, p. 542. — [2] *Expl. des Max.* p. 8. — [3] *Rép. au Summ. Doct.* XIe obj. t. II, p. 394.

[1] 1. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1.

ce que saint Thomas dit même des péchés véniels? Ces actes purement naturels, quoiqu'ils soient si inférieurs à la charité, et aux vertus surnaturelles de ce quatrième état, sont néanmoins fort supérieurs aux actes vicieux des péchés véniels. Aussi mon raisonnement n'a-t-il point été fait pour confondre, ni même pour comparer ensemble de tels actes. Je dis seulement que si les péchés véniels mêmes, selon saint Thomas, ont ce rapport habituel, à plus forte raison les actes innocens, quoique imparfaits, de l'amour naturel, ont ce même rapport. J'ai dit, en répondant à cette objection, que tous les rapports habituels ne sont pas égaux entre eux. Les actes élicites des vertus inférieures n'ont qu'un rapport habituel et implicite à la gloire de Dieu. Mais ce rapport habituel dans ces vertus surnaturelles est bien plus grand et plus parfait que le rapport habituel des actes purement naturels, et faits sans aucun principe de grâce. Enfin les actes qui sont des péchés véniels, quoiqu'ils aient quelque rapport habituel, en ont un encore beaucoup moindre que les actes qui sont naturels et innocens; car les actes naturels et innocens sont capables par leur nature d'être rapportés actuellement à la charité; au lieu que les actes qui sont des péchés véniels, ne sont pas capables d'un rapport si parfait. C'est donc abuser trop visiblement des termes, que de prétendre qu'un rapport n'est pas plus grand qu'un autre, parce qu'ils ne sont tous deux qu'habituels. C'est comme qui diroit qu'un seigneur d'une très-illustre naissance, et un homme anobli depuis quelques jours sont de la même condition, parce qu'ils sont tous deux nobles. Telles sont vos objections. Voilà ce qui vous reste à dire pour me convaincre d'impiété.

Ve OBJECTION.

Vous ne manquerez pas, dans un si pressant besoin, de redire ce qui a été déjà dit, qui est que, selon moi, toutes les actions des infidèles sont des péchés mortels, puisqu'elles n'ont aucun rapport même habituel à la gloire de Dieu.

RÉPONSE.

C'est saint Thomas, et non pas moi que vous attaquerez. Ce saint docteur parle ainsi : « Il » suffit donc que quelqu'un rapporte habituel- » lement soi et tout ce qui est à soi, à Dieu, » afin qu'il ne pèche pas toujours mortelle- » ment, lorsqu'il ne rapporte point actuelle- » ment quelque acte à la gloire de Dieu [1]. » Pour moi, je n'ai pas besoin d'entrer dans cette question de ce saint docteur. Il me suffit de pouvoir dire que s'il y a, selon le langage de saint Thomas, même dans les péchés véniels des justes, un rapport habituel à la gloire de Dieu : à plus forte raison ai-je pu supposer, suivant ce même langage, un rapport habituel à la même fin dans les actes purement naturels qui sont innocens. Mais voulez-vous que je sorte de mes bornes pour défendre saint Thomas contre la conséquence que vous voudriez tirer de son principe? Ecoutez ces deux observations.

1° La règle de saint Thomas n'est que pour les justes qui ont en eux le principe de la charité. Ce saint docteur ne parle point en cet endroit des infidèles. Ce seroit lui faire injure que de vouloir étendre sur les hommes privés de la foi ce qu'il ne dit que pour les hommes déjà amis de Dieu. Ce saint docteur n'a pas prétendu dire autant des uns que des autres. La charité, qui est toujours dans les justes pendant qu'ils persévèrent dans la justice, subordonne habituellement en eux à sa fin, tout acte qui n'est pas contraire à sa fin même. C'est-à-dire que l'ame qui est dans la disposition de préférence de Dieu à tout, ne voudroit rien faire pour préférer quelqu'autre chose à Dieu. C'est la présence de la charité dominante qui fait cette subordination habituelle. Tout acte qui ne l'auroit pas, détruiroit cette disposition générale de la volonté, et par conséquent feroit déchoir l'ame de l'état de justice. Or il n'y a que les actes contraires à la nature de la charité, lesquels on nomme péchés mortels, qui puissent faire ce changement. Ainsi tout acte qui dans le juste manqueroit de cette subordination habituelle, ne pourroit être qu'un péché mortel. Il n'en est pas de même des actes des infidèles. C'est l'absence de la charité, qui fait que leurs actes ne peuvent avoir une subordination habituelle à la charité même, quoique par leur nature ils ne soient point incapables de cette subordination et incompatibles avec la charité. Il est vrai que l'absence de la charité, qui les prive de cette subordination, est un état de péché mortel. Mais il ne s'ensuit pas que chaque acte fait dans cet état soit un péché nouveau, c'est-à-dire une nouvelle transgression de la loi. Voilà une réponse simple, claire et décisive.

2° Quand vous demanderez aux théologiens

[1] *Ubi supra.*

qui expliquent saint Thomas, quel rapport habituel à la gloire de Dieu on peut trouver dans certains actes des infidèles, qu'on ne voudroit pas regarder comme étant autant de péchés mortels, ils vous répondront sans peine que ces actes peuvent avoir un rapport implicite et confus à Dieu, en ce qu'ils tendent à la vérité, à la justice et à la vertu, dont l'idée n'est sans doute que l'idée confuse de Dieu même. Voilà par où ces actes peuvent s'excuser d'être vicieux. C'est ainsi qu'on peut défendre saint Thomas que vous attaquez sous mon nom.

VI[e] OBJECTION.

Vous prétendez que, dans le cinquième état d'amour de mon livre, la charité ne peut plus commander l'espérance; puisqu'elle la commanderoit sans fruit, l'espérance ne servant plus, selon moi, à exciter la charité [1].

RÉPONSE.

Tout est sans fondement dans cette objection. C'est néanmoins votre argument principal, que vous répétez avec une pleine confiance. Vous supposez que l'espérance ne sert de rien à l'accomplissement et au soutien de la charité, à moins que le motif de l'espérance n'entre comme motif essentiel et inséparable dans l'acte de charité. Mais ce n'est pas moi qui vous répondrai, car je l'ai déjà fait plus que suffisamment; je laisserai répondre M. l'évêque de Chartres avec toute l'Ecole. Ce prélat assure qu'on peut faire des actes de charité où le motif de la béatitude n'entre point. Il soutient *qu'on ne peut nier* [2] cette doctrine que vous niez si hautement. Il sépare ce que vous croyez *inséparable* de l'acte de charité : vous vous désunissez de votre *unanime*.

Dites-lui, tant qu'il vous plaira [3], que *pour déraciner à fond l'erreur absurde* du quiétisme, *il faut absolument* dire que ce motif est inséparable de tout acte de charité; dites-lui que sans cette confusion de motifs, l'espérance ne serviroit plus de rien à la charité, et que la charité ne pourroit plus commander les actes d'espérance. Ce prélat vous répondra, avec toute l'Ecole, qu'il ne faut point confondre ces deux vertus par la confusion de leurs motifs essentiels, qu'en les séparant on conçoit sans peine comment l'espérance sert à la charité, et comment la charité peut commander les actes d'espérance. L'exercice de l'espérance commandé par la charité, vous dira ce prélat, diminue la concupiscence, augmente la grâce, en augmentant la grâce prépare indirectement un accroissement de charité, enfin rend l'ame de plus en plus attentive à Dieu, dont on ne peut voir souvent les bienfaits, sans concevoir de plus en plus sa perfection infinie.

C'est ainsi que l'espérance sert à la charité, sans en confondre les motifs, comme vous voudriez le faire contre toute l'Ecole. Cette réponse, que M. l'évêque de Chartres doit vous faire nécessairement, selon ses principes, qui sont les miens, est la même que je vous ai déjà faite dans ma *Réponse* à votre *Sommaire*. Vous l'avez vue : il ne vous a servi de rien de la voir. Vous la verrez encore ici des mêmes yeux, et vous recommencerez d'un ton victorieux à me faire la même objection.

VII[e] OBJECTION.

Voici un raisonnement que vous tâchez d'inculquer à Rome, et qui pourroit éblouir des juges moins éclairés. Si M. de Cambrai, dites-vous [1], n'a pensé dans son livre que ce qu'il veut faire entendre dans ses défenses, pourquoi n'a-t-il pas parlé d'abord plus clairement et avec les mêmes précautions dont il a usé dans la suite? D'où vient cette ambiguité qui règne dans ce premier ouvrage?

RÉPONSE.

Trouvez-vous étonnant qu'une matière aussi délicate, aussi abstraite, aussi obscure que celle de la théologie mystique, aille s'éclaircissant toujours de plus en plus, à mesure qu'on approfondit, et que les objections poussées aux plus subtiles extrémités donnent occasion de développer ces vérités si mystérieuses par des précisions plus exactes? Comme les vérités sont liées entre elles, une vérité en attire une autre, et a besoin de cette autre pour être éclaircie. Ainsi, dans la suite d'une dispute, on est souvent obligé de remonter aux premiers principes, et de prouver ce qu'on avait cru jusqu'alors être en droit de supposer comme les autres auteurs qu'on a suivis.

Quel est le livre des saints canonisés qui n'auroit pas eu besoin d'éclaircissemens, si on

[1] *Quæst.* n. 13 : p. 387; édit. de 1845, t. IX, p. 542. — [2] *Lett. past. de M. l'év. de Chart.* ci-dessus, t. III, p. 94. — [3] *Remarq. sur la Rép. à la Relat.* concl. §. III, n. 10 : t. XXX, p. 211; édit. de 1845, t. IX, p. 673.

[1] *Quæst.* n. 3 : p. 384; édit. de 1845, t. IX, p. 541.

eût attaqué avec les mêmes sophismes tous les termes dont il s'est servi ?

Sainte Thérèse n'a-t-elle pas été accusée dans l'Inquisition ? Ne seroit-il pas facile à un puissant parti d'émouvoir le public, si quelqu'un en nos jours parloit comme elle a parlé ? Par exemple quel scandale n'exciteriez-vous point, si je m'étois servi de ces expressions d'une si grande sainte ? « Je suis très-sûre que sans » me soucier, ni de l'honneur, ni de la vie, » ni de la béatitude, ni d'aucuns biens, soit » pour le corps, ou pour l'ame, ni même de » mon avancement, tous mes désirs se renferment à souhaiter ce qui regarde sa gloire. Je » ne puis croire que le démon ait employé de si » grands biens pour gagner mon ame, en l'attirant à lui, et à la perdre ensuite. Je ne le » crois pas si sot [1]. » Si vous dites que c'est seulement le souci ou désir inquiet qu'elle veut retrancher pour la béatitude, pourquoi le réserve-t-elle pour la gloire de Dieu ? De plus ces termes sont décisifs. C'est la gloire de Dieu, et non la béatitude, qui est sa raison d'aimer. Elle ne veut plus les vertus, car elle ne se *soucie* point *de son avancement, ni d'aucuns biens pour l'ame*. Ces termes sont négatifs et absolus ; ils sont entièrement exclusifs. *Sans me soucier* ; voilà une négation que rien n'adoucit. Ensuite elle y ajoute plusieurs fois le terme de *ni*. Enfin elle y emploie des paroles qui rejettent tout ce qui pourroit être joint à la gloire de Dieu. *Tous mes désirs se renferment, etc.* Combien s'en faut-il que je n'aie parlé ainsi ? Je n'ai jamais exclu, comme la sainte, les désirs de notre *avancement*, *des biens pour l'ame et* de notre *béatitude*, en *renfermant tous mes désirs* dans la gloire de Dieu. Je n'ai jamais exclu, à l'égard de ces choses, que le propre intérêt, qui, selon mon texte, ne signifie que la propriété ou esprit mercenaire, en exigeant toujours des parfaits le désir du salut. Quelle critique impitoyable ne feriez-vous point de ces paroles, si on pouvoit changer les noms, et les ôter des œuvres de sainte Thérèse, pour les mettre dans mon livre ? Serai-je coupable pour avoir imité les expressions des saints, en les tempérant, et en y ajoutant des précautions innombrables ?

Le B. Jean de la Croix n'a-t-il pas eu besoin qu'on ait expliqué et défendu ses expressions ? Son apologie sous le nom d'*Eclaircissemens des phrases mystiques*, composée par le père Nicolas de Jésus, répond à toutes vos objections, et je conjure le lecteur de les examiner attentivement.

Si on eût attaqué de même saint François de Sales sur la distinction de l'indifférence et de la résignation, que vous trouvez *mince*, sur les endroits qui vous paroissent *inintelligibles* [1], et qui, selon vous, donnent trop *de contorsion au bon sens pour être droits* ; si on l'eût attaqué sur ce qu'il dit d'un côté que l'objet de l'espérance est notre intérêt, et de l'autre que la simplicité *ne peut jamais souffrir aucun mélange de l'intérêt propre* [2], il n'auroit pas manqué de se défendre en s'expliquant avec de nouvelles précautions. Il auroit d'abord déclaré que *l'intérêt propre* est très-différent, selon lui, de *l'intérêt* qui est l'objet de l'espérance chrétienne, et qu'ainsi la simplicité *ne peut jamais souffrir aucun mélange de l'intérêt propre*, quoiqu'elle n'exclue pas l'espérance du salut. Il auroit montré que propriété et mercenarité sont synonymes. Il auroit ajouté que propre intérêt, et intérêt cherché avec *propriété* ou *esprit mercenaire*, sont précisément la même chose. Il l'auroit dit, il auroit eu raison de le dire, il ne lui a manqué qu'un adversaire aussi subtil et aussi rigoureux que vous, pour avoir besoin de parler ainsi. J'ai parlé de même, et j'ose dire que je n'ai dit que ce que le saint auroit eu besoin de dire encore plus que moi, puisque ses expressions sont souvent plus fortes, et moins précautionnées que les miennes.

Vous-même, Monseigneur, si on vous attaquoit avec cette véhémence et ces tours sophistiques, n'auriez-vous rien à éclaircir, sur les *amoureuses extravagances* de tant de saints, sur les *pieux excès* contre la raison d'aimer, dans saint Paul et dans Moïse, sur les *impuissances mystiques* qui suspendent l'usage du libre arbitre, pour tous les actes discursifs, sensibles et autres ? N'auriez-vous rien à expliquer sur le motif de la béatitude que vous appelez *la fin dernière*, pour laquelle on veut tout, jusqu'à ne vouloir rien que pour elle ? Quoi ! n'aime-t-on Dieu que pour une chose que le Catéchisme du concile de Trente nous assure que Dieu étoit libre, avant ses promesses gratuites, de ne nous donner jamais, en sorte qu'*il pouvoit exiger de nous que nous servissions à sa gloire, sans aucune récompense ?* Si vous n'aviez pris la méthode de ne répondre jamais à mes questions sur votre doctrine, n'auriez-vous

[1] *Lettres* nouvellement traduites et imprimées à Lille, t. II. p. 96.

[1] *II[e] Ecrit*, n° 13 : t. XXVIII, p. 421 et 422 ; édit. de 1845, t. IX, p. 340. — [2] *Ent.* XII. *de la Simpl.*

pas eu sur ces points des difficultés prodigieuses à éclaircir, ou, pour mieux dire, n'est-il pas vrai que vous n'auriez jamais pu en donner aucun solide éclaircissement? Si c'est un démérite pour mon système qu'il s'éclaircisse de plus en plus à mesure qu'il est attaqué plus subtilement, j'avoue que vous n'êtes point tombé dans le même inconvénient; car loin d'éclaircir votre système à mesure que je l'ai attaqué, vous n'avez fait que l'envelopper tantôt par un silence mystérieux, tantôt par des ambiguités impénétrables, où vous ne sauvez pas même les apparences à l'égard du lecteur attentif.

Mais encore quand j'explique mon livre, où est-ce que je prends toutes mes explications? Dans le pur texte du livre même, et presque toujours (remarquez ces deux circonstances) 1° dans les mêmes pages, et souvent dans les mêmes lignes; 2° par des paroles claires comme le jour, qui sont répétées cent fois dans un livre si court. Par exemple, m'oppose-t-on le sacrifice absolu de l'intérêt propre éternel, je montre aussitôt que le motif de l'intérêt propre est, selon moi, *ce que les mystiques ont appelé propriété, avarice, ambition spirituelle*[1]. J'ajoute que c'est ce qu'on cherche avec *un reste d'esprit mercenaire*[2]. Non-seulement je distingue cet interêt du salut, mais encore je l'oppose sans cesse au salut même. En voulant qu'on se dépouille de cet intérêt, je ne me lasse jamais de dire qu'il faut de plus en plus vouloir le salut éternel. Je remarque encore que *l'intérêt propre éternel* n'est, selon moi, que *l'intérêt propre pour l'éternité*[3], c'est-à-dire la propriété d'intérêt par rapport aux biens éternels.

Je n'allègue ici ni Albert le Grand, qui, selon vous-même[4], a eu raison de rejeter *avec abomination l'intérêt éternel;* ni le père Surin approuvé par vous, qui veut qu'on renonce aux *intérêts* mêmes *divins*, et qu'on *oublie son éternité*. Je ne m'attache point à remarquer que dans ces auteurs *intérêt divin* ne signifie point Dieu, ni *intérêt éternel* l'éternité même, en tant que l'éternité est Dieu béatifiant. Toutes ces raisons sont évidemment décisives. Mais je les laisse dans ce moment, parce qu'elles ne sont pas tirées de mon texte, où je me renferme. Mais, sans sortir de mon seul texte, il est clair comme le jour que l'intérêt propre éternel n'est que *l'intérêt propre pour l'éternité*, et que cet intérêt propre, toujours opposé au salut dans mon livre, n'est que *ce que les mystiques ont nommé la propriété, l'avarice et l'ambition spirituelle*, enfin un avantage cherché par *un reste d'esprit mercenaire*[1]. Voilà ce que je n'ai point mis après coup dans mon texte, voilà ce qui y étoit avant que vous l'eussiez attaqué. C'est sur ces fondemens, qui ont prévenu toute dispute, que je me défends depuis plus d'un an et demi. Je n'ai besoin que du pur texte pour défendre le texte entier. Il se suffit à lui-même pour repousser sans peine toutes vos objections les plus captieuses.

Venons encore à l'autre exemple, le plus célèbre de vos critiques. S'agit-il de la persuasion invincible et réfléchie? je montre par mon texte qu'elle ne signifie que des impressions de la partie inférieure que la supérieure ne peut calmer: que c'est en cela seul que consiste leur division, qui, selon moi, n'est jamais *entière*[2]. Je mets dans la supérieure l'exercice actuel de la foi, de l'espérance et de toutes les autres vertus. Je déclare que *tout ce qui est intellectuel et volontaire*[3], tel que sont sans doute les réflexions, n'appartiennent qu'à *la partie supérieure:* je n'attribue à l'inférieure que *les sens et l'imagination*[4]. C'est dans cette partie inférieure que je mets *le trouble* invincible et *l'obscurcissement* involontaire, enfin la conviction *qui n'est pas intime, mais apparente*[5] ou imaginaire: qui ne peut consister dans les réflexions de la haute partie de l'ame, mais que les réflexions causent par accident. Quand j'aurois besoin d'expliquer mon livre, et de déclarer quelle a été ma pensée, je serois en droit de demander qu'on me le laissât faire: car vous avez reconnu que la *présomption*, dans les endroits *ambigus, est pour un auteur évêque dont on honore la piété*[6]. Mais je n'ai aucun besoin de m'expliquer. Mon livre s'explique tout seul avec assez d'évidence, puisqu'il ne peut jamais souffrir qu'un seul sens. Toute autre manière de l'expliquer n'est pas un sens, mais une contradiction d'une extravagance sans exemple dans toute la nature humaine: au lieu que cette explication est le sens naturel et unique qu'on peut tirer du texte, sans rien emprunter d'ailleurs. Les réflexions étant *intellectuelles* sont évidemment, selon mon texte, de la partie supérieure. La *persuasion*, dont j'ai parlé, n'est que de la partie inférieure, qui est dans le *trouble et l'obscurcissement*, quoique la supérieure

[1] *Expl. des Max.* p. 135. — [2] *Ibid.* p. 23. — [3] *Ibid.* p. 90. — [4] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 103 : t. XXVIII, p. 646; édit. de 1845, t. IX, p. 404.

[1] *Max. des Saints*, p. 135. — [2] *Expl. des Max.* p. 125. — [3] *Ibid.* p. 123. — [4] *Ibid.* p. 122. — [5] *Ibid.* p. 90. — [6] *Prem. Ecrit*, n. 5 : t. XXVIII, p. 397; édit. de 1845, t. IX, p. 333.

soit actuellement dans l'exercice des vertus. Cette persuasion n'es point *intime*, mais seulement *apparente* ou imaginaire. Elle n'est point *du fond intime de la conscience* [1], qui est la partie supérieure. Ce n'est pas moi qui dis tout ceci après coup. C'est mon livre qui parle ainsi clairement, et sans avoir besoin d'aucune glose. Pour combattre mon texte, il a fallu que vous l'ayez altéré, tronqué, déguisé dans les principaux points. Vous retombez encore, à l'article XXII de ce dernier écrit, dans une de ces altérations manifestes que je vous avois reprochées sur les deux choses qui composent tout mon système : et, ce qui est inouï, vous m'accusez de prendre avec souplesse toutes sortes de formes, dans l'endroit même où vous défigurez mes paroles. Ainsi c'est vous qui me donnez, malgré moi, toutes les formes qu'il vous plaît, pendant que je regarde constamment et simplement la mienne propre. Pour défendre mon texte, je n'ai eu besoin que de le rapporter tout entier, en conférant un endroit avec l'autre auquel il se rapporte nécessairement et avec évidence. Que peut-on penser d'un livre si court, en matière si étendue et si difficile, où l'on trouve en termes formels souvent répétés tout ce qu'il faut pour anéantir clairement toutes les objections que la plus subtile critique a pu trouver depuis près de deux ans ? Ici je parle non pour me louer (à Dieu ne plaise que je tombe dans cette vanité folle et scandaleuse !), mais pour défendre avec simplicité mon innocence dans un si pressant besoin. Qu'avez-vous dit que mon texte n'ait prévenu, et contre quoi il n'ait posé des principes qui décident formellement ? Toutes mes défenses ne sont donc, à proprement parler, que de simples répétitions des principaux endroits de mon livre, faites avec plus d'étendue, pour repousser les équivoques dont vous avez tâché de l'obscurcir.

Il faut encore observer comment vous avez entrepris d'obscurcir mon texte ; c'est en contredisant le vôtre sans garder aucune mesure. J'avois sujet de supposer que tout le monde entendroit ce que veut dire *intérêt propre*, terme si vulgaire dans les écrits des saints mystiques. J'avois sujet de croire qu'on entendroit d'abord ce que signifie *ce reste d'esprit mercenaire*, cette *propriété* d'intérêt, cette *avarice et ambition spirituelle*, qui se trouve encore dans les justes imparfaits, et dont les parfaits sont dépouillés, selon la tradition constante des Pères. Vous même, parlant après moi, et après l'éclat que vous aviez fait contre mon livre, vous avez dit que l'ame désappropriée *ne veut plus rien avoir de propre* [1]. Vous avez assuré que le salut ne doit point être nommé du nom *bas* d'intérêt, et que « le Saint-Esprit nous a révélé expressément par saint Paul, que les désirs de la béatitude avec Jésus-Christ ne sont point des actes intéressés [2]. » J'ai donc parlé aussi clairement que vous, en excluant les *actes intéressés* de la vie parfaite, et vous avez parlé aussi obscurément que moi, en excluant de cette vie intérieure tous les *actes intéressés*. Etois-je obligé de parler plus clairement que vous ? Ne deviez-vous pas, vous qui êtes dans des principes si particuliers sur le désir de la béatitude, pousser les précautions encore beaucoup plus loin que moi ? N'étiez-vous pas obligé à parler avec plus de précision et d'évidence, puisque vous parliez le dernier, et après avoir critiqué avec tant de scandale mon livre sur le propre intérêt ? Faudra-t-il qu'un livre si court et si clair passe pour obscur, parce que votre prévention vous a empêché de l'entendre, et que votre puissante cabale s'est prévalue dans le public de ce que le fond de la vie mystique est ignoré de la plupart des gens d'esprit ? Faudra-t-il croire qu'une chose est obscure, dès que ceux qui ne s'y sont jamais appliqués ne l'entendent pas ? Un livre de philosophie, par exemple, n'est-il pas clair et correct dans son espèce, quoique les gens d'esprit qui ne sont pas philosophes ne l'entendent point ? Qu'y a-t-il de plus facile que de trouver des objections spécieuses sur une matière si abstraite, quand on ne cherche que des prétextes pour pousser un auteur qui ne s'est défié de rien ? Qu'y a-t-il de plus facile, quand on a un grand crédit et un puissant parti, que de soulever pour un temps le public contre un livre mystique dont les esprits profanes se moquent, et que beaucoup d'autres n'entendent pas, faute d'avoir les premiers principes de cette spiritualité, dont les saints ont si souvent réservé l'intelligence à ceux qui ont *les yeux illuminés du cœur*, comme parle l'Apôtre ? Enfin qu'y a-t-il de plus facile que de rendre odieux un auteur qui a écrit à la bonne foi, qui s'est arrêté aux conseils des examinateurs les plus éloignés de favoriser l'illusion, et qui demeure pendant six mois, à se taire, à souffrir, à espérer contre l'espérance même, pour apaiser une cabale passionnée ?

[1] *Max. des Saints*, p. 87.

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 30 : t. XXVII, p. 460. — [2] *Ibid.* liv. III, n. 8 : p. 124. Edit. de 1845, t. IX, p. 208 et 109.

Enfin, jetons les yeux sur la manière dont j'avois fait examiner mon livre? Supposé même qu'on y pût trouver quelque ambiguïté, pouvois-je prendre de plus grandes précautions contre moi-même et contre tous mes préjugés, que celles dont je m'étois servi pour éviter d'être flatté dans cet examen? Je me livre sans réserve à M. l'archevêque de Paris, à M. de Beaufort, à M. Tronson, à M. Pirot. Où est la surprise? Je donne d'abord à M. l'archevêque de Paris l'explication très-ample des XXXIV Articles, qui doit servir de fondement à tout mon livre; puis je communique l'ouvrage revêtu des autorités de la tradition et des raisonnemens qui pouvoient l'éclaircir à fond. On garde ces ouvrages tant qu'on veut. On me fait abréger le dernier, et cet abrégé est le livre dont il s'agit. Je ne montre dans tout ce procédé que confiance, ingénuité, docilité sans bornes pour ceux que je consulte.

Il seroit inutile de répéter ici le reste des faits expliqués dans ma *Réponse à la Relation*, et qui décident assez d'eux-mêmes. Quand je parle dans mon livre sur le dépouillement de l'intérêt propre, en réservant toujours le désir du salut, comme tant de saints en ont parlé, les personnes ci-dessus nommées, qui ont tant de zèle contre l'illusion, et tant de défiance de mes préjugés, croient mon ouvrage *correct et utile*. Ne puis-je pas le croire après eux? Ne puis-je pas espérer que tous les lecteurs un peu versés dans cette matière mystique, entendront l'intérêt propre comme ces personnes, si peu suspectes de me flatter, l'ont d'abord entendu dans toutes les pages de mon livre?

L'événement me confirme encore aujourd'hui de plus en plus dans cette pensée. Dès que j'ai montré au public par mes défenses quel est le vrai usage et le sens innocent de ces termes dans les livres de tant de saints, les lecteurs sans passion ont ouvert sans peine les yeux, et m'ont fait justice. Vous avouez vous-même [1] que *beaucoup de théologiens* à Rome soutiennent que le livre est correct, et vous n'éludez un si fort argument, qu'en accusant tous ces théologiens de n'avoir pas voulu depuis quinze mois s'assurer de la conformité de la traduction avec l'original français; comme si plusieurs d'entre eux ne savoient pas exactement notre langue, et comme si ceux qui la savent moins avoient manqué de bons interprètes à Rome pour se faire aider. Mais il est aisé de voir ce qui vous fait parler ainsi. Ce n'est pas sans un pressant besoin que vous les accusez, à la face de toute l'Eglise, ou d'être aveugles jusqu'à méconnoître dans mon livre l'impiété manifeste et impudente du quiétisme, ou de le flatter par une lâcheté infâme. Vous aimez mieux les couvrir de cet opprobre, qui retombe sur l'Eglise romaine, que d'avouer avec quelle précipitation et quelle hauteur vous avez attaqué votre confrère.

VIII[e] OBJECTION.

Vous prétendez que j'ai varié, parce que mon livre ne parle point de l'amour naturel. Vous ajoutez même que ma théologie n'a rien de fixe ni de constant, parce que je laisse en doute si cet amour naturel est vicieux ou non.

RÉPONSE.

Est-ce le nom ou la chose que vous voulez que je vous montre dans mon livre? Le « reste » d'esprit mercenaire, et ce que les mystiques » ont nommé propriété, avarice, ambition spi» rituelle [1], » peut-il être autre chose qu'un attachement naturel et imparfait à nous-mêmes dans la recherche des dons de Dieu? J'ai sans cesse conservé toutes les vertus surnaturelles, en retranchant pour les parfaits cette *propriété*. Cette propriété que je retranche ne peut donc être rien de surnaturel. C'est donc évidemment, selon l'esprit et selon le texte formel de tout le livre, une affection toute naturelle. Qui dit *intérêt* pour soi, dit évidemment amour de soi-même. Qui ajoute *propre* au terme d'intérêt, ajoute évidemment à l'amour de soi la propriété ou affection mercenaire et imparfaite, qui ne peut jamais venir du Saint-Esprit. Quand je parle ainsi, est-ce en l'air, et par des tours subtils? Nullement. C'est le langage des saints mystiques qui ont écrit en françois, comme je l'ai montré. De plus, c'est ce que je tire de mon propre livre.

N'ai-je pas marché sur les traces d'une tradition manifeste? J'ai remarqué d'abord [2], que les Pères supposent qu'il y a des justes imparfaits qui sont encore *mercenaires* ou intéressés, et d'autres parfaits qui n'ont plus rien d'intéressé ou de *mercenaire*. Mercenaire et intéressé ne sont-ils pas synonymes, selon vous-même? Il faut bien supposer nécessairement qu'il y a un intérêt propre ou mercenarité dans les uns qui n'est plus dans les autres, et que les der-

[1] *Remarques sur la Rép. à la Rel.* art. X, n. 9 : t. XXX, p. 163; édit. de 1845, t. IX, p. 888.

[1] *Max. des Saints*, p. 135. — [2] *Expl des Max.* p. 23.

niers ont sacrifié absolument cette mercenarité ou propre intérêt. Ce n'est que par *l'intérêt* qu'on est *intéressé*, et que par la *mercenarité* qu'on est *mercenaire*. En quoi faites-vous précisément consister cette mercenarité ou *intérêt propre*, qu'il faut sacrifier absolument pour être parfait? Si je l'ai mal expliqué, c'est à vous à l'expliquer mieux. L'avez-vous pu faire entendre, dans une si longue *Préface* destinée à expliquer cette tradition? Avez-vous pu, en réfutant mon explication simple, qui lève toute difficulté, y substituer une autre explication digne de tant de saints auteurs de tous les siècles? Rien ne prouve tant mon explication, et n'en fait mieux sentir la nécessité, que l'absurdité de celle que vous tâchez d'y substituer.

Vous dites deux choses également insoutenables. 1° Que ces justes mercenaires regardent une récompense *du dehors*, une récompense *étrangère*, une gloire je ne sais quelle, et un paradis fabuleux *hors en quelque façon de Dieu*, dont on est *plus touché* que de la *récompense incréée*. Prodige nouveau, dont vous n'osez entreprendre de donner aucune idée distincte à toute l'Église étonnée, qui n'a jamais connu qu'une seule et indivisible récompense promise aux enfans de Dieu. 2° Vous voulez que la mercenarité soit un désir de la récompense en y mettant *la fin dernière*. Ainsi ces justes demeureroient justes, en mettant en la place du Dieu jaloux, l'idole d'un paradis fabuleux hors de Dieu même, et *sans penser à lui*, ou du moins étant plus touchés de cette idole que de la récompense incréée. Telle est votre clef de la tradition. C'est par de tels prodiges que vous éludez mes preuves innombrables. Pour moi, je veux avec les Pères, aussi bien qu'avec les saints mystiques, qu'on se dépouille absolument pour la perfection, de la propriété d'intérêt ou mercenarité, et j'assure que cette propriété ou mercenarité n'est rien de surnaturel.

Suis-je le premier à parler ainsi? Le B. Jean de la Croix ne va-t-il pas jusqu'à parler de cette sorte[1] « Il y a plusieurs personnes qui ont » des goûts, des affections, et des opérations » de leurs puissances touchant Dieu et les » choses spirituelles, qui peut-être pensent que » cela est surnaturel et spirituel; et possible » que ce n'est que des actes et appétits très-» naturels, et humains. Car comme elles les » ont en toute autre chose, elles les ont encore » avec le même tempérament en celles-ci qui » sont bonnes, par une certaine facilité natu-» relle qu'elles ont de mouvoir leur appétit et » leurs puissances à quelque chose que ce soit. » Si nous trouvons l'occasion en ce qui reste; » peut-être nous en traiterons, donnant quel-» ques signes pour connoître quand les mou-» vemens et les actions intérieures de l'ame » sont seulement naturelles, ou purement spi-» rituelles, et quand spirituelles et naturelles » touchant la conversation avec Dieu. Suffit de » savoir ici, qu'afin que les actes et mouve-» mens intérieurs de l'ame puissent venir à » être mus de Dieu hautement et divinement, » ils doivent premièrement être endormis, ob-» scurcis et accoisés dans le naturel touchant » toute leur habileté et opération, jusqu'à ce » qu'elle défaille. » Voilà la perfection que l'auteur met dans la suppression des actes bons et purement naturels à l'égard des choses surnaturelles. Il parle de même en plusieurs autres endroits.

Vous voudriez obscurcir une chose si simple et si claire, en soutenant que toute propriété est vicieuse. Je dis que non. Je soutiens que la propriété n'est qu'un amour naturel de nous-mêmes, dans la recherche des dons de Dieu. Cela est évident. Il n'est plus question que de savoir si tout amour purement naturel de nous-mêmes est toujours vicieux. Si tout amour purement naturel de nous-mêmes étoit toujours vicieux, il faudroit conclure que tout acte de cet amour seroit un péché, dès qu'il ne seroit pas élevé par la grâce à l'ordre surnaturel, et par conséquent qu'il n'y auroit aucun milieu réel entre les vertus surnaturelles et les péchés. J'admets ce milieu[1]. Vous n'osez le nier, et vous ne pouvez vous résoudre à l'admettre. Pour moi j'ai expliqué dans mon livre deux sortes de propriétés, l'une imparfaite sans être vicieuse, l'autre vicieuse et déréglée. Je ne varie donc nullement, lorsque je dis, conformément à mon livre, que cet amour peut être tantôt vicieux et tantôt innocent. La doctrine d'un théologien n'a-t-elle, selon vous, aucune consistance, dès qu'il reconnoît un vrai milieu entre les vertus surnaturelles et les péchés?

M. l'archevêque de Paris a reconnu ce milieu. Il convient en termes clairs que ces actes purement naturels peuvent n'être point des péchés, quand la concupiscence ne les dérègle pas. Direz-vous que sa théologie n'a aucune consistance non plus que la mienne?

Il est vrai que je vais plus loin, et que j'ajoute, que, quand même toute propriété d'in-

[1] *Obsc. Nuit*, l. II, ch. XVI.

[1] *Max. des Saints*, art. XVI; p. 132 et suiv.

térêt seroit, comme vous le prétendez, vicieuse, elle n'en seroit que plus propre à être sacrifiée pour la perfection. Est-ce varier dans ma doctrine que de faire retomber ainsi la vôtre contre vous, sans changer en rien la mienne? Ma conclusion demeure constante. Je suppose toujours, selon mon livre, deux sortes de propriétés, l'une vicieuse, et l'autre imparfaite, quoiqu'exempte de péché. Mais, pour réfuter votre objection, je montre qu'elle ne fait rien contre mon système, et qu'elle se renverse sur vous. Je fais voir que si toute propriété d'intérêt est vicieuse, selon vous, toute propriété d'intérêt doit encore, plus selon vous que selon moi, être sacrifiée ou retranchée pour la perfection. D'où il s'ensuit que vous étiez moins en droit que tout autre du monde, de vous scandaliser sur le sacrifice absolu de ce propre intérêt.

Mais vous, Monseigneur, qui me reprochez si vivement ces imaginaires variations, en quoi n'avez-vous pas varié dans notre dispute?

Les actes faits sur les suppositions impossibles sont, selon vous, des actes héroïques qui ne sont que pour *les Pauls*, pour *les Moïses*[1]. Mais tout-à-coup on les voit dégradés. Ils deviennent *de pieux excès* contre la raison d'aimer, et *d'amoureuses extravagances*, etc., qui *n'ajoutent rien de* réel et *d'effectif à la perfection* des actes communs, que *l'expression d'une chose impossible*[2].

La béatitude communiquée est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte :* C'est *la fin dernière* dont le motif *ne peut s'arracher d'aucun acte que la raison peut produire ;* en sorte que, sans ce motif, *Dieu ne seroit plus à l'homme la raison d'aimer*[3]. Il ne faut point demander si ce motif de la béatitude doit être rapporté à celui de la gloire de Dieu comme à un motif ultérieur, parce qu'ils sont *inséparables*, et qu'ils ne font ensemble qu'une seule et même fin dernière. Mais attendez un peu. Dès que M. l'évêque de Chartres aura parlé contre cette doctrine, vous la radoucirez, du moins en apparence. La béatitude ne sera plus qu'un motif *second et moins principal*[4] qui est rapporté à l'autre. Puisqu'il est rapporté à l'autre moyen ultérieur, il n'est plus *la dernière fin*.

La charité, selon vous, avoit pour objet Dieu comme notre bien présent, et l'espérance, Dieu comme notre bien futur et absent. Il ne falloit point, disiez-vous, chercher entre ces deux vertus de distinction *plus profonde et plus radicale*[1]. Mais nous avons l'obligation à M. de Chartres de vous avoir fait parler autrement. Maintenant vous avouez que Dieu bon en lui-même est le motif spécifique de la charité, et que dans son motif spécifique elle est indépendante de l'autre motif, qui est celui de Dieu bon ou béatifiant pour nous. *On le peut croire*, dites-vous, *sans péril*[2]. Ainsi la distinction la *plus profonde* et la *plus radicale*, n'est plus ni *radicale* ni *profonde*, puisqu'elle n'est plus, selon vous, la distinction spécifique de ces deux vertus.

M. de Chartres vous a fait faire la découverte d'une distinction bien *plus profonde et plus radicale*. La voici. C'est qu'outre que la charité regarde Dieu comme notre bien présent, elle le regarde principalement comme bon ou parfait en lui-même, et qu'elle ne le regarde comme béatifiant pour nous, que d'une vue *secondaire*, et *moins principale ;* au lieu que l'espérance le regarde comme notre béatitude future, qui est son objet propre et formel.

Je bénirois Dieu de ces changemens, s'ils étoient effectifs. Mais tandis que vous ne direz point avec le Catéchisme du concile, que Dieu auroit pu ne nous donner jamais la béatitude céleste, et qu'il étoit libre, avant ses promesses gratuites, « d'exiger de nous que nous » servissions à sa gloire sans aucune récom- » pense[3], » vous ajouterez l'équivoque à la variation. Tant que vous ne rétracterez point la doctrine que vous attribuez sans fondement à saint Thomas, savoir, que « si Dieu n'étoit » pas tout le bien de l'homme, ou en d'autres » mots sa béatitude, il ne lui seroit pas la rai- » son d'aimer[4], » vous aurez tout le démérite d'avoir clairement varié en paroles, sans avoir le mérite de vous rétracter franchement.

Tous vos livres contre moi ressentent cette incertitude d'un auteur qui ne se fixe à rien, et dont les expressions vagues et flottantes avancent ou reculent selon les besoins. Pendant que je vais sans précaution au-devant de tout, et que j'explique le mieux que je puis les choses mêmes que vous ne me demandez pas, vous demeurez toujours retranché, toujours inaccessible et impénétrable. Vous craignez les con-

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 19 : t. xxvii, p. 426. — [2] *Ibid.* p. 425. — [3] *Ibid.* n. 29 : p. 450 et suiv. — [4] *Remarques sur la Rép. à la Rel.* conclus. §. iii, n. 11 : t. xxx, p. 212. Edit. de 1845, t. ix, p. 198, 205 et 673.

[1] *Rép. aux quatre Lett.* n. 17 : t. xxix, p. 59 ; edit. de 1845, t. ix, p. 452. — [2] *Remarques, etc.*, ubi supra. — [3] *Catech. Conc.* part. iii, *in Decal.* n. xvii. — [4] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 451 ; édit. de 1845, t. ix, p. 205.

séquences naturelles et immédiates de vos propres principes. Vous n'osez les voir, ou du moins les montrer dans toute leur étendue. Vous n'osez parler comme vos principes vous contraignent de penser. Au lieu de combattre mon système par une explication précise de tout le vôtre, vous n'attaquez le mien que par des espèces de surprises sur quelque terme, et vous ne vous sauvez, qu'en ne vous expliquant jamais sur mes questions, et en ne marquant point les dogmes que vous voudriez substituer aux miens. Vous me reprochez que je me plais à employer le terme de *système*. Mais à Dieu ne plaise que j'affecte aucune expression. Je ne me sers de celle-ci que pour exprimer tout un corps de doctrine, que je tâche d'expliquer dans toute son étendue, sans en laisser aucun principe qui ne soit développé dans sa liaison avec tous les autres. Faites de même, et alors nous rejetterons sans peine le terme de système, s'il vous déplaît.

Revenons, Monseigneur, au point essentiel. Qui est-ce qui est ambigu dans sa doctrine? Qui est-ce qui varie? Qui est-ce qui a eu besoin de s'expliquer? Mais que dis-je? Plût à Dieu que vous n'eussiez besoin que de vous expliquer. Mais (on ne le voit que trop), d'un côté, vous avez besoin plus que personne de vous expliquer, quoique vous ayez tant écrit : et de l'autre, vous avez encore plus besoin de ne vous expliquer jamais, de peur de montrer ce qui ne peut soutenir le grand jour. Une preuve du besoin extrême que vous avez de garder ce silence si affecté, c'est de voir que vous le gardez encore, après toutes les instances que je vous ai faites. Il n'est pas question de dire que vous n'êtes point suspect. Ne le fussiez-vous qu'à moi seul, ce seroit beaucoup trop. Vous devriez me rendre compte de votre foi : *omni poscenti*. C'est la règle de saint Pierre, que vous avez tant fait valoir contre moi. Toute l'Église nous regarde, nous écoute, et est étonnée. Vous savez ce qu'elle attend de vous, et vous ne pouvez vous résoudre à le faire. Je fais voir que j'ai donné d'amples explications, sans avoir aucun besoin de m'expliquer, et tirant toutes mes défenses de mon pur texte. Pour vous, je me suis contenté de vous représenter la nouveauté de vos opinions. Je n'ai pas cru les devoir dénoncer à l'Église, de peur qu'on ne crût que j'agisse par ressentiment, et contre les règles de la modération que je vous reproche d'avoir violées à mon égard. Mais l'Église entière a tout vu, et ma conscience est déchargée. La vôtre ne le sera jamais, si vous ne vous expliquez à fond. C'est ce que je demande à Dieu tous les jours qu'il vous mette au cœur.

Parlez donc aussi clairement que j'ai parlé. (Pardonnez-moi encore une fois un terme dont le sens vous incommode) : exposez votre système tout entier : en l'exposant, comme j'ai exposé le mien, dans un certain nombre de propositions [1] claires et courtes ; soumettez-le sans réserve au saint Siége. Pour moi, j'ai répondu sur les faits, après avoir répondu sur les dogmes. Les preuves vous manquent également, et sur les dogmes et sur les faits. Voudriez-vous, après tant de mécomptes, manquer encore de répondre précisément sur mes questions touchant votre doctrine? Vous n'avez jamais voulu souffrir que je m'expliquasse, quoique je n'en eusse pas besoin, puisque j'avois parlé le langage de tant de saints auteurs. Et moi je ne vous demande que de vous expliquer, lorsque vous parlez un langage contraire aux écoles et aux saints mystiques. J'ai tiré mes explications de mon pur texte : je consens que vous fassiez les vôtres comme vous pourrez, sans vous assujettir au texte de vos livres. Ainsi je cherche visiblement, non votre embarras, mais l'édification de l'Église. Pendant que vous prenez le ciel et la terre à témoin des inconvéniens que vous craignez pour l'Église, si je ne demeure pas flétri et confondu, c'est vous qui voulez fuir la lumière et échapper aux yeux de l'Église ; c'est vous qui n'osez développer toute votre doctrine, quelque effort que je fasse pour vous y engager.

Plût à Dieu, Monseigneur, que vous vous fussiez défié de vos pensées en voulant corriger les miennes. Plût à Dieu qu'un zèle amer, et un engagement d'honneur soutenu d'une espérance trop humaine en vos talens, en votre réputation et en votre crédit, ne vous eussent point fait rejeter les tempéramens par lesquels je voulois prendre, pour la paix, beaucoup plus sur moi que mon innocence et l'honneur de mon ministère ne me l'auroient dû permettre. Plût à Dieu que, sous le beau prétexte du saint concert de l'épiscopat contre un vain fantôme, vous n'eussiez pas entraîné les esprits les plus modérés, pour vouloir, ou me faire subir vos corrections, ou me confondre comme un impie.

Vous êtes docteur en Israël : j'en conviens sans peine, Monseigneur ; mais vous avez (je ne le dis qu'avec confusion et douleur), vous avez ignoré les vrais principes de ce que vous

[1] *IIe Lett. à M. l'arch. de Paris*, t. II, p. 309.

avez examiné si tard et avec tant de préventions. Ce que je puis dire de plus doux en votre faveur, c'est que vous n'avez pas voulu prévoir d'abord jusqu'où vous alliez. Les engagemens insensibles vous ont poussé aux derniers excès, et rien n'a pu vous arrêter, dès que vous avez cru votre honneur attaché à mon humiliation. Quelque évènement que Dieu prépare, j'ose dire qu'il ne justifiera jamais votre procédé. Je puis m'être trompé. Mais vous ne pouvez, supposé même que je me trompe, avoir eu aucune raison de faire tout ce que je vous reproche d'avoir fait. Si je suis dans l'erreur, je me trouverai trop heureux d'être détrompé par le Père commun, et mon humiliation même, que je cherche si j'en ai besoin, me sera précieuse, en me faisant trouver la vérité. Mais rien ne peut jamais autoriser le refus que vous avez fait de me laisser expliquer un livre que *beaucoup* de grands *théologiens* choisis par le Pape trouvent bon et correct, après tant de critiques et d'examens depuis quinze mois. Rien ne peut justifier les altérations innombrables de mon texte, et les sophismes odieux par lesquels vous voulez me mettre dans la bouche les blasphèmes les plus contraires à ma doctrine. Rien ne peut effacer les étranges mécomptes où vous êtes tombé, à la vue de toute l'Église, pour les faits comme pour les dogmes. Enfin rien ne peut excuser ce silence si mystérieux et si obstiné que vous gardez encore sur tout le fond de votre doctrine, malgré les questions essentielles que je vous fais sans cesse. Voilà ce qui demeurera éternellement sur vous, et que nulle censure de mon livre ne peut jamais faire oublier. J'en ai souffert : j'en souffre encore : j'en souffrirai aussi long-temps qu'il plaira à Dieu. Mais la souffrance est bonne, et j'aime trop la croix du Fils de Dieu pour n'aimer pas aussi celui par qui elle s'appesantit sur moi. Jugez par ces sentimens, qui font toute ma consolation, avec quelle sincérité je serai respectueusement jusques à la mort, Monseigneur, etc.

LES PRINCIPALES PROPOSITIONS

DU LIVRE DES *MAXIMES DES SAINTS*

JUSTIFIÉES

PAR DES EXPRESSIONS PLUS FORTES DES SAINTS AUTEURS.

PRÉFACE.

J'avoue que dans l'examen d'un livre, on peut extraire certaines propositions qui en sont comme les principaux axiomes, et qui renferment clairement en abrégé tout le système de l'auteur. Ces endroits si clairs servent à éclaircir le vrai sens de tous les autres. Mais si au contraire certaines propositions extraites d'un livre se trouvent tempérées et réduites à un sens pur, par d'autres endroits innombrables du livre même qui sont très-précautionnés, rien ne seroit moins juste que de juger du livre sur ces seules propositions détachées, et sans avoir égard aux correctifs évidens et continuels de tout le corps du texte. Des propositions ainsi séparées du texte ne sont plus le véritable ouvrage de l'auteur : ce ne sont plus que des membres informes et tronqués qui demandent à être réunis dans un même corps. L'auteur ne les auroit jamais avancées toutes seules, et sans les précautions qui les tempèrent. Si le lecteur les prend autrement que l'auteur ne les lui donne : si, contre l'intention de l'auteur, il les détache de ce qui les rend bonnes, pour les rendre mauvaises, il doit imputer non à l'auteur, mais à lui-même, ce qu'il y aura de périlleux dans un tel usage du livre. En lisant de

même les plus saints livres, il les liroit avec le même péril. Il ne faut donc pas extraire des propositions, pour perdre de vue tous les correctifs très-précautionnés, par lesquels l'auteur a déclaré qu'il donnoit des bornes précises au sens de ses propositions.

Mes adversaires n'ont pu nier jusqu'ici que jamais livre n'eût plus grand nombre de correctifs que le mien. Les *Articles faux* ne sont que des correctifs perpétuels, qui remplissent presque la moitié du livre. Ces correctifs sont dans les termes les plus précis et les plus rigoureux contre l'erreur. Jamais les fauteurs d'hérétiques n'ont pu se résoudre à parler contre l'hérésie si positivement et avec tant de sévérité. Ces correctifs sont toujours exprimés par des termes négatifs et exclusifs, dont tous les théologiens connoissent la force; c'est-à-dire qu'ils portent une absolue exclusion de tout ce qui iroit tant soit peu au-delà de la borne marquée. Ainsi il n'y a jamais eu de livre qui permette moins que le mien d'en extraire des propositions qu'on examine séparées du texte, où elles ont leur véritable tempérament.

Mes adversaires qui ne peuvent nier ces correctifs évidens et innombrables contre toutes les erreurs qu'ils veulent m'imputer, se retranchent à dire que ces correctifs ne sont que d'extravagantes contradictions et des faux-fuyans. Mais qui croira qu'un auteur qui ne paroît point insensé dans ses défenses, n'ait cessé d'extravaguer dans toutes les pages de son livre, et souvent à chaque ligne? Que s'il n'a point été dans ce délire inouï, qui pourra croire qu'il ait espéré d'autoriser l'erreur par un tissu de contradictions extravagantes et palpables? Où est l'article d'un auteur dont les faux-fuyans sont des contradictions si grossières? Lequel des deux est le plus vraisemblable, ou qu'il n'a fait qu'extravaguer en disant le oui et le non dans toutes les pages de son livre, ou bien que certaines expressions en très-petit nombre doivent être prises dans le sens clairement marqué par les correctifs innombrables, dont tout le corps du texte est rempli?

De plus, supposons un moment (sans avouer ce qui n'est pas) qu'il y ait de véritables contradictions dans mon livre. Mes confrères ne doivent-ils pas prendre bénignement les expressions négligées de leur confrère? Entre deux propositions contradictoires, il auroit fallu exclure le sens impie par le pieux, expliquer un petit nombre de passages par les correctifs qui sont innombrables, enfin justifier les expressions ambiguës ou trop dures, par la clarté de tout le reste du texte qui les adoucit. Cette règle générale pourroit être suspecte si elle venoit de moi. Mais c'est M. l'évêque de Meaux qui ne peut s'empêcher de la donner. « Dans » les expressions ambiguës, dit-il [1], la pré» somption est pour l'auteur, surtout quand » l'auteur est un évêque, dont nous honorons » la piété. » Ainsi, en supposant même contre la vérité du fait, que les correctifs clairs et innombrables de mon livre ne fussent que des contradictions, il faudroit néanmoins encore conclure qu'entre les deux contradictoires, le sens édifiant devoit prévaloir sur l'impie; que des précautions innombrables et décisives devoient fixer à un sens pur quelques expressions douteuses et suspectes; et qu'on devoit être ravi d'aplanir la voie à l'auteur, pour mettre le dogme catholique en pleine sûreté sans flétrir la personne d'un archevêque qu'on suppose pieux.

Mais je conjure le lecteur d'observer de près la nature des contradictions qu'on m'impute. Si l'exclusion du propre intérêt signifie une exclusion absolue du salut en tout sens, il est plus clair que le jour que le texte du livre, où le désir du salut est sans cesse inculqué, devient d'un bout à l'autre une extravagance sans exemple dans le genre humain. Rien ne se suit; tout est contraire à soi-même. Si au contraire l'exclusion de l'intérêt propre n'est prise dans mon livre, comme dans ceux des saints contemplatifs, et dans celui de M. de Meaux même, que pour l'exclusion d'une propriété, ou esprit mercenaire sur la récompense, aussitôt toutes ces contradictions perpétuelles et monstrueuses s'évanouissent; toutes mes paroles ne signifient que la doctrine catholique, et ne tendent qu'à réfuter le quiétisme. C'est pourquoi je conjure le lecteur équitable de faire patiemment deux lectures de mon livre. Dans la première, partout où il trouvera le terme *d'intérêt propre*, je le prie d'entendre une propriété, ou esprit mercenaire, très-différent de l'espérance chrétienne. Dans la seconde lecture, je le prie de prendre l'exclusion du *propre intérêt* pour l'exclusion absolue du salut pris en tout sens. Dans la dernière lecture, mon livre lui paroîtra un délire perpétuel et monstrueux, où tout se contredit sans cesse. Dans la première lecture, tout lui paroîtra simple, clair, naturel, suivi, et précautionné contre l'erreur. Ainsi, sans rien changer au texte, et ne faisant que fixer le terme *d'intérêt propre* au sens de

[1] *Premier Ecrit*, n. 5 : t. XXVIII, p. 397; édit. de 1845, t. IX, p. 353.

tous les saints contemplatifs, et de mon adversaire même, le livre se trouve sans ombre de péril. Voilà ce que j'avois à dire pour prouver qu'il faudroit tempérer mes propositions par toute la suite du texte, qui en est le correctif, supposé même que les propositions prises séparément, et dans toute la rigueur de la lettre, fussent trop fortes. Mais ma preuve va encore plus loin.

Je ne puis mieux prouver combien mon livre est précautionné et éloigné de l'illusion, qu'en montrant en détail que chaque proposition attaquée est beaucoup moins forte que celles des saints canonisés ou révérés de toute l'Eglise, qu'on ne peut sans témérité accuser de favoriser le quiétisme. Il faut même observer que plusieurs d'entre eux ont été accusés d'avoir favorisé les fanatiques de leurs temps, et qu'après un examen très-rigoureux, leurs ouvrages ont été autorisés par l'Eglise comme contenant les règles de la plus pure spiritualité, quoique leurs expressions soient quelquefois exagérées, et qu'on ne doive pas les prendre à la lettre.

En justifiant ainsi chaque proposition par une simple comparaison de mes paroles avec celles des saints, je ne dois pas être accusé d'éblouir le lecteur par de vaines subtilités.

L'inconvénient de cette discussion est qu'elle ne peut être que très-ennuyeuse pour le lecteur, à cause des répétitions continuelles, qui en sont inséparables. Mais s'il veut être en état de juger exactement de nos contestations, je ne puis lui épargner ce travail si épineux.

LES PRINCIPALES PROPOSITIONS

DU LIVRE

DES MAXIMES DES SAINTS JUSTIFIÉES.

Ire PROPOSITION.

« On peut aimer Dieu d'un amour qui est » une charité pure, et sans aucun mélange du » motif de l'intérêt propre.... Ni la crainte des » châtimens, ni le désir des récompenses n'ont » plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu » ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni » pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant... On l'aime néanmoins comme souveraine et infaillible béatitude de ceux qui lui » sont fidèles. On l'aime comme notre bien » personnel, comme notre récompense, comme » notre tout. Mais on ne l'aime plus par ce » motif précis de notre bonheur et de notre » récompense [1]. »

NOTE.

Cette proposition, qui comprend elle seule le système de tout le livre, admet le motif de la béatitude, en tant qu'elle est notre bien personnel, qui est le motif spécifique de l'espérance. Elle n'exclut que le motif de l'intérêt propre, qui est, selon ma définition [2], une *propriété*, une *avarice* et une *ambition spirituelle*. 1° Par rapport à la récompense, 2° par rapport au mérite et à la perfection. Commençons par la récompense.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Je crois qu'il ne faut s'approcher du verbe salutaire, ni par la crainte du supplice, ni à cause de la promesse des dons, mais parce qu'il est bon simplement..... Ceux qui sont tels, sont à la droite du sanctuaire. Mais ceux qui, par le don qu'ils font des choses périssables, espèrent recevoir en échange les biens de l'incorruptibilité,...... sont appelés mercenaires dans la parabole des deux frères. *Strom. l.* IV. *page* 528.

L'ouvrage du gnostique n'est pas de s'abstenir du mal, ce qui est le fondement d'un plus grand progrès, ni de faire le bien ou par crainte... ou par l'espérance de la récompense promise, selon qu'il est écrit : Voilà le Seigneur, et sa récompense est devant sa face, afin qu'il rende à chacun selon ses œuvres, ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point monté au cœur de l'homme, et que le Seigneur a préparé à ceux qui l'aiment. Faire le bien par charité, et à cause du beau même, est le partage du gnostique. *Ibid.*

Je ne crains point de le dire. Celui qui suit la gnose par cette science divine, ne la choisit point pour vouloir être sauvé.

Si quelqu'un, par supposition,... demandoit au gnostique ce qu'il choisiroit ou de la gnose de Dieu, ou du salut éternel, et que ces deux choses, qui sont la même, fussent séparées, il choisiroit, sans hésiter, la gnose de Dieu,

[1] *Max. des Saints*, p. 10 et 11. — [2] *Ibid.* p. 135.

jugeant qu'il faudroit choisir pour elle-même cette gnose, qui par la charité surpasse la foi... L'opération forte et véhémente est soutenue en toutes choses. Elle n'est pas tantôt bien et tantôt mal, mais étant établie dans l'habitude de faire le bien sans discontinuer, non à cause de la gloire que les philosophes appellent bonne renommée, ni pour la récompense qui vient des hommes ou de Dieu, l'ame rend sa vie parfaite à l'image et à la ressembance de Dieu. *Ibid.*

S'il s'abstient de mal faire par l'espérance de la récompense qu'on obtient pour les bonnes œuvres, il n'est pas même encore bon de son pur mouvement. Car comme la crainte sert à faire l'un juste, la récompense sert à faire l'autre juste. Mais celui qui obéit à la vocation toute nue, à cause qu'il est appelé, ne va à la gnose, ni à cause de la crainte, ni à cause des plaisirs, car il ne regarde point s'il lui en reviendra quelqu'utilité ou agrément, étant attiré par l'amour du seul aimant, et conduit vers lui, il le sert,... en sorte que si, par supposition, il recevoit de Dieu la liberté de faire, sans être puni, les choses défendues, quand il sauroit même qu'en les faisant il auroit la récompense des bienheureux, et qu'il seroit assuré que Dieu ne sauroit pas ses actions (ce qui est impossible), il ne voudroit jamais rien faire de ce qui est contre la droite raison,.... s'étant une fois déterminé au beau, parce qu'il doit être choisi, et aimé pour lui-même. *Ibid. page* 532.

Si toute union qui se fait avec les choses belles et excellentes, se fait avec le désir, comment, disent quelques-uns, peut demeurer dans l'apathie celui qui désire ce qui est beau? (Voilà une objection que saint Clément se fait: voyons sa réponse.) Il paroît que ceux-ci ne connoissent point ce qu'il y a de divin dans la charité.... Car cet amour n'est pas un désir de celui qui aime.... Mais c'est une ferme union de bienveillance... qui rétablit le gnostique dans l'unité de la foi, n'ayant plus besoin de lieu ni de temps.... Celui donc qui est déjà par la charité dans les choses, où il doit être comme ayant pris l'espérance par la gnose, ne souhaite rien, ayant, autant qu'il est possible, ce qui est désirable. C'est pourquoi il demeure dans une seule habitude immuable. Il ne sera point enflammé de zèle pour ressembler aux bons, ayant le beau par la charité. Comment auroit-il encore besoin de confiance et de désir, lui qui a reçu par la charité la familiarité avec le Dieu sans passions? *Ibid. l.* VI. *p.* 651.

SAINT BASILE.

Nous évitons les vices par la crainte du châtiment, et en cela nous prenons un esprit servile. Ou bien, étant conduits par l'espérance, nous rapportons l'accomplissement des préceptes à notre utilité, et nous ressemblons en cela aux mercenaires. Ou bien, étant touchés du beau même, et par l'amour que nous avons pour celui qui nous a donné la loi, nous obéissons en nous réjouissant d'être jugés dignes de servir un Dieu si grand et si bon, et ainsi nous imitons l'affection des enfans bien nés envers leurs parens... Or il est stable dans la vérité... On nomme bienheureux quiconque craint par religion en toutes choses;... car il ne se déterminera jamais volontairement à omettre aucune des choses que son devoir lui prescrit... Bienheureux celui qui craint le Seigneur.... Le mercenaire aussi ne se déterminera jamais à négliger délibérément quelque précepte..... La troisième chose est le travail qu'on fait par charité. Ici je demande quel doit être le fils qui se proposant de plaire à son père, etc. *Préf. sur les grandes règles, vers la fin.*

Nous avons mis au troisième rang la servitude qui coule de la charité. Quel doit donc être le fils qui n'a qu'une seule application et une seule vue, qui est de plaire au père? *Oraison* III, *du péché.*

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

Nous nous soucions fort peu de plaire aux hommes, ne cherchant qu'une seule chose qui est d'être glorifiés de Dieu: et même nous nous élevons encore plus haut; je parle de ceux qui sont véritablement philosophes et pleins du véritable amour de Dieu. Ceux-là souhaitent d'être unis au souverain bien par l'amour de lui-même, et non pour la gloire qui y est jointe dans l'autre vie, car c'est un second ordre d'hommes louables qui agissent pour la récompense, comme il y en a un troisième, de ceux qui fuient la corruption par la crainte du châtiment. *Or.* III. *p.* 73.

Je sais qu'il y a trois ordres d'hommes qui sont sauvés, savoir, les serviteurs, les mercenaires et les enfans.... Si vous vous élevez au-dessus des premiers, respectez Dieu comme un père, appliquez-vous aux bonnes œuvres, parce qu'il est bon d'obéir au Père, quand même vous n'en tireriez aucun avantage. *Or.* XL. *p.* 645.

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

Les serviteurs se sauvent par la crainte... Les mercenaires se conduisent avec droiture et vertu, par l'espérance de la récompense réservée à ceux qui auront vécu pieusement.... Mais celui qui court du fond de son cœur vers la perfection, chasse la crainte, qui est une affection servile... Il méprise la récompense même, de peur qu'il ne paroisse aimer la récompense plus que celui de qui elle vient. *Hom.* I *sur le Cant. p.* 275.

Ceci est certainement la perfection, que vous ne fuyiez point les vices par la crainte des peines, comme un esclave, et que vous n'embrassiez point la vertu par l'espérance de la récompense, par un sentiment de marchands qui font un négoce et des contrats. Mais négligeant les choses mêmes qui nous sont réservées, par l'espérance dans les promesses, croyez qu'il n'y a qu'une chose terrible, qui est d'être exclu de l'amitié de Dieu, et qu'il n'y en a qu'une seule de désirable qui est son amitié. *Vie de Moïse, tom.* I. *p.* 256.

SAINT AMBROISE.

Le dessein d'une ame pieuse n'est point de chercher la récompense, mais au lieu d'elle une conscience pure et l'affection des œuvres justes. Que les cœurs rétrécis soient invités par les promesses, qu'ils soient élevés par la récompense qu'ils espèrent. L'ame véritablement bonne, sans songer à la récompense céleste, remporte le fruit d'une double gloire. *L.* II. *d'Abrah. c.* VIII.

Il n'est point mené par la récompense à la perfection. Mais c'est par la perfection qu'il est consommé pour la récompense. Les imitateurs de Jésus-Christ sont bons, non par espérance, mais par amour de la vertu. *De Interp. David, lib.* IV. *c.* XI.

SAINT JÉRÔME.

Celui qui aime ne garde point les commandemens par la crainte des peines, ni par le désir de la récompense, mais parce que le précepte de Dieu est excellent en lui-même. *Ep. à Damase, autrefois* CXLIX. *tom.* IV. *p.* 154.

SAINT AUGUSTIN.

Seigneur, qu'il ne reste rien en moi pour moi-même, ni par où je me regarde. *In Ps.* CXXXVII, *n.* 2. *tom.* IV. *p.* 1526.

Il faut aimer Dieu pour lui-même, en sorte que nous allions jusqu'à nous oublier nous-mêmes, s'il possible. *Ser.* CXLII, *n.* 3. *tom.* V. *p.* 688.

SAINT CHRYSOSTÔME.

Il faudroit être bon, quand même il n'y auroit point de récompense promise,.... Dieu a voulu que nous pussions pratiquer aussi la vertu en vue de la récompense pour s'accommoder à notre foiblesse. *Hom.* XIII. *sur l'Epît. aux Hébr.*

Vous auriez une plus grande récompense, si vous agissiez sans espérance d'être récompensés. Car il faut faire toutes choses pour Jésus-Christ, non pour la récompense.... Demanderai-je aux hommes qui ne savent pas mépriser les premiers rangs et la gloire présente, de mépriser pour Jésus-Christ le royaume du ciel même ? Ces grands et généreux hommes sont pourtant parvenus à ce degré de charité... Tel est l'amour, telle est l'amitié. *Hom.* V. *sur le* IIe *chap. de l'Ep. aux Rom.*

Les ames éprises de la vertu s'attachent à plaire à Dieu, regardant sa beauté pour elle-même, et sans faire attention à ces choses. Ce n'est point pour la récompense qu'elles font le bien. Elles estiment beaucoup la continence, non de peur d'être punies, mais pour ne point déplaire à Dieu. Que si quelqu'un est foible, qu'il jette aussi les yeux sur la récompense. *Hom.* LXXVI. *sur saint Jean, chap.* XV.

Ne demandez donc point la récompense, pour mériter de la recevoir.

Il est constant que la violence de certaines passions vicieuses est si grande, qu'elles tiennent les ames qui en sont possédées, dans la même servitude que saint Paul rendoit à Jésus-Christ en méprisant la géhenne et le royaume; car si quelqu'un est possédé de l'amour sensuel, ou du désir des richesses, ou de l'ambition pour la gloire, il méprise aussitôt le ciel et l'enfer, pour se livrer à sa passion vicieuse. N'hésitons donc point à croire saint Paul, quand il nous dit qu'il a été embrasé d'un si grand amour. Si on trouve des hommes si asservis à leurs passions déréglées, pourquoi refuserons-nous de croire que saint Paul a été dans la même servitude pour Jésus-Christ ?

Les enfans dans la fournaise ne faisoient point toutes ces choses pour en être récompensés, mais pour le seul amour de Dieu. *Sur le* 1er *chap. de saint Matth. p.* 32, 49 *et* 51.

CASSIEN.

Les deux premiers ordres d'hommes tendent vers le progrès..... Celui du troisième fait seul ce qui est bon, nulle crainte et nul avantage de la récompense ne l'excitant, mais par le seul amour de la bonté. *Conf.* XI, *ch.* VI. *Lisez toute cette conférence* XI, *et surtout les chapitres* VI, IX et X.

SAINT MAXIME.

Il y a trois sortes d'hommes fidèles, et attachés à la vertu,..... les commençans, les profitans et les parfaits;..... les serviteurs, les mercenaires et les enfans. Ces trois ordres d'hommes sauvés..... Les enfans ne sont touchés ni de la crainte des menaces, ni de l'espérance des promesses. *L. de Mystag. c.* XXIV. *p.* 523.

SAINT BERNARD.

On n'aime point Dieu sans être récompensé, quoiqu'il faille l'aimer sans le motif de la récompense. Le pur amour ne cherche point la récompense, mais il la mérite. *De dilig. Deo.*

Que celui-là honore Dieu qui en est saisi et étonné, qui le craint et qui l'admire. L'amante n'éprouve plus ces sentimens. L'amour se suffit abondamment à lui-même. Quand l'amour vient, il captive et transporte en soi toutes les autres affections. Il aime ce qu'il aime, et ne connoît rien autre chose. *Serm.* 83 *sur le Cant.*

L'amour est une grande chose. Mais il a plusieurs degrés. L'Epouse est dans le plus sublime. Les enfans aiment aussi : mais ils pensent à l'héritage; et comme ils craignent encore en quelque façon de le perdre, ils en révèrent davantage et en aiment moins celui de qui cet héritage est attendu. L'amour m'est suspect, tandis que l'espérance semble lui proposer quelque utilité. L'amour est foible quand il s'éteint ou s'affoiblit par le retranchement de l'espérance, et l'amour n'est pas pur, quand il cherche quelque autre objet. Le pur amour n'est point mercenaire (*c'est-à-dire, intéressé*). Le pur amour ne tire point de forces de l'espérance. *Ibid.*

On trouve un autre degré plus sublime, et un amour plus digne, savoir quand le cœur étant purifié à fond, l'ame ne désire plus rien, et n'attend plus rien de Dieu que Dieu même... Car l'ame de ce degré NE DÉSIRE PLUS RIEN COMME SIEN, NI FÉLICITÉ, NI GLOIRE, ni aucun autre bien PAR UN AMOUR PARTICULIER D'ELLE-MÊME. *Serm.* IX, *de diversis.*

Le seul enfant n'est ni touché de la crainte, ni attiré par le désir. Il est soutenu par l'esprit d'amour. Il est porté dans le chariot, sans travail et sans blessure. *Serm.* XXXV *int. parvos.*

En attendant que je vienne, mes frères, servez en crainte le Seigneur, afin qu'étant délivrés des mains de nos ennemis, nous servions ensuite sans crainte. Servez-le en espérance, puisqu'il est fidèle dans ses promesses. Servez-le pour le mérite, car les mérites sont abondans en lui. Sans parler du reste, toute notre vie lui est due, puisqu'il nous a donné la sienne. Que personne ne vive donc à soi, mais à celui qui est mort pour nous. Pour qui devons-nous plutôt vivre, que pour celui sans la mort duquel nous ne vivrions pas? Pour qui nous est-il plus avantageux de vivre, que pour celui qui promet la vie éternelle? Pour qui avons-nous un plus pressant besoin de vivre, que pour celui qui menace du feu éternel? Mais je sers librement, parce que la charité nous rend libres, et c'est à quoi j'excite tout ce qui est au dedans de moi. Servez avec cette charité qui chasse la crainte, qui ne sent point les travaux, QUI NE REGARDE POINT LE MÉRITE, QUI NE CHERCHE POINT LA RÉCOMPENSE, ET QUI NÉANMOINS PRESSE PLUS QUE TOUTES CES CHOSES. Aucune crainte ne pousse, aucune récompense n'invite, aucune justice n'assujettit aussi fortement. *Ep.* CXLIII. *aux Rel. de Clair.*

ALBERT LE GRAND.

L'ame ne cherche en Dieu AUCUN INTÉRÊT, ni temporel, NI ÉTERNEL; mais elle l'aime seulement pour sa bonté, pour sa sainteté, pour sa perfection, et pour la béatitude dont il jouit naturellement en lui-même; car L'AME DÉLICATE A COMME EN ABOMINATION d'aimer Dieu par manière D'INTÉRÊT OU DE BIEN. *Parad. animæ*, *c.* I. *p.* 30.

SAINT THOMAS.

Les divers degrés de charité sont distingués suivant les différentes affections auxquelles l'homme parvient à l'accroissement de la charité. Sa première application est de se retirer du péché, et de résister à ses concupiscences qui le portent à ce qui est contre la charité. Voilà ce qui regarde les commençans, en qui la charité a besoin d'être nourrie et conservée, de peur qu'elle ne se perde. A cette application

succède celle d'être principalement attentif à s'avancer dans le bien. Telle est l'application des profitans principalement occupés de fortifier leur charité, en l'augmentant. Le troisième exercice est de s'occuper principalement D'ÊTRE UNI A DIEU ET D'EN JOUIR. C'est ce qui convient aux parfaits qui désirent d'être délivrés et d'être avec Jésus-Christ. Tout ceci ressemble aux mouvemens des corps. La première chose est de partir du terme, la seconde de tendre à un autre terme, la troisième EST LE REPOS DANS LE TERME.

Les parfaits croissent aussi en charité. Mais LEUR PRINCIPAL SOIN NE SE TOURNE POINT DE CE CÔTÉ-LA. LEUR PRINCIPALE OCCUPATION EST DE DEMEURER DÉSORMAIS UNIS A DIEU. Quoique les commençans et les profitans le cherchent aussi, ils sentent néanmoins davantage *un désir* INQUIET d'autre chose, savoir les commençans d'éviter le péché, et les profitans de croître dans les vertus. 2. 2. Q. XXIV. *a.* IX.

NOTE.

Vous voyez que, selon ce saint docteur, ce qui distingue l'état des parfaits d'avec celui des justes imparfaits, c'est que les parfaits demeurent d'ordinaire dans *le repos du terme ou union* d'amour, retranchant *un désir inquiet* pour éviter le péché et pour croître dans les vertus.

SAINT THOMAS.

Dans le ciel l'ame loue Dieu pour Dieu; car quoique l'ame fidèle ne puisse pas être dans la louange de Dieu SANS DÉLECTATION, elle ne désire pourtant pas dans le ciel de le louer POUR L'AVANTAGE QU'ELLE EN TIRE, MAIS PUREMENT ET SIMPLEMENT POUR DIEU, qui dès l'éternité a destiné l'ame à le louer, non pour augmenter la béatitude dont il jouit, mais pour celle de l'ame même. Cette éternelle pureté vient de la pureté de cette vie; car moins une ame fidèle cherche ce qui la regarde dans la louange de Dieu, et cherche davantage en ce monde ce qui regarde Dieu, plus sa louange paroît ici-bas pure, excellente, utile et douce dans la société. D'où il s'ensuit que Dieu, qui a donné une telle pureté, en paroîtra plus glorieux. *Opusc.* LXIII. *c.* V. *princip.* 3.

Jouir est être uni à une chose par amour pour elle-même, non pour aucun autre avantage... Nous devrions en cette vie jouir continuellement de Dieu comme d'une chose qui est à nous très-pleinement dans toutes nos œuvres et pour toutes nos œuvres, dans tous les dons et pour tous les dons; car le fils de Dieu nous a été donné, selon le témoignage d'Isaïe, pour en jouir comme de notre bien. C'est un grand aveuglement et une étrange folie de beaucoup d'hommes. Ils cherchent toujours Dieu, ils soupirent continuellement vers lui, ils le désirent fréquemment, ils crient tous les jours vers lui dans l'oraison, ils frappent à la porte, eux qui sont, selon l'Apôtre, le temple même du Dieu vivant, où Dieu habite en vérité, puisque leur ame est le lieu où il repose sans cesse. Quel est l'homme, s'il n'est pas insensé, qui cherche dehors le meuble qu'il sait qu'il a au-dedans de sa maison? Peut-on se servir d'un meuble pendant qu'on le cherche? Peut-on se fortifier par un aliment qu'on désire, sans en goûter? Telle est la vie du juste qui cherche toujours Dieu sans en jouir. Toutes ses œuvres en sont moins parfaites. *Idem. Opusc.* LXIII. *c.* III. *princip.* 3.

NOTE.

La jouissance n'est que l'union ou repos dans le bien-aimé par le pur amour sans le motif de notre utilité. Suivant saint Thomas, plus l'ame s'occupe de cet amour sans chercher même *ce qui la regarde* dans la louange de Dieu, plus elle est parfaite. Cette perfection commence *en ce monde.* Elle est l'occupation ordinaire et principale des ames parfaites. Le saint docteur recommande cette jouissance *dans toutes nos œuvres et pour toutes nos œuvres, dans tous les dons et pour tous les dons.* Rejeter cette voie, c'est être *aveugle* et *insensé* quoiqu'on soit juste, *et toutes les œuvres en sont moins parfaites.*

SAINT BONAVENTURE.

Les ames pleines de l'amour et de la rosée céleste veulent être unies à Dieu, ne désirant AUCUN INTÉRÊT temporel, ni AUCUN DON DE L'ÉPOUX, c'est-à-dire NI GRACE, NI VERTU, NI GLOIRE, mais lui-même, source de tous les dons. *Theol. myst.* *q.* I. *c.* I. *p.* 669.

DENYS LE CHARTREUX.

Celui-là seul est véritable et pur amateur de Dieu, qui..... l'aime non par le motif de quelque intérêt, ni par celui de la récompense, ou parce qu'il lui est avantageux de l'aimer, et qu'il en a besoin, mais pour L'AMOUR TOUT NU du bien en lui-même.... Ainsi quand nous l'ai-

mons non par la crainte des peines, ni par le désir de la récompense, pour sa très-pure bonté, nous sommes transformés en Dieu. *De vita et fine solit. l.* II. *art.* XIV. *p.* 565.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Les opérations du deuxième état se font en l'amour de Dieu, et ces œuvres-là sont celles qui sont SANS CONSIDÉRATION D'AUCUNE UTILITÉ PROPRE. *Dial.* III. *ch.* V.

Je ne sais ce que c'est que moi, NI MIEN, ni plaisir, ni avantage, ni force, ni fermeté, NI MÊME BÉATITUDE. *Vie*, *ch.* XIV.

Je veux qu'en cela il n'y ait aucune étincelle de désir NI POUR LE CIEL, ni pour aucune chose créée. *Vie*, *ch.* XXXVIII.

Ceci est un état qui ne se meut jamais, l'esprit demeurant toujours en Dieu avec une infusion d'amour pur, net et simple, par lequel il aime Dieu même sans raison, ni sans penser pourquoi, qui est la façon dont il doit être aimé ; c'est-à-dire sans crainte d'aucune peine, et sans espoir d'aucune récompense, et sans considérer combien Dieu est aimable ; car cet état est au-dessus de la raison.... Cette ame.... ne voit rien en soi, ni l'ame, ni le corps, mais seulement elle regarde ce point d'amour net de Dieu en Dieu : elle ne peut penser d'elle-même en quel état elle est : elle n'a plus d'élection d'objet, de désir, ni au ciel, ni en la terre, elle ne peut avec cet amour aimer sinon ceux que Dieu veut, lequel ne permet pas qu'une autre ame connoisse en elle cet amour, sinon celle qui approche de ce même amour net, en la même sorte qu'elle le sent en son cœur, parce que l'une et l'autre a ce même amour net, et un même en Dieu. Elle ne peut aussi prier pour aucun, si Dieu ne lui meut l'esprit, et elle ne le peut faire autrement. *Vie*, *ch.* XXXII. *p.* 166.

J'ai par la grâce de Dieu un contentement sans nourriture, et un amour sans crainte, c'est-à-dire qui ne manque jamais. La foi me semble du tout perdue, et l'espérance morte, parce qu'il me semble que je tiens et possède ce que autrefois je croyois et j'espérois. Je ne vois plus d'union, parce que je ne puis plus voir autre chose que Dieu seul sans moi. Je ne sais où je suis, et je ne cherche pas à le savoir, et je ne veux pas le savoir, ni en avoir nouvelle. *Vie*, *ch.* XXII.

SAINTE THÉRÈSE.

Quant à la crainte de l'enfer, ces ames n'en ont aucune. L'appréhension de perdre Dieu les presse par fois vivement. Mais néanmoins c'est rarement. Toute leur crainte, c'est que Dieu ne les délaisse de sa main pour l'offenser, et qu'elles se voient dans un état si déplorable comme elles se sont vues autrefois ; d'autant que pour la peine NI LA PROPRE GLOIRE ELLES N'EN ONT POINT DE SOUCI. *Demeure* VI, *ch.* VII.

Ces ames brûlent d'un si grand amour, qu'elles souhaitent que Dieu connoisse qu'elles le servent si peu par la considération de leur intérêt, qu'elles ne pensent point, pour s'y exciter davantage, à la gloire qui leur est préparée en l'autre monde, mais seulement à contenter l'amour dont la nature est d'opérer toujours en mille manières. Si l'ame pouvoit, elle voudroit trouver des inventions pour se consumer en lui, et s'il étoit nécessaire pour la plus grand gloire de Dieu, qu'elle fût éternellement anéantie, elle y consentiroit de très-bon cœur. *Ibid. ch.* IX.

IMITATION DE JÉSUS-CHRIST.

O combien puissant est l'amour pur de Jésus qui n'est MÊLÉ D'AUCUN INTÉRÊT PROPRE, ni d'aucun amour de soi-même. *Liv.* II. *ch.* XI.

Ce n'est point dans ces choses que consiste l'avancement et la perfection de l'homme. En quoi donc, Seigneur ? C'est à vous sacrifier de tout votre cœur à ma volonté, à ne chercher jamais votre intérêt ni dans les petites choses, ni dans les grandes, ni dans le temps, ni dans l'éternité ; en sorte que vous demeuriez dans une égale disposition en action de grâces. *L.* III. *ch.* XXV.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Celui qui opère par pur amour pour Dieu, encore que Dieu n'en sût rien, ne laisseroit pas de lui rendre les mêmes services avec une pareille joie et une égale pureté d'amour. *Sent. spir. n.* 18. *p.* 374.

AVILA.

Cet amour est le seul qui satisfasse pleinement l'ame..... Il tire l'homme hors de lui-même, et le transforme..... Toutes les actions, tous les exercices et toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense.... Nous ne devons pas en cela regarder notre intérêt, mais seulement que sa volonté s'accomplisse, quand même elle seroit de ne nous donner NI

LES VERTUS que nous souhaitons, NI LE CIEL auquel nous aspirons. XIIIe *Lett. du l.* II. *p.* 159.

Non-seulement y a danger en tout ce mauvais amour de soi-même en l'extérieur et visible, mais aussi en ce qui semble à plusieurs être sainteté de désirer beaucoup. Et si vous me demandez ce que c'est, je dis qu'il y a danger à désirer les vertus et la paix de l'ame, le paradis et le Seigneur d'icelui, afin que par ce moyen nous voyions combien est grand notre danger, puisqu'il gît en ce qui est notre sûreté... L'amour de Dieu ne consiste (quoique la bouche le dise) à désirer beaucoup de vertus, et Dieu même désordonnément... car si je suis mu et induit par l'amour de Dieu, mon principal désir ne sera d'avoir cela, mais de l'avoir si Dieu veut que je l'aie, et quand, en la manière et tant qu'il lui plaira, ET JE NE LE DOIS DÉSIRER POUR MON BIEN, mais afin que la volonté de Dieu soit accomplie, encore qu'elle fût que je demeurasse dépourvu des vertus et du ciel. Je dis encore que sa volonté fût telle, pour ce qu'elle ne l'est. Au moins notre volonté doit tellement dépendre de celle de Dieu, qu'elle soit prête à vouloir tout ce que Dieu veut que nous voulions et désirions, sans aucune exception. *Liv.* II. *Ep.* XXIV.

Il est permis d'envisager quelquefois la récompense pour s'animer, et pour la regarder comme notre fin. Que si Dieu ne nous donne point le parfait amour, pour marcher dans cette voie, il faut persévérer dans un autre amour moins parfait. *Des fausses révél. ch.* L. *p.* 624.

GRENADE.

Le huitième degré est la pureté d'intention qui dépouille l'ame de TOUT INTÉRÊT, non-seulement quant aux choses temporelles, mais encore quant à celles de l'esprit. I. *Traité de l'amour de Dieu*, *p.* 4.

RODRIGUEZ.

Ce serviteur de Dieu, dont parle Gerson.... comme le démon lui disoit : .... Tu as beau faire; tu ne seras pas sauvé, tu n'iras pas au ciel:... répondit : Je ne sers pas Dieu pour la gloire, mais parce qu'il est ce qu'il est. L. I. *Traité* III. *de la pureté d'int.*, *p.* 258.

Il n'a pas besoin de faire effort pour servir Dieu, ni de s'animer par l'espérance de ce qu'on lui donnera : mais aussi, il ne se découragera pas, et ne laissera pas de travailler, encore qu'il sût qu'on ne lui dût rien donner, parce qu'il n'est pas porté à cela par son intérêt, mais par la seule considération de celui qu'il aime. *Ibid. p.* 259.

Il est de la perfection consommée, comme dit un très-saint homme, de ne chercher nullement son propre intérêt ni dans les petites choses, ni dans les grandes, ni dans les temporelles, NI DANS LES ÉTERNELLES.... Moïse et saint Paul.... ont été tellement hors d'eux-mêmes, qu'ils s'oublioient ET NE SE SOUCIOIENT POINT DE LEUR BÉATITUDE. *Traité de la conf. à la vol. de Dieu*, *ch.* XXXI.

LE COMBAT SPIRITUEL.

Il ne vous doit pas suffire de vouloir et de procurer les choses qui sont les plus agréables à Dieu. Mais davantage vous les devez vouloir et faire comme y étant poussée par sa grâce, ET POUR LE MOTIF PUREMENT DE LUI PLAIRE.... La nature.... dans toutes les choses, et plus souvent dans les bonnes et les spirituelles, cherche sa commodité et son contentement particulier, dont elle s'entretient et se repaît avidement, comme d'une viande qui ne lui est nullement suspecte. Et pour cela, quand on nous les propose, aussitôt nous les envisageons et les désirons, non pas par le mouvement de la volonté de Dieu, NI POUR LE MOTIF DE LUI PLAIRE SEULEMENT, mais pour le bien et le contentement qui nous vient de vouloir ce que Dieu veut.

Cette tromperie est d'autant plus cachée, que l'objet désiré est en soi meilleur, de façon que JUSQU'A DÉSIRER DIEU MÊME, il y a souvent de ces piéges de notre amour-propre : car d'ordinaire, nous avons plus d'égard A NOTRE INTÉRÊT et au bien que nous attendons, qu'à la volonté de Dieu, LEQUEL SE PLAÎT ET VEUT ÊTRE AIMÉ, DÉSIRÉ ET OBÉI DE NOUS POUR SA SEULE GLOIRE.

Pour éviter ce piége, qui nous pourroit détourner du chemin de la perfection, pour nous accoutumer à vouloir et faire toutes choses par le mouvement que Dieu nous imprime, et par cette pureté d'intention de l'honorer ET LE CONTENTER LUI SEUL (QUI VEUT ÊTRE L'UNIQUE PRINCIPE ET LA FIN DE TOUTES NOS ACTIONS ET DE TOUTES NOS PENSÉES), vous pourrez tenir cette voie. Quand il se présente quelque chose que Dieu désire de vous, ne portez pas votre volonté à la vouloir, que vous n'ayez premièrement élevé votre esprit à Dieu pour apprendre que C'EST SA VOLONTÉ QUE VOUS LA VOULIEZ, PARCE QU'IL LA VEUT, ET PUREMENT POUR LUI PLAIRE. Par ce moyen votre volonté, étant poussée et attirée par celle de Dieu, se ploie après A VOULOIR CE QUE DIEU VEUT,

SEULEMENT POUR SON BON PLAISIR ET POUR SA SEULE GLOIRE.

Il advient ordinairement que ce que nous embrassons ou rejetons purement POUR NOTRE INTÉRÊT, nous pensons l'embrasser ou le rejeter pour le motif de plaire à Dieu, ou pour la crainte de lui déplaire.

Dès le commencement de vos actions, appliquez-vous A VOUS DÉPOUILLER, LE PLUS QU'IL VOUS SERA POSSIBLE, DE TOUT MÉLANGE, OU VOUS PUISSIEZ CROIRE QU'IL Y ENTRE QUELQUE CHOSE DU VÔTRE, et à ne vouloir jamais ni embrasser ni rejeter aucune chose, si vous ne vous y sentez auparavant excitée et attirée par le seul et pur motif de la volonté de Dieu.

Que si quelquefois, suivant la disposition de votre ame, vous vous portiez à faire du bien par le dessein d'éviter les peines d'enfer, ou pour l'espérance du paradis, vous pouvez aussi vous proposer pour la dernière fin le bon plaisir de Dieu et sa volonté, qu'il se plaît que vous n'alliez point en enfer, mais que vous entriez dans son royaume. *Ch.* x. *p.* 101 *jusqu'à la page* 107.

NOTE.

Cet auteur si révéré comme un maître de la vie spirituelle, réduit les désirs de toutes les vertus, et celui *de Dieu même*, au seul motif de lui plaire, et de le contenter pour sa pure gloire. Il en retranche toute vue de notre *bien*, de notre *contentement*, de notre *intérêt*, sans y ajouter le terme de *propre*. Il exclut tout *mélange* où il *entre quelque chose du nôtre*. Il va même jusqu'à supprimer tout désir des choses saintes et commandées, si nous ne nous y sentons excités *par le seul et pur motif de la volonté de Dieu*. Enfin il ne permet de suivre *quelquefois* notre *disposition* intérieure pour agir dans le bien par la crainte de l'enfer ou par l'espérance du paradis, qu'en relevant ces motifs inférieurs par celui *du bon plaisir de Dieu*, à qui il plaît de nous donner la béatitude.

SYLVIUS.

Il est permis d'aimer Dieu PAR LE MOTIF DE LA RÉCOMPENSE.... pourvu qu'on soit tellement disposé, qu'on l'aimeroit ÉGALEMENT, quand même il n'y auroit point de béatitude à attendre.... L'enfant parfait... N'A POINT DU TOUT D'ÉGARD A LA RÉCOMPENSE... Mais il n'y a aucune obligation d'être enfant en cette manière, car nous avons déjà assez fait voir qu'il est permis d'aimer Dieu par le motif de la récompense. *In* 2. 2. *q.* XXVII. *art.* III.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Cet acte donc de charité simple, qui fait que nous ne regardons et n'avons autre visée en toutes nos actions que le seul désir de plaire à Dieu, est la part de Marie, qui est seule nécessaire, et c'est la simplicité; vertu laquelle est inséparable de la charité, d'autant qu'elle regarde droit à Dieu, SANS QUE JAMAIS ELLE PUISSE SOUFFRIR AUCUN MÉLANGE DU PROPRE INTÉRÊT. *Ent.* XII. *p.* 204.

La simplicité embrasse voirement les moyens que l'on prescrit à un chacun selon sa vocation, pour acquérir l'amour de Dieu. De sorte QU'ELLE NE VEUT POINT D'AUTRE MOTIF pour acquérir ou ÊTRE INCITÉE à la recherche de cet amour, que sa fin même; autrement elle ne seroit pas parfaitement simple, car ELLE NE PEUT SOUFFRIR AUCUN REGARD, POUR PARFAIT QU'IL PUISSE ÊTRE, que le pur amour de Dieu, qui est SA SEULE PRÉTENTION. *Ibid. p.* 205 *et* 206.

Mais Théotime, qui veut voir cette jalousie délicatement et excellemment exprimée, il faut qu'il lise les enseignemens que la séraphique sainte Catherine de Gênes a faits pour déclarer les propriétés du PUR AMOUR, entre lesquelles elle INCULQUE ET PRESSE FORT celle-ci; que l'amour parfait, c'est-à-dire l'amour étant parvenu jusques au zèle, NE PEUT SOUFFRIR l'entremise ou interposition, ni le MÉLANGE d'aucune autre chose, non pas même des dons de Dieu, voire jusques à cette rigueur, QU'IL NE PERMET PAS QU'ON AFFECTIONNE LE PARADIS, sinon pour aimer plus parfaitement la bonté de celui qui le donne. *Amour de Dieu, l.* x. *ch.* XII. *p.* 578.

Il n'y a que la volonté de Dieu qui puisse donner le contre-poids à leurs cœurs. Le paradis n'est point plus aimable que les misères de ce monde, si le bon plaisir divin est également là et ici... Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel. Un cœur sans choix également disposé à tout, SANS AUCUN AUTRE OBJET DE SA VOLONTÉ, que la volonté de son Dieu, ne met point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut.... Il aimeroit mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu. Oui même IL PRÉFÉREROIT L'ENFER AU PARADIS, s'il savoit qu'en celui-là il y eût un PEU PLUS du bon plaisir divin qu'en celui-ci : en sorte que si,

par imagination de chose impossible, il savoit que sa damnation fût UN PEU PLUS agréable à Dieu que sa salvation, IL QUITTEROIT SA SALVATION ET COURROIT A SA DAMNATION. *Ibid. l.* IX. *ch.* IV. *p.* 480 *et* 481.

Ne lisez point ces livres ou les endroits des livres esquels il est parlé de mort, du jugement et de l'enfer : car, grâce à Dieu, vous avez bien résolu de vivre chrétiennement, ET N'AVEZ PAS BESOIN D'Y ÊTRE POUSSÉE PAR LES MOTIFS de la frayeur et de l'épouvantement. *Ep.* XVI. *l.* III. *p.* 480.

Ne plaignez ni peine, ni soin, ni travail : car tout vous sera chèrement RÉCOMPENSÉ. BIEN QU'IL NE FAILLE PAS SE SERVIR DE CE MOTIF POUR VOUS ENCOURAGER, ains de celui de vous rendre plus agréables à Dieu, et d'augmenter d'autant plus sa gloire. *Entret.* VI. *p.* 99.

LE CARDINAL BONA.

Si je savois que je dusse être anéanti, je vous servirois avec tout mon zèle : car ce n'est pas pour moi, mais pour vous que je vous sers. *Ch.* XIII *et* XIV.

M. LE CAMUS, ÉVÊQUE DE BELLEY.

Il est vrai que toute l'Ecriture est pleine de menaces et de promesses. Mais ce ne sont que motifs de la grâce excitante. Car, quant à la justifiante, elle n'est fondée qu'en la charité qui aime Dieu pour lui-même, sans aucun autre intérêt particulier. Dire autrement, c'est renverser le sens commun, c'est détruire la nature, et nier la définition et l'essence de la charité : c'est, comme dit saint Ambroise, frauder l'Evangile de Dieu, renverser ses paroles, et se promettre vainement ce qu'il ne nous promet pas. *Opus. Théodoxe, ou de la gloire de Dieu*, *p.* 42.

Ceux qui se perdent saintement dans la gloire de Dieu, et y adressent toutes leurs bonnes actions sans aucun regard sur leur propre intérêt, ils s'y retrouvent eux-mêmes avec avantage. *p.* 75.

La charité, cette reine des vertus, ne regarde point l'intérêt de celui qui aime, mais le seul intérêt de la gloire de Dieu, comme son but, son terme, etc. *De la souveraine fin des actions chrét.*, *p.* 10.

M. DE MEAUX.

Si donc dans la récompense on regarde la gloire de Dieu déclarée par ses largesses et par ses bontés, on aura, selon Cassien, UNE ESPÉRANCE INTÉRESSÉE. Selon cet esprit, il décide que la fin de la profession chrétienne, c'est le royaume des cieux, et qu'on endure tout pour l'obtenir. Il n'en regarde donc pas le désir et la poursuite *comme notre intérêt*, mais comme la fin nécessaire de notre religion.... CE N'EST DONC PAS UN INTÉRÊT PROPRE ET IMPARFAIT, mais un exercice DES PARFAITS DE DÉSIRER JÉSUS-CHRIST ET DANS LUI SA BÉATITUDE et son salut éternel. *Instr. sur les Et. d'or. Liv.* VI. *n.* 35 *et* 36. *tom.* XXVII, *p.* 241.

NOTE.

Ce prélat a publié son livre après avoir éclaté contre le mien. Il devoit donc être incomparablement plus précautionné que moi sur l'exclusion du propre intérêt, qui est le point essentiel de tout mon livre. 1° Si en tout état de perfection il y avoit des actes intéressés qui fussent nécessaires, sans doute ce seroient ceux de l'espérance. Or est il que ceux de l'espérance même ne sont point intéressés, selon ce prélat, puisque *l'espérance* selon lui est *désintéressée*, lorsque *dans la récompense elle regarde la gloire de Dieu déclarée par ses largesses*, c'est-à-dire lorsqu'elle est commandée et relevée par la charité qui y ajoute le motif de la gloire de Dieu. Ce prélat n'admet donc point en cet état des actes intéressés. 2° *Le royaume des cieux* qui est l'objet de l'espérance, ni *le désir* que l'ame en a, n'est point regardé par elle *comme notre intérêt*. Remarquez que ce prélat ne se contente pas comme moi d'exclure de cette espérance parfaite, *l'intérêt* en tant *que propre*, c'est-à-dire cherché avec propriété; il exclut absolument en cet endroit tout le bien regardé *comme notre intérêt*, sans y ajouter la restriction de *propre* que j'ai ajoutée. 3° Il assure que Jésus-Christ désiré, *et dans lui la béatitude* ou *salut éternel* qui est l'objet spécifique de l'espérance, n'est *point un intérêt propre et imparfait*. Remarquez que *propre et imparfait* ont selon lui le même sens, et que tout *intérêt propre* est dans ce langage une imperfection, qui ne se trouve point dans les *exercices des parfaits*. Puis-je avoir tort d'avoir exclu de l'état des parfaits cette propriété d'intérêt qui est une imperfection si différente de l'espérance parfaite? mon langage doit-il passer pour ambigu, lorsqu'il est plus précautionné que celui d'un auteur qui a publié son livre après avoir attaqué le mien sur cette exclusion du propre intérêt?

Examinons maintenant les passages des saints sur le mérite et sur la perfection.

AUTORITÉS.

SAINT BERNARD.

Servez avec cette charité qui chasse la crainte, qui ne sent point les travaux, qui ne regarde point LE MÉRITE, qui ne cherche point LA RÉCOMPENSE, et qui néanmoins PRESSE PLUS que toutes ces choses. *Ep.* CXLIII.

SAINT THOMAS.

Les parfaits croissent aussi en charité, mais leur principal soin NE SE TOURNE POINT de ce côté-là. Leur principale occupation est de DEMEURER UNIS A DIEU, et quoique les commençans et les profitans le cherchent aussi, ils sentent néanmoins davantage UN DÉSIR INQUIET d'autres choses, savoir les commençans d'éviter le péché, et les profitans de croître dans les vertus. 2. 2. *q.* XXIV. *a.* IX.

SAINT BONAVENTURE.

Alors l'ame ne désire aucun avantage temporel, ni AUCUN DON de l'Epoux, savoir NI GRACE, NI VERTU, NI GLOIRE, mais lui-même, etc. *Théol. myst. part.* I. *ch.* III.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés.... ne sont morts ni sortis d'eux-mêmes, et ils désirent les dons de Dieu... Les enfants cachés meurent à ces choses, et ne sont occupés que de la souveraine et éternelle divinité. *L.* II. *de laude vitæ solit. art.* X.

SAINTE CATHERINE DE GÈNES.

Quant à ce que vous méritez plus que moi, à cause de la renonciation que vous avez faite,... je vous l'accorde : CE N'EST PAS CE QUE JE CHERCHE. Je vous laisse ces choses. Mais que je ne puisse autant aimer Dieu que vous, jamais vous ne me le persuaderez. *Vie, ch.* XIX.

SAINTE THÉRÈSE.

Je sais très-certainement que je ne me soucie ni d'honneur, ni de vie, ni de béatitude, ni d'aucun autre intérêt, ou du corps, ou de l'ame, non pas même de mon avancement, et que tous mes désirs se renferment à désirer ce qui regarde sa gloire. *Lettres nouv. éd. de Lille, tom.* II. *p.* 96.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

JE N'AIME POINT QU'ON DISE : IL FAUT FAIRE CECI OU CELA, PARCE QU'IL Y A PLUS DE MÉRITE. Il faut tout faire pour la gloire de Dieu. Si nous pouvions servir Dieu sans mérite, ce qui ne se peut, nous devrions désirer de le faire. *Max.* XXIII, *parmi les Opusc.*, *p.* 611.

Il ne faut pas regarder au mérite. Je n'aime point cela, de vouloir toujours regarder où il y a du mérite : car les filles de sainte Marie ne doivent point regarder à cela, mais faire leurs actions pour la plus grande gloire de Dieu. Si nous pouvions servir Dieu sans mériter, ce qui ne se peut, nous devrions désirer de le faire. *Ent.* XVIII. *édit. de Lyon.*

Ne plaignez ni peine, ni soin, ni travail : car tout vous sera chèrement récompensé, bien qu'il ne faille pas se servir de ce motif pour vous encourager, ains de celui de vous rendre plus agréables à Dieu, et d'augmenter d'autant plus sa gloire. *Id. ent. de l'Esp.*, *p.* 99.

S'il étoit possible que nous pussions être autant agréables à Dieu étant imparfaits comme étant parfaits, nous devrions désirer d'être sans perfection, afin de nourrir en nous par ce moyen la très-sainte humilité. *Id. Op. trait.* VIII.

O que bienheureux sont ceux lesquels se dépouillent même du desir des vertus et du soin de les acquérir, n'en voulant qu'à mesure que l'éternelle sagesse les leur communiquera et les incitera à les acquérir ! *Opusc. traité* VIII. *p.* 536.

Il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. *Amour de Dieu*, *l.* IX. *c.* X.

AVILA.

Je dis qu'il y a danger à désirer les vertus et la paix de l'ame, le paradis et le Seigneur d'icelui, afin que par ce moyen nous voyions combien grand est notre danger : puisqu'il gît en ce qui est notre sûreté.... Je ne le dois désirer pour mon bien, mais afin que la volonté de Dieu soit accomplie, encore qu'elle fût que je demeurasse dépourvu des vertus du ciel. *L.* II. *Ep.* XXIV.

RODRIGUEZ.

Il faut nous conformer à la volonté de Dieu,

non-seulement dans ce qui regarde les biens de la grâce, mais encore dans ce qui regarde CEUX DE LA GLOIRE. Le véritable serviteur de Dieu doit en cela être DÉPOUILLÉ DE TOUT INTÉRÊT. *Trait. de la confor. à la vol. de Dieu*, *ch.* XXXI.

VIE DE M. DE RENTY, *par le P. Saint-Jure.*

Il étoit mort à toutes les bonnes choses, aux vertus et à la perfection, qu'il ne désiroit que dans un esprit dégagé et anéanti. *P.* 90.

LA VIE DU F. LAURENT, *approuvée par M. l'archevêque de Paris.*

Depuis mon entrée dans la religion (ce sont ses paroles), je ne pense plus à la vertu ni à mon salut. *P.* 14.

NOTE.

Tous ces saints auteurs rejettent si absolument le motif de la récompense et de l'intérêt, sans y ajouter le terme de *propre*, et paroissent si souvent retrancher l'espérance, qu'il faut tempérer leurs expressions. Pour moi, je ne retranche que le motif précis de l'intérêt *en tant que propre* sur la récompense. Outre que le terme de *propre* signifie évidemment en matière de mystique *la propriété* ou *esprit mercenaire*, comme je l'ai dit expressément dans mon livre [1]: de plus, quand on voudroit entendre par *intérêt propre* l'objet formel de l'espérance chrétienne, j'aurois encore raison de dire qu'il n'est plus un *motif précis* dans l'état des parfaits. Qui dit *motif précis*, dit un motif avec précision ou abstraction de tout autre motif. Dans un état où les actes d'espérance sont d'ordinaire commandés expressément et formellement par la charité, le motif de l'espérance, quoiqu'essentiel et intrinsèque, comme parle l'Ecole, n'est point *précis*, c'est-à-dire simple, seul, et avec précision ou abstraction de tout autre. Ce motif ne laisse pas d'avoir réellement toute la vertu d'un motif, car alors nous désirons notre béatitude *comme notre bien personnel, comme notre récompense promise, comme notre tout*. Mais ce motif est relevé et ennobli par celui de la charité qui y est joint, et qui devient, selon l'expression de l'Ecole, le motif extrinsèque et surajouté, qui fait que l'acte *prend l'espèce* et *passe dans l'espèce* de la charité, pour parler comme saint Thomas [1]. C'est cette doctrine que saint François de Sales a expliquée parfaitement dans ces paroles : « Si je veux » m'exposer vaillamment aux hasards de la » guerre, je le puis considérant divers mo- » tifs.... Pour les relever tous au degré de l'a- » mour divin, et les purifier parfaitement, je » dirai en mon ame : O Dieu, si la vaillance, » l'obéissance au prince, etc., ne nous étoient » pas agréables, je ne suivrois JAMAIS leurs mou- » vemens.... ET NE VEUX SECONDER LEUR INSTINCT » ET INCLINATION, sinon parce que vous les ai- » mez et que vous les voulez. Vous voyez bien, » mon cher Théotime, qu'en ce retour d'esprit, » nous parfumons tous les autres motifs de l'o- » deur et sainte suavité de l'amour, puisque » NOUS NE LES SUIVONS PAS EN QUALITÉ DE MOTIFS » SIMPLEMENT VERTUEUX, mais en qualité de mo- » tifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu... » TOUTE LA VOLONTÉ en cet exercice aboutit et » vient fondre dans l'amour de Dieu, S'EM- » PLOYANT tous les autres motifs que pour par- » venir à cette fin. NOUS NE DISONS PAS que nous » allons à Lyon, mais à Paris, quand NOUS » N'ALLONS A LYON que pour aller à Paris. » *Amour de Dieu, liv.* XI, *ch.* XIV, *p.* 665.

II[e] PROPOSITION.

« Cette charité véritable n'est pourtant pas » encore toute pure, c'est-à-dire sans aucun » mélange ; mais l'amour de charité prévalant » sur le motif intéressé de l'espérance, on » nomme cet état un état de charité. L'ame » aime alors Dieu pour lui et pour soi ; mais » en sorte qu'elle aime principalement la gloire » de Dieu, et qu'elle n'y cherche son bonheur » propre que comme un moyen qu'elle subor- » donne à la fin dernière, qui est la gloire de » son Créateur. » *P.* 8 *et* 9.

NOTE.

Les actes d'espérance simplement *élicites*, pour parler comme l'Ecole, et qui ne sont pas commandés actuellement et formellement par la charité, ne sont rapportés qu'habituellement à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu. A plus forte raison, les actes purement naturels qui ont pour objet formel l'intérêt en tant que propre, c'est-à-dire la béatitude formelle, en tant qu'elle contente l'esprit propriétaire et mercenaire, ne sont subordonnés qu'habituel-

[1] Pages 23 et 135.

[1] Part. III, quæst. LXXXVII, art. II, ad I ; et 2. 2. quæst. CLIV, art. VIII.

lement à la dernière fin dans les justes imparfaits, que la tradition nomme mercenaires. Cette subordination habituelle se trouve, selon saint Thomas [1], même dans les actes des justes qui sont des péchés véniels. A plus forte raison doit-elle se trouver dans les actes du propre intérêt. Quand j'ai dit que l'ame du quatrième état ne désire sa béatitude propre que comme un moyen subordonné à la gloire de Dieu, j'ai seulement entendu que ce juste mercenaire conserve cette subordination habituelle, même dans les désirs purement naturels de la béatitude qu'il désire mercenairement, et qu'il joint avec ses actes surnaturels.

AUTORITÉS.

SAINT AMBROISE.

Que les cœurs rétrécis soient invités par les promesses; qu'ils soient élevés par la récompense qu'ils espèrent, etc. *L.* II. *de Abrah. c.* VIII.

SAINT CHRYSOSTÔME.

Si quelqu'un est trop foible, qu'il jette aussi les yeux sur la récompense. *Hom.* LXXVII *in Joan.*

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés sont pleins d'affections intérieures et de goûts spirituels. Ils tâchent d'accomplir les conseils, et s'adonnent aux actes de la vie contemplative. Mais ils ne sont pas encore entièrement simples, parce qu'ils n'ont pas encore quitté toute propriété, qu'ils ne sont morts ni sortis d'eux-mêmes, et qu'ils désirent les dons de Dieu..... Les enfans cachés meurent à ces choses, et ne sont occupés que de la souveraine et éternelle divinité. *De laude vitæ solit. lib.* II. *art.* X.

AVILA.

Toutes les actions, tous les exercices, toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense. *L.* II. *lett.* XIII. *p.* 159.

Il est permis d'envisager quelquefois la récompense pour s'animer, et non pas pour la regarder comme notre fin. Que si Dieu ne nous donne point le parfait amour, pour marcher dans cette voie, il faut persévérer dans cet autre amour moins parfait. *Des fausses révél. c.* L. *p.* 624.

[1] I. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Cette union et conformité au bon plaisir divin se fait ou par la sainte résignation, ou par la très-sainte indifférence. Or la résignation se pratique par manière d'effort et de soumission. On voudroit bien vivre, en lieu de mourir : néanmoins, puisque c'est le bon plaisir de Dieu qu'on meure, on acquiesce. On voudroit vivre, s'il plaisoit à Dieu, et de plus on voudroit qu'il plût à Dieu de faire vivre : on meurt de bon cœur; mais on vivroit encore plus volontiers..... Or l'indifférence est au-dessus de la résignation; car elle n'aime rien, sinon pour l'amour de la volonté de Dieu : si qu'aucune chose ne touche le cœur indifférent en la présence de la volonté de Dieu..... Et n'y a que la volonté de Dieu, qui puisse donner le contre-poids à leurs cœurs.... Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel. Un cœur sans choix également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu, ne met point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut. *Amour de Dieu, liv.* IX. *ch.* III, IV. *p.* 478 *et suiv.*

IIe PROPOSITION.

« Dans l'état de la vie contemplative ou » unitive... on ne perd jamais la crainte filiale, » ni l'espérance des enfans de Dieu, quoiqu'on » perde tout motif intéressé de crainte et d'es- » pérance. » *P.* 24.

NOTE.

J'ai conservé l'objet formel ou motif spécifique de l'espérance. C'est notre bien comme « notre bien personnel, comme notre récom- » pense promise, comme notre tout, suivant ce » concept formel dans toute la précision la plus » rigoureuse, et dans cette réduplication [1]. » Je veux même qu'on désire la bonté de Dieu en tant que bonne pour nous, et Dieu « en tant » qu'il est notre bien, notre bonheur et notre » récompense [2]. » Ce qui « en un sens est le » plus grand de tous nos intérêts [3]. » Mais je

[1] *Max. des Saints*, p. 42, 43 et 45. — [2] *Ibid.* p. 44. — [3] *Ibid.* p. 46.

retranche *l'intérêt en tant que propre*, je n'exclus que *le motif intéressé* ou *mercenaire*. Les Pères n'ont-ils pas fait la même chose? Ils mettent dans les justes imparfaits une mercenarité ou *motif intéressé*. Ils excluent de la vie des parfaits cette mercenarité ou motif intéressé. Ainsi les Pères ont fait la même exclusion que moi. Ainsi cette proposition de la page 24 n'est qu'une répétition de ce que je rapporte de la tradition dans la page immédiatement précédente, qui est la 23e. Ainsi cette proposition, loin d'avoir besoin de correctif, sert-elle même de correctif et de précaution pour tout le reste.

IVe PROPOSITION.

« Ce pur amour ne se contente pas de ne » vouloir aucune récompense, qui ne soit Dieu » même. » *P.* 25.

Ajoutez les paroles qui suivent immédiatement. « Tout mercenaire purement mercenaire, » qui auroit une foi distincte des vérités révé- » lées, pourroit ne vouloir point d'autre récom- » pense que Dieu seul, parce qu'il le connoî- » troit clairement comme un bien infini, et » comme étant lui seul sa véritable récompense » ou l'unique instrument de sa félicité. Ce mer- » cenaire ne voudroit dans la vie future que » Dieu seul. Mais il voudroit Dieu comme béa- » titude objective ou objet de sa béatitude, pour » le rapporter à sa béatitude formelle, c'est-à- » dire à soi-même qu'il voudroit rendre bien- » heureux et dont il feroit sa dernière fin. » *P.* 25.

NOTE.

Cette proposition se réduit évidemment à dire que celui qui ne chercheroit point de récompense hors de Dieu, seroit néanmoins mercenaire, s'il cherchoit en Dieu seul sa béatitude formelle, qui, selon toute l'Ecole, est un don créé, en sorte que Dieu fût le moyen, et cette béatitude la fin dernière. Qui est-ce qui peut douter qu'on ne puisse désirer par un esprit mercenaire la béatitude formelle, si ce n'est qu'on ne voulût confondre la formelle avec l'objective, et la créature avec le Créateur, pour n'en faire qu'une seule dernière fin?

AUTORITÉS.

SYLVIUS.

Il n'est pas permis d'aimer Dieu pour la récompense, en sorte que la vie éternelle soit absolument la dernière fin de notre amour, ou que nous aimions Dieu en vue d'elle, de sorte que sans elle nous ne l'aimerions pas. La première partie est certaine, puisque Dieu doit être notre fin simplement dernière. Or, quoique notre vie éternelle consiste en Dieu comme dans l'objet de la béatitude, néanmoins la vision, la jouissance et la possession de Dieu n'est pas Dieu même, mais quelque chose de créé. La seconde partie est claire, car Dieu étant souverainement bon et souverainement aimable pour lui-même, nous devons l'aimer pour lui, supposé même qu'il ne nous revînt aucun avantage de son amour. Il doit donc être aimé, en sorte que nous pratiquions l'amour et les autres bonnes œuvres pour la béatitude comme pour la fin de ces œuvres, mais que nous rapportions plus loin notre béatitude à Dieu comme à la fin simplement dernière, étant disposés de sorte que nous voudrions l'aimer également, quand même nous n'en attendrions pas la béatitude. *In* 2. 2. *q.* XXVII. *art.* III. *p.* 171.

Ve PROPOSITION.

« Ce qui est essentiel dans la direction, est » de ne faire que suivre pas à pas la grâce avec » une patience, une précaution et une délica- » tesse infinie. Il faut se borner à laisser faire » Dieu, et ne parler jamais du pur amour » (*lisez selon l'errata*, et ne porter jamais au » pur amour), que quand Dieu par l'onction » intérieure commence à ouvrir le cœur à cette » parole qui est si dure aux ames encore atta- » chées à elles-mêmes, et si capable de les » scandaliser ou de les jeter dans le trouble. » *P.* 35.

« Les pasteurs et les saints de tous les temps » ont eu une espèce d'économie et de secret, » pour ne parler jamais des épreuves rigoureu- » ses et de l'exercice le plus sublime du pur » amour, qu'aux ames à qui Dieu en donnoit » déjà l'attrait ou la lumière. Quoique cette » doctrine fût la pure et simple perfection de » l'Evangile marquée dans toute la tradition, » les anciens pasteurs ne proposoient d'ordi- » naire au commun des justes que les pratiques » de l'amour intéressé proportionnées à leur » grâce, donnant ainsi le lait aux enfans et » le pain aux ames fortes. » *P.* 261.

NOTE.

Ce pur amour, auquel le directeur ne doit point porter pour ne prévenir point l'attrait de

la grâce, n'est ni l'habitude de la charité infuse dans tous les justes, ni les actes de charité que tous les justes doivent faire. Il s'agit ici de cette charité parfaite, et agissant avec une force spéciale, qui prévient d'ordinaire les actes d'espérance en les commandant d'une manière actuelle et expresse, et qui retranchant ainsi d'ordinaire les actes simplement élicites des vertus surnaturelles inférieures, retranche à plus forte raison les actes intéressés ou mercenaires. Ce parfait amour n'est point d'une tradition secrète et inconnue à l'Eglise. Au contraire, j'ai montré qu'il est publié par la tradition des Pères dans tous les siècles. Mais le directeur, qui doit se proportionner à la foiblesse des ames, troubleroit et décourageroit celles à qui il parleroit pour les porter avant le temps à la pratique de ce parfait amour.

AUTORITÉS.

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

L'Apôtre, en disant qu'il souhaiteroit d'être anathême pour ses frères selon la chair, à l'égard de Jésus-Christ, a même osé quelque chose, et moi-même j'ose aussi quelque chose en le rapportant. *Orat. apol.* I. *p.* 24.

Nous ne cherchons qu'une seule chose, qui est d'être glorifiés de Dieu, et même nous nous élevons à un degré encore plus sublime (je parle de ceux qui sont véritablement philosophes)..... Ceux-là souhaitent d'être unis au souverain bien par l'amour de lui-même, et non pour la gloire qui y est jointe, car c'est un second ordre d'hommes louables qui agissent pour la récompense. *Orat.* III. *p.* 73.

SAINT AMBROISE.

Que les cœurs rétrécis soient invités par les promesses, qu'ils soient élevés par la récompense qu'ils espèrent. *L.* II. *de Abrah. c.* VIII.

SAINT CHRYSOSTÔME.

Si quelqu'un est trop foible, qu'il jette aussi les yeux sur la récompense. *Hom.* LXXVI. *sur saint Jean, c.* XV.

L'Apôtre dit, Je voudrois être anathème, etc..... L'Apôtre s'explique dès le commencement, comme voulant s'élever à de plus grandes choses, et sentant bien que beaucoup de gens ne le croiroient pas..... Ainsi nous parviendrons à nous instruire de cet amour SECRET ET NOUVEAU.... Je n'ignore pas que les choses que j'en dis paroissent NOUVELLES ET INCROYABLES. Mais c'est parce que nous sommes loin de cet amour que nous ne pouvons comprendre ce qu'on en dit. *Hom.* XVI, *sur l'Ep. aux Rom. c.* IX. *p.* 224 *et suiv.*

CASSIEN.

Cette oraison (c'est la Dominicale), quoiqu'elle semble renfermer la plénitude de toute perfection, comme étant commencée et instituée par l'autorité du Seigneur, conduit néanmoins ses domestiques à cet état plus sublime dont nous avons parlé, et à cette oraison de feu connue et éprouvée de très-peu d'ames, ou pour mieux dire qui est ineffable et d'un degré plus éminent. etc. *Conf.* IX. *ch.* XXV.

Je ne crains point d'être condamné ni comme un homme qui trahit le secret, ni comme un esprit léger, si je vous découvre ce que je vous avois caché, touchant la perfection de l'oraison, dans la conférence précédente; car je crois que cette perfection vous seroit découverte par la grâce de Dieu, même sans le secours de nos paroles, puisque vous êtes dans cet exercice et dans ce désir. *Conf.* X. *ch.* IX.

Comme ceci nous a été enseigné par la tradition des plus anciens Pères qui étoient encore vivans, de même nous ne le confions qu'à très-peu de personnes, qui en ont une véritable soif. *Conf.* X. *ch.* X.

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND.

Les supérieurs qui ne sont pas spirituels ont coutume de s'élever avec véhémence contre les ames qui prient bien dans la contemplation. Car plus ces supérieurs ignorent la force de l'attrait intérieur, plus ils croient que les ames attachées à une vie solitaire perdent leur temps. Mais s'ils traitent quelquefois avec dureté et rigueur les ames pieuses qui leur sont soumises, ces ames doivent les appaiser par une conduite fort humble. Car encore qu'ils troublent sans raison des personnes qui se conduisent bien, le respect dû à leur supériorité demande qu'on les honore, lors même qu'ils vont au-delà des bornes. Héli et Anne représentent bien les uns et les autres, savoir les supérieurs qui ne sont pas spirituels, et les inférieurs qui le sont. *Sur le* 1[er] *des Rois, ch.* I.

SAINT BONAVENTURE.

Que l'ame fidèle sache qu'aussitôt que l'esprit atteint à cette sagesse, quand même tous les sages du monde et tous les philosophes viendroient disputer, et lui dire : « Votre foi n'est pas la foi véritable; vous vous trompez; » l'ame répondroit : C'est vous-même qui vous trompez, et c'est moi qui ai la véritable foi d'une manière bien plus heureuse, ayant un fondement infaillible par l'union d'amour, que je ne pourrois l'avoir par les raisonnemens et par les recherches. Cette ame dit avec l'Apôtre : Je sais en qui je crois, et suis assurée, etc. Ainsi la foi est certifiée par cette sagesse. *Myst. Theol. l.* III. *part.* I.

Le style de ce livre est simplement et purement anagogique, si ce n'est lorsqu'il descend plus bas pour rendre le sens anagogique plus clair en faveur de l'auditeur pieux; afin que ceux qui ont le pur amour seulement aperçoivent en eux cette suprême sagesse unitive, et que les sages du monde, ou qui aiment les choses mondaines, n'en aient ni la connoissance ni le sentiment. *Ch.* III. *p.* 2.

L'ame jouit, par cette union intime d'amour, d'une si grande liberté, qu'elle ne peut être conçue que par ceux qui en ont une connoissance expérimentale;.... en sorte qu'elle ne sent point les aiguillons de la peine éternelle..... Car le Fils de Dieu délivre véritablement cette ame, quand il étend sur elle la droite de son amour, afin qu'elle s'attache à lui, en mettant au-dessous toute créature, en sorte que rien de pénal au-dessous de Dieu ne domine cette ame dans les désirs de la vie unitive..... Elle ne craint rien d'extérieur, non pas même celui en qui elle habite; car l'amour familier lui fait oublier les menaces de celui qu'elle aime. *Ch.* III.

Voici ce qu'il faut dire, suivant saint Denys au commencement de sa Théologie mystique : On dit que cette sagesse est pour les Chrétiens seulement. C'est pourquoi elle suppose la connoissance de la foi et le fondement de la charité. De là vient que nul mortel, quelque philosophie et quelque science qu'il possède, n'a pu ni ne pourra, ni par les recherches du raisonnement, ni par l'exercice de l'intelligence, atteindre à cette sagesse, qui, surpassant la puissance de l'entendement humain, consiste dans une affection suprême. Mais elle est ouverte miséricordieusement, et par une bonté paternelle, aux enfans qui attendent la consolation du Père éternel. C'est pourquoi on la nomme *mystique*, c'est-à-dire *fermée ou cachée, parce qu'elle est connue de peu d'ames. Quæst. unic. p.* 687.

Saint Denys réfute les docteurs scolastiques et spéculatifs, qui croient tout savoir, quoiqu'ils sachent peu ou rien du tout, si ce n'est peut-être par des conjectures et des opinions, touchant cette vraie sagesse qui attire l'ame à Dieu. Il dit en écrivant à Timothée, qu'on ne doit en aucune façon découvrir cette vraie sagesse à de telles personnes. Prenez garde que ces choses ne soient entendues par ceux qui les ignorent. Il entend, par ceux qui les ignorent, ceux qui s'appuient sur les choses existantes.... Mais si un docteur spéculatif, ou un disciple scolastique, ne peut comprendre ces choses, qu'il écoute l'Apôtre qui a été le principal hiérarque de cette sagesse qu'aucun des sages grecs n'a pu concevoir, parce qu'elle est connue seulement par l'examen spirituel, dont il parle ainsi aux Corinthiens : « Notre esprit étant » uni à l'Esprit divin sent les choses qui sont » de lui. » Et c'est cette sagesse qu'il annonçoit entre les parfaits. *Ibid.*

RICHARD DE SAINT-VICTOR.

Que votre charité vous fasse recevoir ce petit écrit, en sorte qu'après l'avoir achevé de lire, vous ne permettiez à personne de le copier, excepté ceux auxquels vous le jugerez utile pour leur édification spirituelle ; car vous savez combien certaines gens ont de penchant à tourner en mépris toutes les paroles simples, ne cherchant que ce qui peut causer des combats de paroles qui n'ont aucun but solide et très-peu de fruits. *Des degrés de la Char. ch.* XL.

GERSON.

Quoiqu'il faille cacher les entretiens sur la théologie mystique à beaucoup d'ecclésiastiques et de gens savans, de sages, de philosophes et de théologiens, on peut néanmoins en faire part à des fidèles simples et ignorans. *De la théol. myst. spect. p.* III. *consid.* 3.

BLOSIUS.

Personne ne remarquera facilement et ne comprendra la conduite simple, véritablement chrétienne et céleste de ces ames, si ce n'est ceux qui reçoivent la même grâce.... Ce sont les enfans de Dieu cachés.... Ils sont souvent méprisés par ceux mêmes qui paroissent avoir

une sainteté extérieure, et même par ceux qui mènent une vie fort rigide, parce que ceux-ci se confient principalement à leur austérité extérieure, qu'ils pratiquent selon leur propre volonté. On méprise quelquefois les premiers, parce qu'ils donnent raisonnablement pour la gloire de Dieu à leurs corps le repos et les autres choses nécessaires, afin que le corps puisse mieux servir l'esprit. Mais Dieu se complaît davantage en chacun de ces hommes qu'en beaucoup d'autres, qui ne lui sont pas unis intimement.... Peu de gens connoissent l'affection suprême, la simple intelligence, la cime de l'esprit, et le fond caché de l'ame. A peine même pourroit-on persuader à la plupart des gens que ce fonds soit en nous. *Instit. ch.* XII. § 4.

LE CARDINAL DE RICHELIEU.

Il faut, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection par la considération de son propre intérêt, afin de l'y faire après marcher à grands pas sans autre motif que celui de la gloire de Dieu, laquelle seule peut le faire parvenir au bout de la carrière. *De la Perf. chrét. p.* 65.

ARTICLE XXXIV D'ISSY.

Au surplus, il est certain que les commençans et les parfaits doivent être conduits chacun selon sa voie, par des règles différentes, et que les derniers entendent plus hautement et plus à fond les vérités chrétiennes.

M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

Il faut expliquer les mystères les plus profonds de l'amour divin, que l'Église ne découvre qu'avec réserve et à proportion de ses besoins, parce que les ames sensuelles n'en sont pas capables; mais elle le fait toujours sans dissimulation et sans artifice. *Approbation de l'Instruc. sur les ét. d'or. de M. de Meaux.*

VIe PROPOSITION.

« Dans l'état de sainte indifférence l'ame n'a » plus de désirs volontaires et délibérés pour » son intérêt, excepté dans les occasions où » elle ne coopère pas fidèlement à toute sa » grâce. » *P.* 50.

NOTE.

Cette proposition dépend absolument du sens que j'ai donné au terme d'intérêt propre et à celui d'intéressé. Or est-il que j'ai déjà démontré que, selon les saints auteurs mystiques, et même selon M. de Meaux, aussi bien que selon mon propre texte, ces termes expriment non l'objet de l'espérance surnaturelle, mais la propriété imparfaite par laquelle on peut désirer naturellement un si grand bien. D'ailleurs il est évident que *l'intérêt* dont il est parlé ici, ne peut être que le propre. Outre que tout le livre l'assure sans cesse, cet article même le déclare souvent. La page 49 dit que « l'ame in» différente ne veut rien par le motif de son » propre intérêt. » La 52e ajoute qu'on « ne » veut rien pour être parfait ni bienheureux » pour son propre intérêt. » Est-il étonnant qu'on dise que le juste parfait n'agisse plus par l'esprit *intéressé* ou *mercenaire*, qui, selon les Pères, reste encore dans les justes imparfaits, et que quand il agit ainsi, il ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce?

VIIe PROPOSITION.

« Dans la sainte indifférence.... on ne veut » rien pour soi, mais on veut tout pour Dieu : » on ne veut rien pour être parfait ni bienheu» reux pour son propre intérêt, mais on veut » toute perfection et toute béatitude autant » qu'il plaît à Dieu de nous faire vouloir ces » choses par l'impression de sa grâce suivant » la loi écrite, qui est toujours notre règle in» violable. » *P.* 52.

NOTE.

C'est toujours le retranchement de l'intérêt propre pour la perfection et pour la béatitude, dont il s'agit uniquement : ainsi la preuve de la première proposition est la preuve de celle-ci.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les amantes spirituelles.... se purifient et ornent au mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, non pour se satisfaire, non pour le désir de leurs progrès au bien, mais pour obéir à l'Époux.... N'est-ce pas un amour bien pur, bien net et bien simple? puisqu'elles ne

se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, ains seulement pour plaire à leur amant, auquel si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aimeroient autant que la beauté. *Entret.* XII. *p.* 117.

S'il étoit possible que nous pussions être autant agréables à Dieu étant imparfaits comme étant parfaits, nous devrions désirer d'être sans perfection, afin de nourrir en nous par ce moyen la très-sainte humilité. *Entr.* XVIII.

VIIIe PROPOSITION.

« Dans cet état (de sainte indifférence) on ne » veut plus le salut comme salut propre, » comme délivrance éternelle, comme récom- » pense de nos mérites, comme le plus grand » de tous nos intérêts, mais on le veut d'une » volonté pleine, comme la gloire et le bon » plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, » et qu'il veut que nous voulions pour lui. »

NOTE.

Le salut n'en est pas moins désiré en tant que bon pour nous, quoiqu'on le considère comme le bon plaisir de Dieu, en sorte qu'on ne le voudroit pas, si Dieu, qui nous le donne sans nous le devoir, n'eût pas voulu nous le donner.

J'ai dit en termes exprès : « Il ne veut la » béatitude pour soi, qu'à cause qu'il sait que » Dieu la veut, et qu'il veut que chacun de » nous la veuille pour sa gloire [1]. » En effet, on ne la voudroit pas, si Dieu ne l'avoit pas voulue. Dans cette disposition, on regarde la béatitude comme un vrai bien ou avantage, ou, si l'on veut, comme un vrai intérêt, mais non pas comme un intérêt propre. Saint François de Sales, qui dit que « notre intérêt tient » quelque lieu... dans l'amour d'espérance [2], » rejette *l'intérêt propre*, c'est-à-dire la perfection ou la béatitude formelle, comme un don créé que l'ame chercheroit avec propriété. Voici ses paroles : « La simplicité.... regarde droit à » Dieu, sans que jamais elle puisse souffrir » aucun mélange du propre intérêt. » *Entr.* XII. *p.* 204.

Et ailleurs il dit encore : « rejetant ès occur- » rences toutes sortes de motifs vicieux, comme » la vaine gloire et l'intérêt propre. » *Amour de Dieu, liv.* XI. *ch.* XIV. *p.* 664.

[1] *Max.* p. 26. — [2] *Am. de Dieu*, liv. II, c. XVII, p. 225.

IXe PROPOSITION.

« Cette abnégation de nous-mêmes n'est que » pour l'intérêt propre, et ne doit jamais em- » pêcher l'amour désintéressé, que nous nous » devons à nous-mêmes comme au prochain, » pour l'amour de Dieu. Les épreuves ex- » trêmes où cet abandon doit être exercé, sont » les tentations par lesquelles Dieu jaloux veut » purifier l'amour, en ne lui faisant voir aucune » ressource, ni aucune espérance pour son in- » térêt propre même éternel. » *P.* 72 *et* 73.

NOTE.

L'intérêt propre même éternel de la page 73, n'est évidemment que l'intérêt propre pour l'éternité de la page 90. Or cet intérêt propre *pour* ou par rapport à *l'intérêt*, n'est que la béatitude formelle, don créé que la propriété recherche. Comme l'amour divin ne signifie point Dieu, l'intérêt éternel ne signifie point aussi l'éternité, en tant qu'elle est Dieu même éternellement possédé.

AUTORITÉS.

ALBERT LE GRAND.

La charité envers Dieu est vraie et parfaite, quand l'ame s'est comme fondue en Dieu de toutes ses forces, ne cherchant en lui aucun intérêt *ni passager ni éternel*, mais aimant Dieu pour sa bonté, sa sainteté, sa perfection et sa béatitude, dont il jouit naturellement en lui-même ; car l'ame délicate a comme en abomination d'aimer Dieu par manière d'intérêt ou de récompense. *Parad. de l'ame, ch.* I.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés.... ne sont pas encore entièrement simples, parce qu'ils n'ont pas encore quitté toute propriété, qu'ils ne sont morts ni sortis d'eux-mêmes, et qu'ils désirent les dons de Dieu. Les enfans cachés meurent à ces choses. *De laude vit. sol.* II. *art.* X.

SAINT CATHERINE DE GÊNES.

Je ne puis plus même me tourner vers aucune chose ni du ciel ni de la terre. *En sa vie, ch.* XIV.

L'amour me reprenoit ainsi : Je veux que tu fermes les yeux, de manière que tu ne me

puisses voir opérer aucune chose en toi. Mais je veux que tu sois morte, et que toute vue, quelque parfaite qu'elle soit, demeure comme anéantie en toi. *Ch.* XLI.

IMITATION DE JÉSUS-CHRIST.

Ce n'est point dans ces choses que consiste l'avancement et la perfection de l'homme. En quoi donc, Seigneur? En vous sacrifiant de tout votre cœur à la volonté divine, et en ne cherchant votre intérêt ni dans les petites ni dans les grandes choses, ni pour le temps *ni pour l'éternité. L.* III. *c.* XXV.

RODRIGUEZ.

Il faut non-seulement nous conformer à la volonté de Dieu dans ce qui regarde LES BIENS DE LA GRACE, mais encore nous y soumettre dans ce qui regarde *les biens de la gloire*. Le véritable serviteur de Dieu doit même en cela être dépouillé *de tout intérêt. Trait. de la Conf. à la vol. de Dieu*, *ch.* XXXI.

GRENADE.

Le huitième degré est la pureté d'intention, qui dépouille l'ame de tout intérêt, non-seulement quant aux choses temporelles, mais même quant à celles de l'esprit. 1er *Traité de l'amour de Dieu*, *p.* 42.

M. LE CAMUS, ÉVÊQUE DE BELLEY.

Qu'est-ce que chercher son *propre intérêt*, soit honorable, soit délectable, soit utile, *dans le royaume éternel*, sinon faire entrer un ennemi dans la Jérusalem céleste? Qu'est-ce, sinon désirer de trouver dans le paradis ce qui n'y fut et n'y sera jamais, *qui est la propriété? De la souveraine fin des actions chrét. p.* 27.

Si vous continuez à leur dire qu'il faut servir Dieu seulement pour Dieu; qu'il faut *renoncer à ses intérêts propres et temporels et éternels* pour le seul amour, c'est-à-dire *pour le seul intérêt* de la gloire de Dieu; qu'il ne faut aimer que Dieu en toutes choses, et n'aimer aucune chose qu'en Dieu; aussitôt les plus modérés vous envoieront au ciel, où ils diront que l'amour de Dieu se pratique de cette sorte, et non pas en terre : comme si le Sauveur nous avoit enseigné dans l'oraison dominicale à demander à son Père une grâce d'impossible pratique ici-bas, quand nous le prions que sa volonté soit faite par nous en la terre, comme elle est faite au ciel par ses élus. Et les moins réservés crieront aussitôt à l'extravagance, à la bizarrerie, ou peut-être à l'erreur ou à l'hérésie; car étant nourris.... en leurs anciennes opinions et coutumes serviles ou mercenaires, ils ne peuvent comprendre ce que c'est d'aimer Dieu pour lui-même : comme s'il n'avoit pas assez de propre mérite pour être aimé de cette sorte, quand il n'auroit point en sa droite les délectations des récompenses qui n'ont point de fin, ni en sa gauche le glaive des supplices. *Ibid. p.* 123.

LE P. SURIN.

L'ame va continuellement laissant tout jusqu'à s'oublier soi-même, sa santé, sa vie, sa gloire, son temps, *son éternité*.... Cela se fait quand l'homme s'est entièrement quitté soi-même en *tous ses intérêts* humains et *divins*.... Cette ame tâche de voir où est la gloire de Dieu son Seigneur, sans aucune considération de son intérêt. Elle ne songe en rien à son trésor spirituel ni à ses mérites, sortant de tous ces intérêts, n'ayant aucun égard à son bien, parce qu'elle a abandonné à Dieu tout ce qui la concerne, sa vie, sa santé et tout ce qui lui peut arriver, non-seulement dans le temps, mais encore dans l'ÉTERNITÉ, par une entière décharge entre ses mains. Son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la considération de son intérêt, et de ne s'arrêter jamais à aucun autre motif qu'à celui de plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le motif de la récompense, qui peut parfois servir et profiter. Mais le plus louable et le plus souhaitable est celui de la gloire de l'amour et du bon plaisir de Dieu. *Fondem. de la vie spir. p.* 44, 198, 384 *et suiv.*

Xe PROPOSITION.

« Tous les sacrifices que les ames les plus » désintéressées font d'ordinaire sur leur béa- » titude éternelle sont conditionnels :.... mais » ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état » ordinaire. Il n'y a que le cas des dernières » épreuves, où ce sacrifice devient en quelque » manière absolu. »

NOTE.

Ces paroles (*ce sacrifice*) prises dans toute la rigueur de la lettre n'ont qu'un sens générique,

et elles tombent en général sur tout sacrifice qui se fait *sur la béatitude*, *circa beatitudinem*. Le sacrifice que j'ai nommé *en quelque manière absolu*, n'est pas le sacrifice de la béatitude même, mais seulement un sacrifice *sûr*, ou par rapport à la *béatitude*. *Le sacrifice absolu*, n'est que de *l'intérêt propre* à l'égard d'un si grand bien, qui est un don créé. Pourquoi s'étonne-t-on que je veuille qu'on sacrifie ou qu'on retranche, dans l'extrémité des épreuves, pour les justes parfaits, ce propre intérêt ou cette mercenarité, que les Pères n'admettent que pour les imparfaits, et qu'ils excluent du degré des parfaits enfans ?

AUTORITÉS.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

Je criois, dans la douleur la plus amère : Seigneur, quoique je sois damnée, je ferai néanmoins pénitence. *En sa vie*, *ch*. I. *nombre* 29, *dans Bollandus*.

En me voyant damnée, je ne me soucie nullement de ma damnation, parce que je me soucie et m'afflige bien plus d'avoir offensé mon Créateur. *N*. 39.

RODRIGUEZ.

O que répondit bien ce serviteur de Dieu dont parle Gerson.... Le démon.... lui disoit ainsi.... Tu as beau faire, tu ne seras pas sauvé, tu n'iras pas au ciel. Je ne sers pas Dieu, répondit-il, pour la gloire, mais pour ce qu'il est ce qu'il est. *Trait.* III. *de la pur. d'int. p.* 258.

VIE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES, *par M. l'évêque d'Evreux*.

Il fallut enfin dans les dernières presses d'un si rude tourment en venir à cette terrible résolution, que puisqu'en l'autre vie, il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au moins, pendant qu'il vivoit sur la terre, faire tout son possible pour l'aimer de toutes les forces de son ame, et dans toute l'étendue de ses affections.... Le démon, vaincu par un acte d'amour *si désintéressé*, lui céda la victoire. Ire *P. ch.* V. *p.* 25 *et* 26.

LA VIE DU F. LAURENT.

Le frère disoit que dans les grandes peines qu'il avoit eues pendant quatre années, si grandes que tous les hommes du monde ne lui auroient jamais pu ôter de l'esprit qu'il seroit damné, il n'avoit point changé sa première détermination, mais que, sans réfléchir sur ce qui arriveroit de lui et sans s'occuper de sa peine (comme font toutes les ames peinées), il s'étoit consolé, en disant : « Arrive ce qui pourra : je ferai du moins toutes mes actions pour l'amour de mon Dieu ; » et qu'ainsi en s'oubliant soi-même, il avoit bien voulu se perdre pour Dieu, dont il s'étoit bien trouvé. *P.* 16 *et* 17.

Il s'étoit toujours gouverné par amour, sans aucun autre intérêt, sans se soucier s'il seroit damné ou s'il seroit sauvé.

Il avoit une très-grande peine d'esprit, croyant certainement qu'il étoit damné. Tous les hommes du monde ne lui auroient pu ôter cette opinion.... Cette peine lui avoit duré quatre ans.... Depuis il ne songeoit ni à paradis ni à enfer. Toute sa vie n'étoit qu'un libertinage et une réjouissance continuelle. *P.* 50, 52 *et* 53.

XIe PROPOSITION.

« Dans les dernières épreuves, une ame peut » être invinciblement persuadée, d'une per- » suasion réfléchie, et qui n'est pas le fond in- » time de la conscience, qu'elle est justement » réprouvée de Dieu. » *P.* 87.

NOTE.

J'ai deux choses à prouver ici : 1° que cette persuasion peut être nommée réfléchie ; 2° qu'on peut la nommer invincible.

1° J'ai appelé cette persuasion réfléchie, mais non pas pour exprimer qu'elle consiste dans des actes réfléchis ; car des actes réfléchis ne peuvent être regardés *comme entièrement aveugles et involontaires*. Les actes réfléchis sont très-libres et très-éclairés ; ils ne peuvent jamais appartenir qu'à la partie supérieure de l'ame. Or, je n'ai mis *l'obscurcissement et le trouble* que dans la partie inférieure, qui, selon mon livre, est *entièrement aveugle et involontaire*. La séparation que je représente dans ces extrêmes épreuves ne consiste même qu'en ce que la partie inférieure, troublée par cette persuasion apparente ou imaginaire de réproba-

tion, ne reçoit alors aucun soulagement de la supérieure, qui est actuellement dans la paix et dans l'espérance. Cette persuasion n'est donc, selon moi, réfléchie qu'en ce que les réflexions causent par accident cette impression apparente ou imaginaire. En effet, *apparente*, qui est le terme dont je me suis servi, et *imaginaire*, sont des termes synonymes. Voici comment les réflexions causent par accident cette espèce de persuasion. Si l'ame ne faisoit point des réflexions sur ses infidélités imaginaires, elle ne tomberoit jamais dans cette persuasion, qui n'est pas *du fond intime de la conscience*. Alors, comme je l'ai dit, l'ame cherchant *après coup*, par un empressement intéressé ou mercenaire, ses propres actes *pour se rendre un témoignage consolant de sa fidélité*[1], au lieu de travailler efficacement à sa consolation, elle se jette dans le trouble. *Ses actes directs par leur extrême simplicité échappent à ces réflexions*[2]. Ainsi, plus elle cherche avec inquiétude, plus elle augmente sa peine. Ses réflexions ne sont pas la persuasion, mais elles en sont la source par accident. Les réflexions ne peuvent trouver ce qu'elles cherchent, et c'est ce qui fait que les réflexions préparent indirectement la persuasion apparente. Si au contraire l'ame demeuroit dans la simplicité des actes directs de la cime de l'esprit selon l'attrait présent de Dieu, le trouble cesseroit ou seroit beaucoup moindre. De là vient que le frère Laurent disoit, que « sans réfléchir sur ce qui arriveroit de lui et » sans s'occuper de sa peine (comme font » toutes les ames peinées), il s'étoit consolé en » disant : Arrive ce qui pourra. » Ne point réfléchir alors, étoit selon lui le remède à la persuasion imaginaire. Au contraire, réfléchir est ce qui augmente la peine qu'on voudroit dissiper. En effet, c'est le remède ordinaire contre les scrupules que de retrancher les réflexions qui les causent. Or j'ai dit de cette persuasion que c'est un *trouble par scrupule*[3]. Au reste, faut-il s'étonner que j'aie nommé en passant cette *persuasion réfléchie*[4], faisant allusion à ce que j'ai dit avant et après cet endroit, savoir que *les actes directs* des vertus *par leur extrême simplicité échappent alors aux réflexions de l'ame*[5]? C'est dans le même sens que j'ai employé une expression toute semblable sur le même sujet, en parlant d'une *horreur sensible et réfléchie*[6]. Si on vouloit disputer sur l'horreur comme sur la persuasion, on pourroit dire qu'une horreur sensible est un sentiment qui n'est ni intellectuel ni réfléxif. Cette horreur n'est réfléchie, qu'en ce que les réflexions la causent et en sont l'occasion. Il est évident que la persuasion n'est réfléchie que comme l'horreur. C'est le même langage, sur la même matière, dans le même livre et presque dans le même endroit. L'horreur et la persuasion ne sont nommées réfléchies, que pour exprimer courtement ce qui est assez expliqué d'ailleurs, savoir, que les actes directs échappent aux réflexions et troublent l'ame en cette manière. C'est ainsi qu'on dit tous les jours qu'un géomètre trouve dans les opérations de cette science un plaisir raisonnable. Le plaisir ne consiste pas formellement dans l'opération intellectuelle du raisonnement; mais c'est le raisonnement qui procure le plaisir qui n'est en lui-même ni réfléchi ni intellectuel. Tout de même la persuasion réfléchie n'est pas une réflexion. Saint François de Sales a parlé bien autrement que moi, quand il a mis des réflexions dans la partie inférieure. « Cette partie, » dit-il, est celle qui discourt, et qui tire des » conséquences suivant ce qu'elle apprend et » qu'elle éprouve par les sens. » *Am. de Dieu, l.* I, *ch.* XI, *p.* 29.

J'ai dit que cette persuasion est invincible; c'est-à-dire que la partie supérieure, qui jouit actuellement de la paix et qui espère les promesses dans sa cime, ne peut alors appaiser le trouble de l'imagination. Ecoutons là-dessus les saints auteurs.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

Si tous les sages du monde, et tous les saints de paradis me vouloient donner toutes sortes de consolations, et me promettoient tous les biens possibles, quand même Dieu me les donneroit, à moins qu'il ne me changeât, ou qu'il n'opérât autrement dans mon ame, je n'en recevrois ni consolation ni remède, et je ne pourrois alors les croire. *Vie, ch.* II. *n.* 43.

Je vois que je suis déchue de tout bien, et que je suis hors de toute vertu et de toute grâce. Je me vois dans une telle multitude de péchés et de misères, que je ne puis penser que Dieu veuille à l'avenir me faire miséricorde. Je me vois la maison du démon.... et digne de la place la plus profonde de l'enfer. *Ibid. ch.* II. *n.* 44.

Je disois à mes frères, qu'on nomme mes enfans : Gardez-vous bien de me croire à l'avenir. Ne voyez-vous pas que je suis démoniaque? Vous qu'on nomme mes enfans, priez la jus-

[1] *Max.* p. 82. — [2] *Ibid.* p. 88. — [3] *Ibid.* p. 116. — [4] *Ibid.* p. 87. — [5] *Ibid.* p. 88. — [6] *Ibid.* p. 84.

tice de Dieu pour chasser les démons de mon ame, et qu'ils découvrent mes crimes, de peur que Dieu ne soit encore déshonoré par moi. Ne voyez-vous pas que tout ce que je vous ai dit est faux? Ne voyez-vous pas que s'il n'y avoit aucune malice dans tout le monde, je le remplirois de l'abondance de la mienne? Ne me croyez plus, n'adorez plus cette idole, car le démon y est caché, et tout ce que je vous ai dit n'est que mensonge et tromperie diabolique. Priez la justice de Dieu que cette idole tombe et se brise, pour manifester ses œuvres diaboliques, et ses mensonges, et ses paroles dorées que j'ornois de celles de Dieu pour être honorée et adorée en la place de Dieu.... Je prie le Fils de Dieu, que je n'ose nommer, que s'il ne me manifeste point par lui-même, il le fasse par la terre, et qu'elle m'engloutisse, afin que je serve d'exemple. *Ch.* II. *n.* 41.

SAINTE THÉRÈSE.

Il ne semble pas qu'on se soit jamais souvenu de Dieu, ni qu'on doive jamais s'en souvenir, et quand on entend parler de sa divine majesté, c'est comme si on entendoit dire quelque chose d'une personne qui seroit fort éloignée du lieu où l'on est.

Or tout cela n'est encore rien; mais il y a un surcroît de crainte, qui est qu'il semble qu'on ne sait pas bien se déclarer aux confesseurs, et qu'on les trompe; et plus on y pense, quoiqu'on voie qu'il n'y a pas un premier mouvement qu'on ne leur découvre, et bien qu'on leur dise de se mettre en repos, toutefois cela ne sert de rien, parce que l'entendement est si obscurci, qu'il n'est pas capable de voir la vérité, mais seulement *de croire ce que l'imagination lui représente* (laquelle pour lors est la *maîtresse*), comme aussi de croire les rêveries que le diable lui veut mettre en avant, auquel notre Seigneur donne licence de l'éprouver, et de lui mettre en l'esprit qu'elle est *réprouvée*, parce qu'il y a quantité de choses qui la combattent avec une pressure intérieure si sensible, que je ne sais à quoi la comparer, si ce n'est à ce qu'on souffre en enfer; car durant cet orage on ne reçoit aucune consolation. Que si on l'attend, ou si on prétend d'en recevoir quelqu'une du confesseur, il semble que tous *les diables soient de son conseil pour l'induire à tourmenter davantage cette ame.* 6e *Dem. ch.* I. *p.* 74.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

L'ame voit plus clair que le jour qu'elle est pleine de maux et de péchés, car Dieu le lui fait entendre ainsi en cette nuit de contemplation.... Les confesseurs... les crucifient de nouveau, n'entendant pas que ce n'est peut-être le temps de ceci ni de cela, mais de les laisser ainsi en la purgation où Dieu les tient, les consolant et encourageant à vouloir cela, tant qu'il plaira à sa divine majesté: car jusqu'alors quoi qu'elles fassent, et quoi qu'ils disent, il n'y a point de remède. *Prol. sur ses ouvrages.*

Il lui est avis que son mal ne prendra jamais fin, et que Dieu, selon le dire de David, l'a mise dans les obscurités, comme les morts du siècle... A cette solitude et abandon que cette nuit lui cause, se joint encore un autre tourment, qui est qu'elle ne trouve ni consolation ni appui en aucune doctrine ni en aucun maître spirituel, parce que, quelque raison qu'il lui allègue pour la consoler en lui montrant les biens qui se trouvent en ces peines, elle ne le peut croire: car comme elle est si imbue et si plongée dans ce sentiment de maux, où elle voit si clairement ses misères, il lui semble que, comme ils ne voient pas ce qu'elle voit et ce qu'elle sent, ils disent cela ne l'entendant pas. Et au lieu de recevoir de la consolation, elle reçoit nouvelle douleur, lui semblant que ce n'est pas là le remède de son mal, et véritablement il est ainsi: d'autant que jusqu'à ce que notre Seigneur ait achevé de la purger en la façon qu'il veut, il n'y a ni secours qui lui serve et profite pour sa douleur, et ce d'autant plus que l'ame en cet état peut aussi peu de chose, comme celui qui est dans un cachot obscur, les fers aux pieds et aux mains, sans se pouvoir remuer, ni voir, ni sentir aucune aide, d'en-haut ni d'en-bas, jusqu'à ce que, dis-je, l'esprit ici s'adoucisse, s'humilie et se purifie, et devienne si subtil, si simple et si délicat, qu'il se puisse faire un avec l'esprit de Dieu. *Obs. Nuit. liv.* II. *ch.* VIII.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

L'esprit et suprême pointe de la raison ne nous peut donner aucune sorte d'allègement; car cette pauvre portion supérieure de la raison, étant toute environnée des suggestions que l'ennemi lui fait, est elle-même toute alarmée: .... de sorte qu'elle ne peut faire aucune sortie pour désengager la portion inférieure de

l'esprit ;.... si que le cœur en ses ennuis spirituels tombe en une certaine impuissance de penser à leur fin, et par conséquent d'être allégé par l'espérance.... La grandeur du bruit et des cris que l'ennemi fait dans le reste de l'ame, en la raison inférieure, empêche que les avis et remontrances de la foi ne sont presque point entendus. *Am. de Dieu, l.* IX. *ch.* XI. *p.* 506 *et* 507.

Bien qu'elle ait le pouvoir de croire, d'espérer et d'aimer Dieu, et qu'en vérité elle le fasse, toutefois elle n'a pas la force de bien discerner si elle croit, espère et chérit son Dieu, d'autant que la détresse l'occupe et accable si fort, qu'elle ne peut faire aucun retour sur soi-même, pour voir ce qu'elle fait ; et c'est pourquoi il lui est avis qu'elle n'a ni foi, ni espérance, ni charité. *L.* IX. *ch.* XII. *p.* 509.

Voyez-vous, ma fille, c'est signe que tout est pris, que l'ennemi a tout gagné en notre forteresse, hormis le dongeon imprenable.... C'est enfin cette volonté libre, laquelle toute nue devant Dieu réside en la suprême et plus spirituelle partie de l'ame, ne dépend d'autre que de son Dieu et de soi-même, et quand toutes les autres facultés de l'ame sont perdues et assujetties à l'ennemi, elle seule demeure maîtresse de soi-même pour ne consentir point. *Ep.* XLVI *du liv.* IV. *p.* 114 *et* 115.

Jésus-Christ dit : Ah ! mon Père ! que ma volonté ne soit pas faite, ains la vôtre. Quand il dit ma volonté, il parle de sa volonté selon la portion inférieure, et d'autant qu'il dit cela volontairement, il montre qu'il a une volonté supérieure. *Am. de Dieu, l.* I. *ch.* XI. *p.* 43.

Jésus-Christ avec la fine pointe de son esprit étoit résigné à la volonté de son Père. Tout le reste étoit un mouvement de la nature. *Entr.* XX. *p.* 164.

L'ame n'a plus de force que pour laisser mourir sa volonté entre les mains de la volonté de Dieu, à l'imitation du doux Jésus, qui étant arrivé au comble des peines de la croix, que le Père lui avoit préfigées, et ne pouvant plus résister à l'extrémité de ses douleurs... Quand donc tout nous défaut, cette parole, ce sentiment, ce renoncement de notre ame entre les mains de notre Sauveur ne nous peut manquer. *Am. de Dieu, l.* IX. *ch.* XII. *p.* 510.

VIE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES, *par M. l'évêque d'Evreux, et rapportée par M. l'évêque de Meaux.*

Il a porté dans sa jeunesse (saint François de Sales) un assez long temps UNE IMPRESSION DE RÉPROBATION. *Inst. sur les ét. d'or. liv.* IX. *n.* 3. *p.* 352.

BLOSIUS.

Loué sur ces matières par le cardinal Bellarmin, de Scrip. Eccl., *et approuvé par les universités de Cologne, d'Ingolstad, de Douai, et par beaucoup de prélats et de célèbres théologiens de Louvain et d'ailleurs.*

Cet homme est alors tout abandonné à lui-même, en sorte qu'il croit qu'il ne lui reste plus aucune connoissance de Dieu.... Il croit avoir perdu tout son temps ; et dans les actions qu'il fait (quelque bonnes qu'elles puissent être) il croit offenser le céleste Epoux..... Celui qui n'est pas abandonné.... croit avoir tout perdu, et par là étant tombé dans une profonde tristesse et un horrible désespoir, il dit : C'est fait de moi, je suis perdu ; je suis privé de toute lumière. Toute grâce s'est retirée de moi. I. *Append. Instit. c.* I. *p.* 330 *et suiv.*

LE CARDINAL BONA.

Rusbroc appelle cet état un combat de l'esprit de Dieu contre le nôtre et une sorte de désespoir, Taulère une pressure intérieure, Harphius une langueur infernale et une séparation de l'ame d'avec l'esprit. *Via comp. c.* X. *p.* 109.

VIE DU F. LAURENT.

Il s'étoit toujours gouverné par amour sans aucun autre intérêt, sans se soucier s'il seroit damné, ou s'il seroit sauvé... Il avoit eu une très-grande peine d'esprit, croyant certainement qu'il étoit damné : tous les hommes du monde n'auroient pu lui ôter cette opinion. *P.* 50 *et* 52.

XIIe PROPOSITION.

« C'est alors que l'ame est divisée d'avec elle-» même ; elle expire sur la croix avec Jésus-» Christ, en disant : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?* Dans cette » impression involontaire de désespoir, elle » fait le sacrifice absolu de son intérêt propre » pour l'éternité. » *Page* 90.

NOTE.

Cette proposition a deux parties : l'une qu'on fait le sacrifice absolu de l'intérêt propre ; l'au-

tre qu'on est dans une impression de désespoir, où l'on dit à Dieu comme Jésus-Christ : *Pourquoi m'avez-vous abandonné ?* Pour la première partie, elle est sans difficulté, dès qu'on entend par l'intérêt propre la propriété ou mercenarité. Faut-il s'étonner qu'en passant de l'état des justes imparfaits à celui des parfaits, par les plus rigoureuses épreuves, on sacrifie les restes de la mercenarité ou propre intérêt ? Peut-on dans ce passage cesser d'être mercenaire sans sacrifier quelque mercenarité ou propre intérêt ? Pour la seconde partie voici les expressions des saints.

AUTORITÉS.

JOB.

L'indignation (de Dieu) absorde mon esprit, et les terreurs du Seigneur combattent contre moi. *C.* VI. ℣. 4.

Mon ame a choisi le cordeau, et mes os ont cherché la mort. Je suis dans le désespoir. Il n'y a plus désormais de vie pour moi. Jusques à quand ne m'épargnez-vous point, et ne me laissez-vous point respirer, ô gardien des hommes ? J'ai péché, que vous ferai-je ? Pourquoi m'avez-vous fait contraire à vous, et à charge à moi-même ? *C.* VII. *v.* 15, 16, 19, 20.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

Sachez que je suis établie dans un désespoir que je n'ai jamais eu de même, parce que j'ai entièrement désespéré de Dieu et de tous ses biens, et j'ai fait un écrit entre lui et moi ; et c'est pourquoi je suis assurée qu'il n'y a aucune personne au monde qui soit aussi pleine de toute sorte de malice, et qui doive être damnée comme moi, parce que tout ce que Dieu m'a donné et accordé, il l'a permis pour mon plus grand désespoir et pour ma plus grande damnation. C'est pourquoi je vous prie tous de demander à la justice de Dieu de ne tarder plus à tirer le démon hors de cette idole, et de manifester les crimes qui sont au-dedans. *Vie*, *ch.* II. *n.* 42.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

C'est pourquoi, comme dit Job, l'ame se va flétrissant en soi-même, ses entrailles bouillent SANS AUCUNE ESPÉRANCE.... Il est requis... que généralement elle se voie et sente éloignée et privée de tous ces biens, et qu'il lui semble d'en être si loin, qu'elle ne puisse se persuader d'y arriver jamais, ains que tout bien est passé et perdu pour elle. *Obsc. Nuit*, *l.* II. *c.* IX.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Notre divin Sauveur fut affligé incomparablement ;..... car encore que la suprême portion de son ame fût souverainement jouissante de la gloire éternelle, si est-ce que l'amour empêchoit cette gloire de répandre ses délices ni ès sentimens, ni en l'imagination, ni en la raison inférieure, laissant ainsi tout le cœur exposé à la merci de la tristesse et angoisse. Ainsi élevé en la croix entre la terre et le ciel, il n'étoit, ce semble, tenu de la main de son Père que par l'extrême pointe de l'esprit et, par manière de dire, par un seul cheveu de sa tête...., tout le reste demeurant abîmé dans la tristesse et ennui. C'est pourquoi il s'écrie : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu délaissé ? *Am. de Dieu*, *l.* IX. *ch.* V. *p.* 483.

XIIIe PROPOSITION.

« Il n'est question que d'une conviction qui » n'est pas intime, mais qui est apparente et » invincible. En cet état, une ame perd toute » espérance pour son propre intérêt ; mais elle » ne perd jamais dans la partie supérieure, » c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, » l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses. Elle aime Dieu plus purement que jamais. » *P.* 90 *et* 91.

NOTE.

1° Qui dit, *il n'est question*, exclut formellement tout ce qui va plus loin qu'une *conviction non intime, mais apparente*, et qui n'est qu'un *trouble par scrupule* [1]. 2° Qui dit *non intime*, exclut le jugement de la partie supérieure. 3° *Apparente* et *imaginaire*, ou de la seule partie inférieure, sont synonymes. 4° *Invincible* ne marque que ce trouble de la partie inférieure que la supérieure ne pouvait appaiser en tant de saints. 5° *L'espérance des promesses* est opposée ici à *l'espérance pour l'intérêt propre*. 6° *L'espérance des promesses* est dans la partie supérieure : donc *la persuasion réfléchie*, qui lui est contraire, n'est que dans l'inférieure.

[1] *Max.* p. 116.

AUTORITÉS.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Il lui semble clairement que Dieu l'a rejetée, et l'ayant en horreur l'ait précipitée dans les ténèbres ; ce qui est pour elle un grand tourment et une peine lamentable, de croire que Dieu l'ait abandonnée.... L'ame sent fort au vif l'ombre de la mort, des gémissemens et douleurs de l'enfer, qui consistent à se sentir sans Dieu, punie et rejetée, et que sa majesté est indignée et courroucée contre elle ; car tout cela se sent ici, et le plus est qu'il lui semble dans une appréhension craintive que c'est pour toujours. *Obs. Nuit, l.* II. *ch.* VI.

Relisez les passages des saints sur les propositions précédentes.

XIV[e] PROPOSITION.

« Le directeur peut alors laisser faire à cette » ame un acquiescement simple à la perte de » son intérêt propre, et à la condamnation juste » où elle croit être de la part de Dieu.... Mais » il ne doit jamais ni lui conseiller, ni lui per- » mettre de croire positivement par une per- » suasion libre et volontaire qu'elle est réprou- » vée, et qu'elle ne doit plus désirer les pro- » messes par un désir désintéressé. » *P.* 91 *et* 92.

NOTE.

1° Le terme *d'acquiescement simple* est précisément celui dont saint François de Sales se sert pour ces occasions. 2° L'acquiescement ne tombe que sur la perte de l'intérêt propre, qui n'est que le renoncement à la propriété et aux *restes d'esprit mercenaire*, qui, selon les Pères, sont encore dans les justes imparfaits. 3° Cet intérêt propre est si éloigné d'être le salut, qu'en consentant de perdre cet intérêt, on doit actuellement désirer les promesses, et ne croire jamais sa réprobation. 4° On exclut la persuasion libre et volontaire de la réprobation. Mais on ne peut exclure la persuasion *apparente* ou imaginaire, qui n'étant que dans l'imagination malgré la partie supérieure, n'a rien de libre.

AUTORITÉS.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

En me voyant damnée, je ne me soucie nullement de ma damnation, parce que je me soucie et m'afflige bien plus d'avoir offensé mon Créateur. *En sa vie, ch.* I. *n.* 39.

Seigneur, si vous devez me précipiter dans l'enfer, ne tardez pas, mais faites-le soudainement, et puisque vous m'avez abandonnée, achevez, et jetez-moi dans cet abîme. *Ibid. ch.* II. *n.* 28.

Sachez que je suis établie dans un désespoir que je n'ai jamais eu de même ; car j'ai entièrement désespéré de Dieu et de tous ses biens, et j'ai fait un écrit entre lui et moi, et c'est pourquoi je suis certaine qu'il n'y a aucune personne en ce monde aussi pleine de toute malice, et qui doive être damnée comme moi, parce que tout ce que Dieu m'a donné et accordé, il l'a permis pour mon plus grand désespoir et pour ma plus grande damnation ; c'est pourquoi je vous conjure tous de prier cette justice de Dieu de ne pas tarder à tirer le démon de cette idole..... Priez cette justice de Dieu, afin que cette idole tombe et se brise, et qu'il manifeste ses œuvres diaboliques et ses mensonges ;.... parce que je m'ornois, comme d'une dorure, des paroles divines, pour être honorée et adorée en la place de Dieu. Priez afin que les démons sortent de cette idole, afin que le monde ne soit plus trompé par cette femme. C'est pourquoi je prie le Fils de Dieu, que je n'ose nommer, que s'il ne me manifeste point par lui-même, il me fasse manifester par la terre, en sorte qu'elle s'ouvre et m'engloutisse, afin que je serve d'exemple. *Ibid. ch.* II. *n.* 41 *et* 42.

Depuis ce temps-là je demeure tellement contente et assurée, que si je savois très-certainement que je serois damnée, je ne pourrois en aucune façon en être affligée, je n'en travaillerois, ni n'en ferois pas moins oraison, ni n'en servirois pas moins Dieu, tant j'ai compris sa justice et la droiture de ses jugemens. *Ch.* III. *n.* 66. *p.* 196.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Or, entre tous les essais de l'amour parfait, celui qui se fait par L'ACQUIESCEMENT de l'esprit aux tribulations spirituelles est sans doute le plus fin et le plus relevé.

La B. Angèle de Foligny fait une admirable description des peines intérieures, èsquelles quelquefois elle s'étoit trouvée, disant que son ame étoit en tourment, comme un homme qui, pieds et mains liés, seroit pendu par le cou, et ne seroit pourtant pas étranglé, mais demeureroit en cet état entre mort et vif, sans espé-

rance de secours, ne pouvant ni se soutenir sur ses pieds, ni s'aider de ses mains, ni même soupirer ou se plaindre. Il est ainsi, Théotime. L'ame est quelquefois tellement pressée d'affliction intérieure, que toutes ses facultés et puissances en sont accablées par la privation de tout ce qui la peut alléger, et par l'appréhension et impression de tout ce qui la peut attrister, si qu'à l'imitation de son Sauveur,... ne lui restant plus que la fine suprême pointe de l'esprit, laquelle, attachée au cœur et bon plaisir de Dieu, dit par un TRÈS-SIMPLE ACQUIESCEMENT : O Père éternel ! mais toutefois ma volonté ne soit pas faite, ains la vôtre. *Amour de Dieu, liv.* IX. *ch.* III. *p.* 476.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

L'ame voit plus clair que le jour qu'elle est pleine de maux et de péchés. Car Dieu le lui fait entendre ainsi... Ces confesseurs... la crucifient de nouveau, n'entendant pas que ce n'est peut-être le temps de ceci ni de cela, mais de les laisser ainsi en la purgation où Dieu les tient, les consolant et encourageant à vouloir cela, tant qu'il plaira à sa divine majesté : car jusqu'alors, quoi qu'elles fassent et quoi qu'ils disent, il n'y a point de remède. *Prol. sur ses ouvrages.*

Elle ne trouve aucune consolation ni appui en aucune doctrine, ni en aucun maître spirituel :..... d'autant que jusqu'à ce que notre Seigneur ait achevé de la purger en la façon qu'il veut, il n'y a moyen ni secours qui lui serve et profite pour sa douleur. *Obs. Nuit. l.* II. *ch.* VII. *p.* 283.

Voyez le reste du passage, ci-dessus, p. 256.

BLOSIUS.

Une certaine vierge sainte..... disoit :..... Voilà que je m'abandonne à votre très-juste jugement, et je me livre entièrement à votre très-aimable volonté pour le temps et POUR L'ÉTERNITÉ, étant prête, si c'est votre bon plaisir, de souffrir ÉTERNELLEMENT ce tourment infernal que je sens. Faites, ô mon Père céleste, en moi et de moi tout ce qu'il vous plaira : car je m'offre et je me livre toute entière DÈS MAINTENANT ET POUR L'ÉTERNITÉ le plus humblement que je puis. Cet acte d'abandon étant fait, bientôt cette vierge fut élevée au-dessus de tous les moyens et absorbée dans l'aimable abîme de la divinité. O! qu'heureux fut un tel absorbement! *Instit. append.* I. *c.* I.

Ici l'homme est tout abandonné à lui-même, en sorte qu'il croit qu'il ne reste en lui aucune connoissance de Dieu.... Il croit perdre tout son temps, et dans toutes ses actions (quelque bonnes qu'elles puissent être) offenser l'Epoux céleste ; c'est pourquoi il craint de souffrir de grièves peines après cette vie.... TOUT HOMME QUI NE S'ABANDONNE PAS, pendant qu'il est ainsi écrasé par les coups du Seigneur, croit avoir perdu toutes choses ; de là vient qu'étant tombé dans une profonde tristesse et un horrible désespoir, il dit : C'est déjà fait de moi ; je suis perdu ; j'ai perdu toute lumière ; toute grâce s'est retirée de moi. MAIS celui qui veut jouir de la vérité essentielle au dedans de soi, doit s'efforcer, afin que d'un esprit abandonné et libre il puisse ÊTRE PRIVÉ DE DIEU, DE SOI, et de toutes les créatures, conservant cependant une véritable paix au dedans de soi. Heureux donc celui qui, étant accablé d'angoisses et de peines, NE CHERCHE RIEN POUR S'EN DÉLIVRER, mais les soutient jusqu'à la fin et jusqu'au dernier point, ne voulant point descendre de la croix, à moins que Dieu ne l'en détache, et ne l'en fasse descendre. Heureux en vérité celui qui se plonge ainsi dans l'abîme du bon plaisir de Dieu, et qui s'abandonne de telle sorte aux terribles et secrets jugemens de Dieu, qu'il soit prêt de demeurer dans ces douleurs et pressures, non-seulement une semaine ou un mois, mais jusqu'au jour du jugement, et même POUR L'ÉTERNITÉ, ne refusant pas même LES TOURMENS DE L'ENFER, si Dieu le vouloit. Cet abandon surpasse de beaucoup tout autre abandon. Sacrifier mille mondes n'est rien en comparaison d'un tel abandon. Le sacrifice même que les martyrs ont fait de leurs vies à Dieu est peu de chose, si on le compare à un abandon de cette nature ; car étant dans l'abondance des consolations divines, ils regardoient leurs souffrances comme un jeu, et ils recevoient la mort avec joie. Mais ÊTRE INTÉRIEUREMENT PRIVÉ DE DIEU, surpasse incomparablement toute autre peine. 1 *Append. Inst. spir. c.* I. *p.* 330 *et* 331.

BANNÈS.

Grégoire de Rimini doute si une telle révélation est possible (c'est celle qu'une ame recevroit de sa réprobation) ; mais il dit que, si on admet le cas, alors l'homme est tenu de vouloir sa condamnation. *In.* 2. 2. *q.* XXII. *a.* I. *p.* 327.

Celui qui désiste de l'acte d'espérance pour la béatitude, parce qu'il se conforme au véri-

table jugement de Dieu connu par sa révélation, ne fait point un acte qui soit, quant à l'objet, formellement opposé à l'objet de l'espérance, et c'est pourquoi il ne pèche point contre cette vertu. *Ibid. concl. p.* 327.

Cet acte conditionnel est virtuellement renfermé dans le moindre degré de charité, si elle est véritable. Quoique je doive être condamné pour mes péchés futurs, j'aime néanmoins Dieu maintenant au-dessus de tout, et je me conforme à l'ordre de sa divine justice qui s'exercera sur moi à cause de mes péchés. La raison de ceci est manifeste, parce que la charité est une participation de la volonté divine. C'est pourquoi elle s'incline à toutes les choses que Dieu veut selon l'ordre de sa justice. Ceci est confirmé par la preuve suivante. Si quelqu'un avoit dans la disposition de son cœur cet acte : « Je n'aimerois point Dieu, si je savois que je fusse réprouvé » : il pécheroit mortellement.... Il s'ensuit des choses déjà dites, que l'homme qui a une telle révélation, loin de pécher par son désespoir expliqué de la seconde façon, peut au contraire mériter un accroissement de grâce, s'il aime Dieu dans ce désespoir. *Ibid. p.* 328.

NOTE.

Combien s'en faut-il que je n'aie dit des choses semblables ? Je n'ai jamais supposé ce cas d'une révélation divine sur la réprobation d'une ame. Au contraire, j'ai déclaré qu'il n'étoit jamais permis au directeur de *permettre* à l'ame de *croire* qu'elle soit *réprouvée et qu'elle ne doive plus désirer les promesses par un désir désintéressé.* 1° J'ai dit seulement que l'ame, dans l'extrémité des épreuves, s'imaginoit être dans ce cas. 2° J'ai voulu que l'ame, en acquiesçant à la condamnation qu'elle méritoit, ne supposât ni n'acceptât sa réprobation éternelle. 3° J'ai voulu qu'elle fût actuellement dans l'espérance de la béatitude promise [1]. Ainsi tout le monde peut voir combien la proposition de Bannès va en tout sens plus loin que la mienne.

XVe PROPOSITION.

« La partie inférieure ne communiquoit à la » supérieure ni son trouble involontaire, etc. » *P.* 122.

NOTE.

Cette parole, *involontaire*, ne vient point de moi. En la retranchant, mon texte demeure tout entier et dans toute sa suite naturelle. Des personnes très-dignes de foi, qui ont gardé mon original pendant un mois, rendent témoignage que cette parole n'étoit point écrite dans le texte. J'ai déclaré dès le commencement qu'elle venoit d'un autre que de moi et qu'elle avoit été ajoutée à la marge. Le livre a été imprimé et publié en mon absence. Je demande donc que cette proposition soit retranchée du nombre de celles sur lesquelles mon livre doit être examiné. Il y a long-temps que je l'eusse fait réimprimer, en retranchant, dans une nouvelle édition, cette parole si étrangère à mon vrai texte. Mais le respect du saint Siége m'a toujours empêché de faire imprimer un livre qu'il examinoit actuellement.

XVIe PROPOSITION.

« Il se fait dans les dernières épreuves pour » la purification de l'amour, une séparation de » la partie supérieure de l'ame d'avec l'inférieure : en ce que les sens et l'imagination » n'ont aucune part à la paix et aux communications de grâces que Dieu fait alors assez » souvent à l'entendement et à la volonté, » d'une manière simple et directe, qui échappe » à toute réflexion. » *P.* 121.

NOTE.

Il faut observer trois choses décisives dans mon texte. 1° J'ai déclaré que la partie inférieure de l'ame consiste *dans l'imagination et dans les sens*, et j'ai ajouté que le *trouble* de cette partie est *entièrement aveugle et involontaire* [1]. J'ai dit que *tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure* [2]. On ne peut point imputer à un homme qu'on ne renferme pas, de dire que les réflexions sont de la partie inférieure : car il faudroit qu'il prétendît que les réflexions ne sont ni *intellectuelles* ni *volontaires*. 2° J'ai dit que *la séparation* des deux parties de l'ame n'est jamais *entière* [3]. Je ne la fais consister qu'en ce que la partie supérieure ne communique point à l'inférieure sa paix, et que l'inférieure ne communique point son trouble ou persuasion apparente et imaginaire à la supérieure. Donc la persuasion demeure dans l'imagination, pendant que l'espérance est dans la partie supérieure, laquelle comprend tout ce qui est intellectuel et volon-

[1] *Max.* p. 91.

[1] *Max.* p. 121 et 122. — [2] *Ibid.* p. 123. — [3] *Ibid.* p. 125.

taire dans les opérations de l'ame. Telle est, selon moi, la définition des deux parties. Telle est la nature de leur séparation, en sorte que la persuasion apparente ne peut jamais passer de l'inférieure à la supérieure. Autrement il n'y auroit plus de séparation. J'ai dit que cette séparation n'est pas entière, parce qu'encore que le trouble de l'inférieure ne puisse éteindre l'espérance de la supérieure, ni l'espérance de la supérieure apaiser le trouble et dissiper la persuasion apparente ou imaginaire de l'inférieure, néanmoins il reste en toute autre chose assez de communication entre ces deux parties, pour rendre la supérieure responsable de tout ce qui se passeroit dans l'inférieure contre l'exacte pureté des mœurs, et contre les véritables bienséances pour tous les actes qui sont censés libres dans le cours naturel [1]. Ainsi, malgré la séparation, qui ne regarde qu'une chose particulière, l'ame est responsable de tout ce qui regarde les mœurs, dans l'épreuve, comme hors de l'épreuve.

Je ne puis assez m'étonner qu'on ait dit que cette séparation est une nouveauté inouie et inventée par moi pour favoriser le quiétisme. On n'a qu'à écouter les auteurs suivans.

AUTORITÉS.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

L'ame se voit...... si éloignée, selon la partie supérieure, de la portion inférieure, qu'elle connoît en soi deux parties si distinctes entre elles, qu'il lui semble que l'une n'a rien de commun avec l'autre, lui étant avis que l'une est très-éloignée et très-séparée de l'autre. Et véritablement il est ainsi en certaine façon, parce que selon l'opération qu'elle fait pour lors, qui est toute spirituelle, elle ne communique point avec la partie sensitive. *Obs. Nuit. l.* II. *c.* XXIII. *p.* 334.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Mais à la charge que toujours le sacré acquiescement se fasse dans le fond de l'ame en sa suprême et plus délicate pointe de l'esprit:... et semble qu'il soit retiré au fin bout de l'esprit, comme dans le dongeon de la forteresse, où il demeure courageux, quoique tout le reste soit pris et pressé de tristesse, et plus l'amour en cet état est dénué de tout secours, et abandonné de toute l'assistance des vertus et facultés de l'ame, plus il en est estimable de garder si constamment sa fidélité. *Amour de Dieu, l.* IX. *c.* III. *p.* 477.

Mais ce qui accroît le mal en cette occurrence, c'est que l'esprit et suprême pointe de la raison ne nous peut donner aucune sorte d'allégement; car cette pauvre portion supérieure de la raison étant toute environnée des suggestions que l'ennemi lui fait, elle est même toute alarmée, et se trouve assez embesognée à se garder d'être surprise d'aucun consentement au mal : de sorte qu'elle ne peut faire AUCUNE SORTIE POUR DÉSENGAGER LA PORTION INFÉRIEURE DE L'ESPRIT.... La foi certes résidante en la cime de l'esprit, nous assure bien que ce trouble finira et que nous jouirons un jour du repos : mais la grandeur du bruit et des cris que l'ennemi fait dans le reste de l'ame, en la raison inférieure, empêche que les avis et remontrances de la foi ne sont presque point entendues. *Am. de Dieu, l.* IX. *c.* XI. *p.* 506.

Voyez-vous, ma fille, c'est signe que tout est pris, que l'ennemi a tout gagné en notre forteresse, hormis le dongeon imprenable, indomptable, et qui ne se peut perdre que par soi-même. C'est enfin cette volonté libre laquelle toute nue devant Dieu réside en la suprême et plus spirituelle partie de l'ame, ne dépend d'autre que de son Dieu et de soi-même, et quand toutes les autres facultés de l'ame sont perdues et assujetties à l'ennemi, elle seule demeure maîtresse de soi-même, pour ne consentir point. Or voyez-vous les ames affligées : parce que l'ennemi occupant toutes les autres facultés fait là-dedans son tintamarre et fracas extrême, à peine peut-on ouïr ce qui se dit et fait en cette volonté supérieure, laquelle a bien la voix plus nette et plus vive que la volonté inférieure; mais celle-ci l'a si âpre et si grosse qu'elle étouffe la clarté de l'autre. *Epit.* XLVI *du liv.* IV. *p.* 115.

LE CARDINAL BONA.

Dans cet état, le discours et l'attention aux images cesse.... L'ame est entièrement dégagée et épurée de sa manière d'opérer humaine et naturelle : elle est dépouillée de tout soulagement, de tous ses exercices extérieurs et de toute consolation sensible. Toutes les puissances demeurent au fond de l'ame, languissantes et désolées. La vivacité de l'entendement tombe et s'obscurcit. Les actes des vertus s'exercent d'une manière essentielle : il n'y a ici aucune joie,

[1] *Max.* d. 123.

mais un tourment inexplicable. Que ceux qui l'ont éprouvé le disent. Saint Bernard compare cet état à une mort spirituelle, qu'il appelle la mort des anges. Rusbroc l'appelle un combat de l'esprit de Dieu et du nôtre, et une sorte DE DÉSESPOIR; Taulère, un tourment infernal; Harphius, une langueur infernale et une DIVISION DE L'AME ET DE L'ESPRIT; Barbansonius de même, UNE SÉPARATION DE LA NATURE ET DE L'ESPRIT; Marie Vela, religieuse de l'ordre de Cîteaux, un terrible martyre; sainte Catherine de Gênes, un tourment horrible et inexplicable; le bienheureux Jean de la Croix le dépeint sous le symbole d'une nuit obscure et le compare au purgatoire. Thomas de Jésus dit aussi que c'est un purgatoire qu'on éprouve dans l'état de voyageur. La bienheureuse Angèle de Foligni eût mieux aimé être EN ENFER, que de souffrir une pareille privation, qui a été étonnante en elle. La séraphique vierge sainte Thérèse raconte elle-même dans sa vie et dans ses écrits ce qu'elle souffroit dans cette épreuve. Je passe sous silence les expressions de plusieurs autres. *Vie comp. c.* X.

XVIIe PROPOSITION.

« Les actes de la partie inférieure dans cette » séparation sont d'un trouble entièrement aveu- » gle et involontaire; parce que tout ce qui est » intellectuel et volontaire est de la partie su- » périeure. Mais quoique cette séparation prise » en ce sens ne puisse être absolument niée, il » faut néanmoins que les directeurs prennent » bien garde de ne souffrir jamais, dans la par- » tie inférieure, aucuns des désordres qui doi- » vent dans le cours naturel être toujours cen- » sés volontaires, et dont la partie supérieure » doit par conséquent être responsable. Cette » précaution se doit toujours trouver dans la voie » de pure foi, qui est la seule dont nous parlons, » et où l'on n'admet aucune chose contraire à l'or- » dre de la nature. » *P.* 123 *et* 124.

NOTE.

On ne sauroit trop se ressouvenir de ce que j'ai dit: 1° La partie inférieure, selon moi [1], consiste *dans l'imagination et dans les sens*. Son *trouble* ou *persuasion apparente* n'est que *par scrupule* qui n'est pas intime. C'est un trouble *entièrement aveugle et involontaire. Tout ce qui est intellectuel et volontaire* n'a aucune part à ce trouble, et appartient à *la partie supérieure* [2]. 2° La séparation n'étant pas *entière* [1], et ne regardant que cette apparente persuasion, la partie inférieure demeure en tout le reste soumise à la supérieure, qui est responsable de tout ce qui touche les mœurs, dans l'épreuve, comme hors de l'épreuve. Ainsi il faut condamner, réprimer et prévenir dans ce cas, avec la même sévérité, toutes les choses qu'il faut condamner, réprimer et prévenir hors de ce cas. Que peut-on ajouter de réel à une si grande précaution? Voudroit-on qu'on regardât encore comme volontaire en ce cas, ce qui n'est jamais censé tel dans toutes les autres occasions de la vie? Les Quiétistes ne peuvent s'égarer qu'en deux manières, ou en excusant des actions volontaires, comme si elles étoient involontaires, ou en supposant que Dieu les pousse extraordinairement à les faire, quoiqu'elles soient contre sa loi, et qu'alors ils peuvent les faire volontairement sans pécher. Or est-il que je vais au-devant de ces deux genres d'illusion. 1° Je suppose que tout ce qui est un *désordre dans le cours naturel* doit être censé désordre dans ce cas, et que le directeur ne doit jamais *le souffrir*, parce qu'il est contraire à la loi. 2° Je suppose que tout ce qui est censé volontaire *dans le cours naturel*, hors de l'épreuve, doit l'être aussi dans l'épreuve même. Ainsi, loin d'excuser le quiétisme, je lui ôte sans exception tous ses retranchemens.

XVIIIe PROPOSITION.

« Il ne faut supposer ces épreuves extrêmes, » que dans un petit nombre d'ames très-pures » et très-mortifiées, en qui la chair est depuis » long-temps entièrement soumise à l'esprit. » *P.* 76.

NOTE.

1° J'ai souvent déclaré [2] que la concupiscence reste encore dans les ames les plus parfaites, et qu'elle y est même agissante, en sorte qu'elle y produit ses effets, qui sont les péchés véniels, dont ces ames se confessent et demandent la rémission. Voilà ce que j'ai dit pour les ames qui sont transformées après les dernières épreuves. A plus forte raison ai-je prétendu que les ames beaucoup moins parfaites, et qui n'ont point encore été purifiées par les dernières épreuves, ne sont exemptes ni de la concupiscence ni des péchés véniels. Pour les ames qui n'ont point passé par cette dernière purifi-

[1] *Max.* p. 122. — [2] *Ibid.* p. 88, 90 et 116.

[1] *Max.* p. 123. — [2] *Ibid.* p. 229, 237, 238, 239, 240 jusqu'à la p. 247.

cation, personne que je sache n'a jamais prétendu qu'elles fussent exemptes de la concupiscence et de tout péché. Ni les Béguards ni les Quiétistes n'ont point poussé la chose jusqu'à cet excès insensé. Voudroit-on m'imputer ce qu'on ne leur imputa jamais? La proposition qu'on reprend ne regarde donc point les ames sur lesquelles on craint l'illusion, et l'objection est manifestement faite hors de propos.

2° J'ai dit que la chair est depuis long-temps entièrement soumise à l'esprit. Mais je n'ai pas dit que la chair ne donne jamais aucune peine à l'esprit pour la tenir dans cette entière soumission. Un fils d'un naturel impétueux demeure entièrement soumis à son père. Mais c'est parce que son père ne lui permet aucune saillie et le conduit d'une main ferme. Tout de même, d'où vient que la chair est entièrement soumise à l'esprit dans ces ames ferventes qui ne sont pas encore dans la plus haute perfection? c'est qu'elles sont *très-mortifiées*. C'est la grande mortification, et l'exacte vigilance pour abattre la chair, qui la tient si soumise.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT.

L'homme qui étant élevé à l'impassibilité devient Dieu, devient unique sans aucune souillure. *Strom. liv.* IV, *p.* 535.

Il ne faut certainement point du tout admettre dans les parfaits ces choses, puisqu'il n'a pas même de confiance. Car il ne se trouve plus dans les choses dures et pénibles; puisqu'il ne trouve rien de dur et de pénible dans tout ce qui compose la vie, et que rien ne peut le détourner de l'amour de Dieu. Il n'a point besoin aussi de la tranquillité de l'ame; car il ne tombe ni dans la douleur, ni dans la détresse, parce qu'il trouve que tout est comme il doit être. Il ne tombe donc dans aucune cupidité ou désir. Il n'a besoin pour son ame d'aucune autre chose, puisqu'il est déjà par la charité avec son bien-aimé, avec qui il est uni familièrement,.... et il est bienheureux à cause de l'abondance de ses biens.

C'est donc à bon droit qu'il demeure, par l'amour gnostique, dans une seule habitude IMMUABLE.... Pourquoi auroit-il encore besoin de confiance et de désirs, lui qui a reçu par la charité l'union familière avec un Dieu exempt de toutes passions? *L.* VI, *p.* 651.

Un tel état forme une habitude exempte des passions, et non pas une modération dans les passions mêmes. Le parfait et absolu retranchement de la cupidité jouit d'une telle habitude. *Ibid.*

Après qu'il a fait mourir tous ces désirs, il ressuscite, et il ne se sert plus de son corps, mais il lui permet seulement l'usage des choses nécessaires pour ne le faire pas mourir. Comment donc auroit-il encore besoin de courage, lui qui n'est plus dans les maux, et qui n'est pas même présent ici-bas, mais déjà tout entier avec celui qu'il aime? Quel usage feroit-il encore de la tempérance, lui qui n'en a pas besoin? Car avoir des cupidités qu'on ait besoin de retenir et de réprimer par la tempérance, c'est l'état d'un homme qui n'est pas encore pur et qui est encore ému par les passions... Car il est indécent que l'ami de Dieu, prédestiné par lui avant la création du monde pour la suprême adoption des enfans, soit sujet aux plaisirs et aux craintes. J'ose donc dire que comme il est prédestiné selon ses œuvres, de même, après avoir été prédestiné par celui qui le connoît, il possède celui qu'il aime,... et par la charité l'avenir lui est déjà présent. L'habitude devient donc naturelle, en acquérant, par l'exercice qui vient de la gnose, une vertu inadmissible. Comme la pierre ne peut perdre sa pesanteur, ainsi cette science ne peut être perdue. *L.* VII. *p.* 726.

Quand ils auront cessé de se purifier, et qu'ils auront cessé de remplir un autre ministère, quoiqu'il soit saint et parmi les saints, ensuite à l'égard de ceux qui seront purs de cœur, parce qu'ils seront prochainement unis au Seigneur, demeurera le rétablissement de la contemplation perpétuelle. Car telle est la perfection de l'ame gnostique, que quand elle aura surpassé toute purification et tout ministère, elle soit avec le Seigneur, lui étant immédiatement soumise. *L.* VII. *p.* 732.

Les uns souffrent pour ne souffrir pas de plus grandes peines. Les autres pour obtenir les joies et les plaisirs futurs après la mort. A la vérité ils sont enfans de la foi. Ils sont néanmoins bienheureux. Mais ils ne sont pas encore hommes parfaits, comme le gnostique, dans cette charité envers Dieu. Mais la tempérance qui est à désirer pour elle-même, en tant qu'elle est perfectionnée par la gnose, rend l'homme maître et souverain, pour être un gnostique tempérant qui ne soit ni touché des plaisirs ni amolli par les douleurs, comme on dit que le feu ne peut altérer un diamant. *L.* VII. *p.* 738.

Comme la mort est la séparation de l'ame d'avec le corps, ainsi la gnose est comme une

mort raisonnable, qui tire et sépare l'homme des passions et des troubles, en le conduisant à une vie où il fait le bien, et où il dit à Dieu avec confiance : Je vis comme vous le voulez. *L.* VII. *p.* 741.

Il convient à celui qui est parvenu à cette habitude d'être saint, en sorte qu'il ne tombe en aucune passion d'aucun genre, mais qu'il soit comme s'il étoit sans chair, et comme s'il étoit hors de la terre. *L.* VII. *p.* 752.

SAINT AMBROISE.

La force de la purification consommée est si grande que l'ame revient dans l'âge d'une enfance spirituelle qui ignore les voies de l'erreur, et qui ne puisse admettre le crime, quand même elle le voudroit, parce qu'elle a perdu l'habitude de connoître l'usage du péché. *Sur le Ps.* CXVIII. *Serm.* XXII.

SAINT AUGUSTIN.

Ceux-là sont pacifiques en eux-mêmes, qui ont réglé tous les mouvemens de leurs ames, et qui les ont soumis à la raison, c'est-à-dire à l'entendement et à l'esprit, qui tenant leurs concupiscences charnelles domptées, deviennent le royaume de Dieu, où toutes choses sont tellement réglées, que ce qui est le principal et le plus parfait dans l'homme, commande, tout le reste ne résistant point. *De serm. Dom. in monte, lib.* I. *c.* II *et* III.

Le ciel du ciel est au Seigneur,... qui a élevé jusqu'à un degré si sublime les ames de certains saints, qu'elles DEVIENNENT INCAPABLES D'ÊTRE ENSEIGNÉES PAR AUCUN DES HOMMES, ET NE LE SONT QUE DE LEUR DIEU. En comparaison de ce ciel, tout ce qui est vu par les yeux doit être appelé la terre, que Dieu a donnée aux enfans des hommes, afin que par cette considération... ils s'occupent comme par conjecture du Créateur, autant qu'ils le peuvent. Car leurs cœurs étant encore foibles, ils ne peuvent voir le Seigneur sans l'appui de cette conjecture.... Si donc nous donnons le nom de ciel aux grands, et de terre aux petits, les petits en croissant deviendront le ciel, et sont nourris de lait dans cette espérance. Mais les grands sont le ciel de la terre, lorsqu'ils nourrissent les petits, en sorte qu'ils comprennent qu'ils sont le ciel du ciel, lorsqu'ils voient avec quelle espérance ils nourrissent les petits. Comme ils reçoivent la pureté et l'abondance de la sagesse, non de l'homme ni par l'homme, mais de Dieu même, ils ont soin des petits qui deviendront le ciel, en sorte qu'ils savent qu'ils sont eux-mêmes le ciel du ciel. *Sur le Ps.* CXIII.

SAINT THOMAS.

Il y a certaines vertus de ceux qui ont déjà acquis la divine ressemblance, qu'on nomme les vertus de l'ame déjà purifiée; en sorte que la prudence ne regarde plus que les seules choses divines, que la tempérance ne connoisse plus les cupidités terrestres, que la force ignore les passions, que la justice soit unie et en perpétuelle société avec l'esprit de Dieu, en l'imitant. Nous disons que ces vertus sont celles DES BIENHEUREUX ET DE QUELQUES AMES TRÈS-PARFAITES EN CETTE VIE... Plotin dit que les vertus politiques adoucissent les passions, et les ramènent à un milieu, que les vertus purifiantes LES ÔTENT, et que les vertus de l'ame déjà purifiées LES OUBLIENT. 1. 2. *Q.* LXI. *Art.* V.

SAINT BONAVENTURE.

La langueur et la paresse n'ont plus de lieu où l'aiguillon de l'amour presse toujours pour les choses les plus parfaites. Or il y avoit en lui une si grande concorde de la chair avec l'esprit, et une si prompte obéissance, que quand l'esprit tâchoit d'atteindre à toute la sainteté, la chair non-seulement ne répugnoit point, mais encore s'efforçoit de le devancer. *Vie de S. Franç.*, *c.* XIV.

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

Dieu a mis mon ame dans un état où j'éprouve peu de changemens, et je possède Dieu en si grande plénitude, que je ne suis plus dans mon état ordinaire. Mais je suis menée dans la suprême paix du cœur, de la chair et de l'esprit. *Vie*, *ch.* VI. *n.* 95.

Il est donné à l'ame de vouloir si parfaitement, que toute l'ame est véritablement d'accord en ceci pour toutes choses, et en toutes façons. Tous les membres du corps sont d'accord avec l'ame, et deviennent véritablement avec l'ame une même chose, et ne répugnent plus à sa volonté.... Aussitôt le corps est soumis à l'esprit, et la sensualité à la raison, sentant une participation de la délectation où est l'ame : le corps dit à l'ame : Mes plaisirs étoient autrefois grossiers et vils, parce que je suis un corps; mais vous qui êtes si noble, et capable du plaisir divin, vous ne deviez pas consentir à

mes inclinations. *Ch.* XI. *nomb.* 145 *et* 149. *p.* 209 *et* 210.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Mais ses inclinations naturelles, avec la continuelle résistance qu'elle leur fit, devinrent peu à peu anéanties; et elle disoit qu'elle ne sentoit point de difficulté de résister à quelque tentation qui lui survînt. *Vie, ch.* V. *p.* 21.

En ces âpres pénitences, la sensualité ne la contredisoit point, et elle lui étoit en tout obéissante. *Ibid. ch.* VII. *p.* 32.

Pour le dehors, sa nature étoit si sujette à l'esprit, que jamais elle ne reculoit en arrière, bien qu'elle lui fît faire plusieurs pénitences, si bien qu'elle pouvoit toujours dire : Mon cœur et ma chair ont tressailli de joie au Dieu vivant. *Ib. ch.* XXIV. *p.* 122.

Toutefois l'ame et le corps sont et demeurent ensemble avec si grande paix et obéissance, et avec si grand silence, qu'il ne se trouve un seul désir discordant en aucun d'eux, parce que le corps obéit à l'ame, et l'ame à Dieu, tellement que chacun d'eux a ce qu'il lui faut, par l'ordonnance et disposition divine, avec une grande paix. *Ib. ch.* XXX. *p.* 146.

Dieu, tenant ainsi cette créature, consume tous ses méchans instincts, et enfin l'ame tire le corps à sa sujétion, sans qu'il lui soit plus rebelle. Alors ils font paix ensemble, et sont contens l'un de l'autre. Le corps, par correspondance avec l'ame, jouit de quelque chose de la douceur de sa paix par participation, et il est réduit à cette nécessité;... et même le corps vient à un si grand anéantissement de son être naturel habitué au mal, que bien que l'ame le laissât faire à sa mode, il ne peut plus faire autre chose que ce qu'elle veut, et ainsi il demeure hors de son être malin, et consentant en tout sans aucune rebellion à l'ame, laquelle étant attentive en Dieu, et ne correspondant point au corps ni par amour ni par délectation, il est de nécessité que le corps perde sa vigueur. *Ibid. ch.* XXXII. *p.* 161 *et* 162.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Ainsi cette partie sensitive, avec toutes ses puissances, forces et foiblesses, en cet état est déjà soumise à l'esprit, d'où vient qu'il y a là une vie heureuse, semblable à celle de l'état d'innocence, où toute l'harmonie et habileté de la partie sensitive de l'homme lui servoit pour une plus grande récréation, et un plus grand aide de connoissance et d'amour de Dieu en paix et concorde avec la partie supérieure. *Expos. du Cant. coupl.* 32. *p.* 470.

Elle appelle l'autre jour, l'état de la justice originelle, et le jour du baptême, auquel l'ame reçoit la pureté qu'elle dit qu'on lui donnera en cette union d'amour, parce que, comme nous avons dit, l'ame arrive jusque là en cet état de perfection. *Ibid. coupl.* 38. *p.* 486.

L'Epouse.... dit à l'ami quatre dispositions qui sont en elle. La première que son ame est déjà retirée, détachée et aliénée de toutes choses. La seconde que le diable est vaincu et terrassé. La troisième que toutes ses passions sont soumises, et tous ses appétits naturels. La quatrième que la partie sensitive est déjà réformée et purifiée, et rendue conforme à la spirituelle, de sorte que non-seulement elle n'empêche point, mais encore qu'elle s'unit avec l'esprit. *Ibid. coupl.* 40. *p.* 491.

BLOSIUS.

Ces ames ont glorieusement vaincu et mortifié, par la grâce de Dieu, la nature et la sensualité. Leur ame est désormais passée et transformée dans l'esprit. De là vient qu'elles ne sont émues d'une manière déréglée, ni dans les prospérités ni dans les adversités; mais elles jouissent d'une certaine paix essentielle. *Instit. c.* 12. § 4.

Ici l'homme déjà fondu recoule en Dieu son origine.... Etant transformé au-dessus des images, et n'ayant plus sa propre forme, il arrive à un certain état dénué d'images, et est tellement DÉIFIÉ, QUE TOUT CE QU'IL EST, ET QUE TOUT CE QU'IL FAIT, DIEU L'EST ET L'OPÈRE EN LUI; en sorte que ce que Dieu est essentiellement par sa nature, cette ame le devienne par grâce; car encore qu'elle ne cesse point d'être créature, elle devient néanmoins toute divine et déiforme. Elle meurt étant toute consumée du feu de l'amour.... C'est ici que l'homme aperçoit qu'il s'est perdu lui-même. IL NE SE CONNOÎT, IL NE SE TROUVE, IL NE SE SENT PLUS NULLE PART : CAR IL NE CONNOÎT PLUS QU'UNE SEULE TRÈS-SIMPLE ESSENCE QUI EST DIEU.... C'EST POURQUOI IL N'Y A PLUS LA QUE LA TRÈS-PURE DIVINITÉ ET L'UNITÉ ESSENTIELLE.... Dans cet homme, qui devient un même esprit avec Dieu, Dieu lui-même opère sans intermission. Ainsi les œuvres de cet homme sont au-dessus des œuvres de tous ceux qui ne sont pas dans cette union avec Dieu. *Instit. append.* I. *c.* I.

Dieu partage son royaume avec cette ame,

car il lui donne une très-pleine puissance sur le ciel et sur la terre, et, qui plus est, sur lui-même, en sorte qu'elle soit la maîtresse de toutes les choses dont il est le maître. Mais elle ne se repose point en ces choses, en y regardant sa délectation : CAR ELLE EST TELLEMENT MORTIFIÉE QU'ELLE NE CHERCHE NULLE PART SON PROPRE AVANTAGE, NULLE PART SON UTILITÉ PROPRE. *Ibid.*

XIXe PROPOSITION.

« Toute excitation empressée et inquiète, » qui prévient la grâce de peur de n'agir pas » assez ; toute excitation empressée hors du cas » du précepte pour se donner, par un excès de » précaution intéressée, les dispositions que » la grâce n'inspire point dans ces momens-là, » parce qu'elle en inspire d'autres moins consolantes et moins perceptibles : toute excitation empressée et inquiète, pour se donner » comme par secousses marquées un mouvement aperçu et dont on puisse se rendre » aussitôt un témoignage intéressé, sont des » excitations défectueuses pour les ames appelées au désintéressement paisible du parfait amour. » *P.* 99 *et* 109.

NOTE.

Toute la force de l'argument qu'on fait contre moi se réduit à dire que j'ai voulu exclure cette excitation par laquelle un homme aidé d'une grâce prévenante, se dispose et se prépare à coopérer à une autre grâce qui doit suivre. Or est-il que mon texte est formel pour démontrer la fausseté de cette accusation. Le lecteur n'a qu'à lire l'article entier avec attention, et il sera étonné de ce qu'on m'impute.

J'ai dit ces paroles décisives [1] : « 1° Vouloir » la prévenir (la grâce), c'est vouloir se donner ce qu'elle ne donne pas encore. 2° Il est » vrai qu'on doit se préparer à recevoir la » grâce et l'attirer en soi, mais on ne doit le » faire que par la coopération à la grâce même. » 3° On se donneroit, par un excès de précaution intéressée, les dispositions que la grâce » n'inspire point dans ces momens-là, parce » qu'elle en inspire d'autres moins consolantes » et moins perceptibles. 4° Si on entend par » l'excitation une coopération de la pleine volonté et de toutes les forces de l'ame à la » grâce de chaque moment, il faut conclure » qu'il est de foi qu'on doit s'exciter en chaque » moment pour remplir toute sa grâce. » Il résulte évidemment de toutes ces paroles expresses de mon texte, que je n'ai ni exclu ni pu penser à exclure que la seule excitation par laquelle une ame s'exciteroit de son propre mouvement sans grâce, et avec une inquiétude ou empressement qui troubleroit même l'attrait actuel de la grâce, parce qu'elle inspire alors à l'ame D'AUTRES DISPOSITIONS MOINS CONSOLANTES ET MOINS PERCEPTIBLES.

Ces fondemens étant posés, je prie le lecteur de rassembler les choses suivantes. 1° Il ne s'agit que de retrancher les *actes inquiets et empressés* déjà retranchés dans notre XIIe Article d'Issy. 2° Il ne s'agit que des actes qui, prévenant la grâce par un empressement à contretemps, ne peuvent être que purement naturels. 3° Il ne s'agit que des actes d'une sorte, pendant que la grâce invite à en faire d'une autre. 4° Il ne s'agit que des actes intéressés, c'est-à-dire propriétaires ou mercenaires, que les Pères excluent des justes parfaits. 5° J'ai déclaré, dans le même article, qu'en tout état de perfection il faut s'exciter, si on entend par l'excitation « la coopération de la pleine volonté » et de toutes les forces de l'ame à la grâce de » chaque moment, et la résistance douloureuse » à la concupiscence, en combattant jusqu'au » sang contre le péché [1]. »

AUTORITÉS.

SAINT PROSPER.

Avouons que la foi est dans l'homme un don de Dieu, sans la grâce duquel personne ne cherche la grâce. *In. Resp. ad Gall. c.* 8.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

L'inquiétude que vous avez dans l'oraison, et laquelle est conjointe avec un grand empressement pour trouver quelque objet qui puisse arrêter et contenter votre esprit, suffit elle seule pour vous empêcher de trouver ce que vous cherchez.... Je ne sais pas les remèdes dont vous devez user ; mais je pense bien que si vous pouvez vous empêcher de l'empressement, vous gagnerez beaucoup : car c'est l'un des plus grands traîtres que la dévotion et la vraie vertu puissent rencontrer. Il fait semblant de nous échauffer au bien. Mais ce n'est que pour nous refroidir, et il ne nous fait courir que pour nous faire choper. C'est pourquoi il

[1] *Max.* p. 97 et suiv.

[1] *Max.* p. 101 et 102.

s'en faut garder en toutes occasions, et particulièrement en l'oraison. *Ep.* XXVIII *du liv.* II. *p.* 327.

L'empressement et l'agitation du dessein n'y servira de rien : le désir y est bon ; mais qu'il soit sans agitation. C'est cet empressement que je vous défends expressément, comme la MÈRE IMPERFECTION de toutes les imperfections. N'examinez donc pas si SOIGNEUSEMENT si vous êtes en la perfection ou non. *Ep.* XVIII *l.* II. *p.* 287.

L'inquiétude est le plus grand mal qui arrive en l'ame, excepté le péché.... Il n'y a rien qui empire plus le mal et qui éloigne plus le bien, que l'inquiétude et empressement. *Introd. ch.* XI. *p.* 423.

Pour remède donc, ma chère fille, puisque vous n'avez pas encore vos ailes pour voler, et que votre propre impuissance met une barrière à vos efforts, ne vous débattez point, ne vous empressez point pour voler ; ayez patience que vous ayez des ailes pour voler comme les colombes.:.. Vous voyez la beauté de clartés, la douceur des résolutions : il vous semble que presque vous les tenez, et le voisinage du bien vous en suscite un appétit de même, et cet appétit vous empresse et vous fait élancer : mais c'est pour néant, car le maître vous tient attachée sur la perche, ou bien vous n'avez pas encore vos ailes : et cependant vous amaigrissez par ce continuel mouvement du cœur, et allanguissez continuellement vos forces. Il faut faire des essais, mais modérés, mais sans s'échauffer. Savez-vous ce qu'il faut faire ? Il faut prendre en gré de ne point voler, puisque vous n'avez pas encore vos ailes. *Ep.* I. *l.* V. *p.* 224 *et* 225.

Ces anxiétés d'esprit, que nous avons pour AVANCER notre perfection et pour voir si nous avançons, ne sont nullement agréables à Dieu, et ne servent qu'à satisfaire l'amour propre, qui est un grand tracasseur. *Entret.* VII. *p.*110.

Tenez vos yeux haut élevés, ma très-chère fille, par une parfaite confiance en la bonté de Dieu. Ne vous empressez point pour lui ; car il a dit à Marthe, qu'il ne vouloit pas, ou du moins qu'il trouvoit meilleur, qu'on n'eût point d'empressement, non pas même à bien faire. Ne veuillez pas être si parfaite. *Ep.* XII. *l.* VI. *p.* 423.

ARTICLE XII D'ISSY.

Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, on ne doit pas attendre toujours des actes méthodiques et arrangés, encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressés ; mais des actes sincèrement formés dans le cœur avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.

XXe PROPOSITION.

« Les ames encore intéressées pour elles-
» mêmes, veulent sans cesse faire des actes for-
» tement marqués et réfléchis pour s'assurer
» de leur opération, et pour s'en rendre témoi-
» gnage : au lieu que les ames désintéressées
» sont par elles-mêmes indifférentes à faire des
» actes distincts ou indistincts, directs ou ré-
» fléchis. Elles en font de réfléchis toutes les
» fois que le précepte le peut demander, ou
» que l'attrait de la grâce les y porte. Mais
» elles ne cherchent point les actes réfléchis par
» préférence aux autres, par une inquiétude
» intéressée pour leur propre sûreté. » *P.* 117 *et* 118.

NOTE.

Les actes réfléchis ne marquent par eux-mêmes aucune imperfection dans l'ame qui les fait. C'est ce que j'ai dit très-expressément, pages 113, 114 et 117. J'ai observé que les ames les plus parfaites font souvent des réflexions pour raconter les miséricordes de Dieu, pour rendre compte de ce qui se passe en elles, et pour demander des conseils. J'ai ajouté que dans leur sainte indifférence, elles sont toujours aussi prêtes à faire des actes réfléchis que des actes directs. J'ai déclaré qu'on ne devoit retrancher que les réflexions inquiètes ou empressées, que l'intérêt propre ou esprit mercenaire nous inspireroit à contre-temps.

AUTORITÉS.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Il viendra quelqu'un qui ne sait que frapper sur l'enclume comme un forgeron, et d'autant qu'il ne sait point d'autre leçon que cela, il tiendra un tel langage : Allez, tirez-vous de là ; car c'est perdre le temps et demeurer oisif ; mais prenez cet autre exercice, méditez et faites des actes, parce qu'il est besoin que vous fassiez des diligences de votre part. *Vive flam. Cant.* III. *vers.* 3, *sect.* 8.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Persévérez en cette nudité de demeurer auprès de notre Seigneur. Il n'est plus besoin que vous fassiez des actes, s'ils ne nous viennent au cœur. *Ep.* LXXVI, *l.* IV. *p.* 170.

VIE DE LA MÈRE DE CHANTAL.

Questions de cette mère et réponses de saint François de Sales.

Quest. Notre Seigneur met en l'ame ce me semble les ressentimens qu'il faut, et l'éclaire parfaitement, et mieux mille fois qu'elle ne pourroit être par tous ces discours et imaginations. Vous me direz : Pourquoi sortez-vous donc de là? O Dieu, c'est mon malheur, et malgré moi, l'expérience m'ayant appris que cela m'est fort nuisible. Mais je ne suis pas maîtresse de mon esprit, lequel sans mon congé veut tout voir et ménager.

Rép. Je vous commande que simplement vous demeuriez en Dieu, sans vous essayer de rien faire, ni vous enquérir de lui de chose quelconque, sinon à mesure qu'il vous excitera.

Quest. Je retourne à vous demander, mon très-cher père, si telle ame ne doit pas demeurer toute reposée en son Dieu, lui laissant le soin de ce qui la regarde tant intérieurement qu'extérieurement, sans attention, sans élection, sans désir quelconque, sinon que notre Seigneur fasse en elle, d'elle et par elle, sa très-sainte volonté.

Rép. Dieu vous soit propice, ma très-chère fille. L'enfant qui est entre les bras de sa mère, n'a besoin que de la laisser faire et de s'attacher à son cou. *En sa vie, part.* 2. *p.* 194, 195 *et* 197.

Quest. Mon très-cher père, je ne sens plus cet abandonnement et douce confiance, ni n'en saurois faire aucun acte. Il me semble bien toutefois, que ces dispositions sont plus solides et plus fermes que jamais. Mon esprit en sa cime pointe est en une très-simple unité. Il ne s'unit pas : car lorsqu'il veut faire des actes d'union (ce qu'il ne veut que trop souvent essayer), il sent de l'effort, et voit clairement qu'il ne se faut pas unir, mais demeurer ici.

L'ame se voudroit servir de cette union pour l'exercice du matin, celui de la sainte messe, préparation à la sainte communion et actions de grâces de tous les bénéfices, et enfin pour toutes choses, n'étendant sa vue ailleurs.... Dites-moi, mon très-cher père, si cela peut satisfaire à Dieu pour tous les actes mentionnés ci-dessus et ceux auxquels nous sommes obligés? Voyez aussi si durant les sécheresses que l'ame n'a ni la vue ni le sentiment d'icelle, sinon en sa cime pointe, elle suffira?

Rép. Le bienheureux lui répondit : Vous êtes comme le petit saint Jean. Tandis que les autres mangent diverses viandes à la table du Sauveur par plusieurs considérations pieuses, vous vous reposez dans le suave sommeil sur la sacrée poitrine. Et pour dernier avis, ne vous divertissez jamais de cette voie. Souvenez-vous que la demeure de Dieu est faite en paix. Suivez la conduite de ses mouvemens divins. Soyez simple à la grâce. Soyez active et passive ou patiente, selon que Dieu voudra et vous y portera. Mais de vous-même ne sortez point de votre place.... Vous êtes la sage statue. Le maître vous a posée dans la niche. Ne sortez de là que lorsque lui-même vous en tirera. *Part.* 3. *c.* IV. *p.* 400 ; *et dans saint Fr. de Sales*, *Ep.* XIV. *du l.* IV.

Sur cet avis et plusieurs autres que cet homme de Dieu lui avoit donnés, elle s'affermit tellement dans ces maximes, qu'elle y est demeurée inébranlable, et quand, par surprise, elle y a fait quelques manquemens, voulant agir pour se rechercher soi-même, l'amour l'en a corrigée, ainsi qu'on l'a trouvé écrit de sa main en ces termes : Au sortir de la sainte communion, m'étant voulu mouvoir à faire des actes plus spécifiés que ceux de mon simple regard, entière remise et anéantissant en Dieu, sa bonté m'en a reprise, et m'a fait entendre qu ce n'est que par amour de moi-même, et que je fais en cela autant de tort à mon âme, que l'on en fait à une personne languissante à laquelle on rompt le premier sommeil, qui ne peut par après trouver son repos. *Ib. p.* 401 *et* 402.

NOTE.

Ces passages renferment toute la doctrine du saint pour la direction des âmes éminentes. Il approuve une *très-simple unité dans la cime pointe* de l'âme, où elle ne fait point des actes d'union, parce qu'elle ne doit pas *s'unir, mais demeurer unie*. Le saint approuve que cette unité si simple serve pour l'exercice du matin, pendant la messe, pour se préparer à la communion, pour faire des actions de grâces, et *pour satisfaire à Dieu* à l'égard de tous *les actes auxquels nous sommes obligés*. La décision est absolue et sans restriction. « Pour dernier

» avis, ne vous divertissez, dit-il, jamais de cette voie. »

XXI[e] PROPOSITION.

« L'état passif..... exclut non les actes paisibles et désintéressés, mais seulement l'activité, ou les actes inquiets et empressés pour notre intérêt propre. » *P*. 209.

NOTE.

Je ne demande que deux choses : 1° qu'on entende par *propre intérêt*, selon mon texte formel [1], l'interêt, *l'avarice*, *l'ambition spirituelle*, ou *un reste d'esprit mercenaire*, que la tradition des Pères permet aux justes imparfaits et qu'elle retranche pour les ames parfaites : 2° que les actes inquiets et empressés, par lesquels l'homme prévient la grâce et *veut se donner ce qu'elle ne lui donne pas encore* [2], soient retranchés, conformément au XII[e] Article d'Issy. Ce fondement étant posé, cette proposition, loin d'avoir besoin de correctif ou d'explication, est au contraire décisive pour expliquer et pour tempérer les précédentes.

XXII[e] PROPOSITION.

« Dans l'état (passif) les enfans de Dieu ne » rejettent point la sagesse, mais seulement » la propriété de la sagesse. Ils se désapproprient de leur sagesse comme de leurs autres » vertus. Ils usent avec fidélité, en chaque » moment, de toute la lumière naturelle de la » grâce actuelle, pour se conduire selon la » loi écrite, et selon les véritables bienséances. » Une ame en cet état n'est sage ni par une » recherche empressée de la sagesse, ni par » un retour intéressé sur soi pour s'assurer » qu'elle est sage, et pour jouir de sa sagesse » en tant que propre. Mais, sans songer à être » sage en soi, elle l'est en Dieu, en n'admettant volontairement aucun des mouvements » précipités et irréguliers des passions, ou de » l'humeur, ou de l'amour-propre, et usant » toujours sans propriété de la lumière tant » naturelle que surnaturelle du moment présent. Ce moment présent a une certaine » étendue morale où l'on doit renfermer toutes » les choses qui ont un rapport naturel et » prochain à l'affaire dont il est actuellement » question. Ainsi à chaque jour suffit son mal, » et l'ame laisse le jour de demain prendre » soin de lui-même, parce que ce jour de » demain, qui n'est pas encore à elle, portera » avec lui, s'il vient, sa grâce et sa lumière, » qui est le pain quotidien.... Elles vivent sans » prévoyance éloignée et inquiète... Elles ne » se croient point extraordinairement inspirées. » Elles croient au contraire qu'elles peuvent » se tromper..... elles se laissent corriger, et » n'ont ni sens ni volonté propre. » *P*. 214, 215 *et* 216.

[1] *Max*. p. 23 et 135. — [2] *Ibid*. p. 97.

NOTE.

1° Ce n'est pas la sagesse, mais la propriété de la sagesse ; ce n'est pas les vertus, mais la propriété des vertus, que je retranche. 2° Je ne veux supprimer que les actes inquiets et empressés, pour la vertu qu'on recherchoit par un esprit intéressé ou mercenaire. 3° Je veux qu'on ait de la prudence pour le moment présent. 4° Je donne à ce moment une certaine étendue morale, où je renferme toutes les choses qui ont un rapport naturel et prochain à l'affaire présente. 5° Je veux qu'on soit prudent pour aujourd'hui, et qu'on laisse, selon l'Evangile, le jour de demain avoir soin de lui-même. 6° Je veux une prévoyance dans cette étendue morale. Je n'exclus que *la prévoyance éloignée et inquiète*. Voyez ce qui a été dit sur les propositions précédentes, pour exclure la propriété, l'inquiétude et l'empressement, principalement surtout la proposition XIX.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Je ne suis guère prudent, et si c'est une vertu que je n'aime pas trop. Ce n'est que par force que je la chéris, parce qu'elle est nécessaire, et sur cela je vais à la bonne foi, à l'abri de la providence de Dieu. *Ep*. LXXXI. *l*. IV. *p*. 179.

Ne veuillez pas être si parfaite, mais à la bonne foi faites votre vie dans vos exercices et dans les actions qui occurrent de temps en temps. Ne soyez point soigneuse du lendemain. Quant à votre chemin, Dieu, qui vous a conduites jusques à présent, vous conduira jusqu'à la fin. Demeurez tout-à-fait en paix. *Ep*. XII. *l*. VI. *p*. 424.

BLOSIUS.

L'ame connoît Dieu mieux que ses yeux extérieurs ne connoissent le soleil visible. Elle est établie en Dieu jusqu'à un tel point qu'elle

le sent plus près d'elle, qu'elle ne l'est elle-même. De là vient que cet homme mène déjà une vie déiforme et suressentielle, devenant conforme à Jésus-Christ selon l'esprit, selon l'ame et selon le corps. Soit qu'il mange ou qu'il boive, soit qu'il veille ou qu'il dorme, Dieu, qui vit suressentiellement en lui, y opére toujours. Dieu lui-même enseigne un tel homme sur toutes choses, et lui découvre les sens spirituels et mystiques ;... car son ame est déjà un miroir clair et sans tache, convenablement exposé au divin soleil. *Inst. c.* XII. § 2.

Quoique ces hommes aimables soient abondamment éclairés par la lumière divine dans laquelle ils connoissoient clairement ce qu'ils doivent faire et ne faire pas, ils se soumettent néanmoins volontiers aux autres pour l'amour de Dieu..... Ils n'ont aucun sentiment sur eux-mêmes. *Ibid.* § 4.

LA VIE DU F. LAURENT.

Il disoit..... que les pensées gâtoient tout; que le mal commençoit par là; mais qu'il falloit être soigneux de les rejeter, aussitôt que nous nous apercevions qu'elles n'étoient point de choses nécessaires à notre occupation ou à notre salut. *P.* 59.

Qu'il étoit parvenu à n'avoir plus de pensée que de Dieu, et quand il s'en vouloit élever quelque autre, ou quelque tentation, il les sentoit venir, et que l'expérience qu'il avoit du prompt secours de Dieu faisoit que quelquefois il les laissoit avancer: et lorsqu'il étoit temps, s'adressant à Dieu elles s'évanouissoient au plus tôt.

Que sur cette même expérience, quand il avoit quelque affaire extérieure, il n'y pensoit point par avance, mais que dans le temps nécessaire à l'action il trouvoit en Dieu comme dans un clair miroir ce qu'il étoit nécessaire qu'il fît pour le temps présent. Que depuis quelque temps il avoit agi de la sorte sans aucun soin anticipé : qu'avant cette expérience du prompt secours de Dieu dans ses affaires, il y employoit sa prévoyance.

Qu'il n'avoit aucune mémoire des choses qu'il faisoit, et presque point d'advertance lors même qu'il s'y occupoit. *P.* 65 *et* 66.

XXXIIIe PROPOSITION.

« Parler ainsi, c'est dire ce que les saints » mystiques ont voulu dire, quand ils ont ex» clu de cet état les pratiques de vertu, et c'est » une explication qui ne blesse en rien la tradi» tion universelle. » *P.* 258.

NOTE.

1° Je ne dis rien de moi en cet endroit; je ne fais qu'expliquer les expressions fortes des saints pour les rendre plus précautionnées. 2° Mon explication ne va qu'à dire qu'ils ont voulu retrancher, non l'exercice, mais les pratiques de vertu. J'ai dit que les pratiques ne sont *qu'un certain arrangement de formules pour s'en rendre un témoignage intéressé*, qui est encore dans les imparfaits. En retranchant cet empressement pour l'arrangement des formules, je conserve toutes les vertus distinctes en tout état.

AUTORITÉS.

SAINT THOMAS.

Les parfaits croissent aussi en charité;..... mais ce n'est pas là leur principal soin. Leur principale application est de s'attacher à Dieu, et quoique les commençans et les profitans cherchent aussi la même chose, ils sentent néanmoins davantage un désir inquiet d'autres choses, savoir les commençans d'éviter les péchés, et les profitants de s'avancer dans les vertus. 2. 2. *Q.* XXIV. *art.* IX.

SAINT BONAVENTURE.

Alors l'ame ne désire aucun avantage temporel, ni aucun don de l'Epoux, savoir ni grâce, ni VERTU, ni gloire, mais lui-même, qui est le principe de toute communication déiforme, sans autre prétention. *Theol. myst. c.* III. *p.* I.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés..... ne sont pas entièrement simples, parce qu'ils ne sont pas morts ni sortis d'eux-mêmes, et qu'ils désirent les dons de Dieu. Les enfans cachés meurent à ces choses. *De laude vitæ solit. lib.* II *art.* X.

THAULÈRE.

C'est ce qui nous fait connoître qu'il faut brûler par le feu de l'amour, et sacrifier derechef à Dieu tout le plaisir que l'on peut avoir dans les actes et dans l'exercice des

vertus. *Serm.* I *pour la fête de saint Matthieu.*

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Je ne sais quelle chose c'est que moi, ni mien, ni plaisir, ni bien, ni force, ni fermeté, ni même béatitude. Je ne puis plus même me tourner vers aucune chose ni du ciel, ni de la terre, et quoique je dise quelques paroles qui ont une forme d'HUMILITÉ et de SPIRITUALITÉ, si est-ce que je n'en sais et n'en sens rien dans l'intérieur. *Vie, c.* XIV.

Elle disoit que pendant que l'homme peut nommer quelque perfection, comme par exemple l'union, l'anéantissement, l'amour net, ou quelque autre mot semblable avec sentiment, entendement ou désir, il n'est pas encore bien anéanti. *Ch.* XXXIII.

SAINTE THÉRÈSE.

Je suis très-sûre que sans me soucier ni de l'honneur, ni de la vie, ni de la béatitude, ni d'aucun bien, soit pour le corps ou pour l'ame, ni même de mon avancement, tous mes désirs se renferment à souhaiter ce qui regarde sa gloire. *Ep. édit. nouv. tom.* II, *p.* 96.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

C'est l'amour aussi, qui entrant dans une ame, afin de la faire heureusement mourir à soi et revivre à Dieu..... la dénue enfin..... des affections qu'elle avoit aux exercices de piété et à la perfection des vertus qui sembloient être la propre vie de l'ame dévote..... Oui, Théotime, le même Seigneur qui nous fait désirer les vertus en notre commencement, et qui nous les fait pratiquer en toutes occurrences, c'est lui-même qui nous ôte l'affection des vertus et de tous les exercices spirituels, afin qu'avec plus de tranquillité, de pureté et de simplicité nous n'affectionnions rien que le bon plaisir de sa divine majesté..... Aussi devons-nous paisiblement demeurer revêtus de notre misère et abjection parmi nos imperfections et foiblesses, jusqu'à ce que Dieu nous exalte à la pratique des excellentes actions..... Ainsi, quoique nous ayons appris la pratique des vertus et les exercices de dévotion, si est-ce que nous ne les devons point affectionner ni en revêtir notre cœur, sinon à mesure que nous savons que c'est le bon plaisir de Dieu..... Lorsque nous avons tout renoncé, voire même les affections des vertus, pour ne vouloir ni de celles-là, ni d'autres quelconques, qu'autant que le bon plaisir divin nous y portera, il nous faut revêtir derechef de plusieurs affections, et peut-être des mêmes que nous avons renoncées et résignées. Mais il s'en faut derechef revêtir, non plus parce qu'elles nous sont agréables, utiles, honorables et propres à contenter l'amour que nous avons pour nous-mêmes, ains parce qu'elles sont agréables à Dieu, utiles à son honneur et destinées à sa gloire..... Si on s'est dénué de la vieille affection aux consolations spirituelles, aux exercices de la dévotion, à la pratique des vertus, voire même à notre propre avancement en la perfection, il se faut revêtir d'une autre affection toute nouvelle, aimant toutes ces grâces et faveurs célestes, non plus parce qu'elles perfectionnent et ornent notre esprit, mais parce que le nom de notre Seigneur en est sanctifié. *Amour de Dieu, liv.* IX. *ch.* XVI. *p.* 524 *et suiv.*

Ma très-chère mère, il est vrai, votre imagination a tort de vous représenter que vous n'avez pas ôté et quitté le soin de vous-même et l'affection aux choses spirituelles, car n'avez-vous pas tout quitté et tout oublié? Dites ce soir que vous renoncez à toutes les vertus, n'en voulant qu'à mesure que Dieu vous les donnera, ni ne voulant avoir aucun soin de les acquérir, qu'à mesure que sa bonté vous emploiera à cela pour son bon plaisir. *Ep.* LXXVIII. *l.* IV. *p.* 172.

O que bienheureux sont ceux lesquels se dépouillent même du désir des vertus et du soin de les acquérir, n'en voulant qu'à mesure que l'éternelle largesse les leur communiquera et les emploiera à les acquérir. *Opus. trait.* VIII. *p.* 536.

RODRIGUEZ.

Il faut non-seulement nous conformer à la volonté de Dieu dans ce qui regarde les biens de la grâce, mais encore nous y soumettre dans ce qui regarde les biens de la gloire. Le véritable serviteur de Dieu doit même en cela être dépouillé de tout intérêt. *Traité de la confor. à la vol. de Dieu, ch.* XXXI.

XXIVe PROPOSITION.

« Dans l'état passif, on exerce toutes les
» vertus distinctes sans penser qu'elles sont
» vertus. On ne pense en chaque moment qu'à
» faire ce que Dieu veut; et l'amour jaloux
» fait tout ensemble qu'on ne veut plus être
» vertueux pour soi, et qu'on ne l'est jamais

» tant que quand on n'est plus attaché à l'être. » *P.* 225 *et* 226.

NOTE.

Voyez ce qui est dit sur la proposition précédente, touchant le désir inquiet et empressé des vertus, dans un certain arrangement de pratiques ou formules pour s'en rendre un témoignage intéressé. Je prie aussi le lecteur de se ressouvenir que j'ai dit que « les enfans de » Dieu ne rejettent point la sagesse, mais seu- » lement la propriété de la sagesse, et qu'ils se » désapproprient de leur sagesse comme de » leurs autres vertus [1]. »

On voit par là clairement que je n'ai exclu de l'état des parfaits que la propriété des vertus, en conservant les vertus mêmes. Il ne me reste qu'à ajouter ici quelques témoignages des auteurs spirituels.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les amantes spirituelles..... se purifient et ornent au mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, non pour se satisfaire, non pour désir de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'Epoux..... Mais n'est-ce pas un amour bien pur, bien net et bien simple : puisqu'elles ne se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, ains seulement pour plaire à leur amant, auquel si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aimeroient autant que la beauté. *Entr.* XII. *p.* 117.

Mais quant à la constance, à la magnificence, et telles autres vertus, que peut-être nous n'aurons jamais occasion de pratiquer, ne nous en mettons point en peine, nous n'en serons pas pour cela moins magnanimes ni généreux. *Ibid. p.* 215.

VIE DE M. DE RENTY.

Il étoit mort à toutes les bonnes choses, aux vertus et à la perfection, qu'il ne désiroit et ne cherchoit que dans un esprit dégagé et anéanti. Il disoit que l'amour-propre a si peur de se voir dépouillé, qu'il ne lui importe à quoi il tienne, pourvu qu'il ait moyen de subsister et de se maintenir dans son petit droit de propriété. Ce qui nous oblige à travailler sans cesse à l'anéantissement de tous nos désirs, même de ceux qui semblent ne tendre qu'aux vertus. *P.* 190.

LE P. SURIN.

Sans se soucier en rien de tout ce qui la touche, cette ame tâche de voir où est la gloire de son Seigneur, sans aucune considération de son intérêt..... Elle ne songe en rien à son trésor spirituel ni à ses mérites. *Fondem. de la vie spir. p.* 198.

LE FRÈRE LAURENT.

Depuis mon entrée en religion (ce sont ses paroles) je ne pense plus ni à la vertu ni à mon salut. *Or l'espace de temps dont il s'agit étoit d'environ quarante ans. P.* 14.

XXVe PROPOSITION.

« On peut dire en ce sens que l'ame passive » et désintéressée ne veut plus même l'amour » en tant qu'il est sa perfection et son bonheur, » mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu » veut de nous. » *P.* 226.

NOTE.

On ne retranche ici le désir de l'amour qu'en tant qu'il est notre *propre* perfection et notre *propre* béatitude, comme tout le texte du livre le répète cent fois, c'est-à-dire que je ne retranche que la propriété. Mais on les désire alors en tant que voulues de Dieu pour sa gloire, et de cette manière on ajoute le motif de la charité à celui de l'espérance.

AUTORITÉS.

SAINT BERNARD.

L'ame de cet état ne veut par amour particulier de soi NI FÉLICITÉ, NI GLOIRE, ni aucune autre chose. *Serm.* IX. *de divers.*

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les anges et saints de paradis (*le saint nous les propose en cet endroit pour exemple*) aiment leur félicité, non en tant qu'elle est à eux, mais en tant qu'elle plaît à Dieu ; oui même ils aiment l'amour duquel ils aiment Dieu, non parce qu'il est en eux, mais parce qu'il tend à Dieu ;.... non parce qu'ils l'ont et le possèdent, mais parce que Dieu le leur donne et qu'il y

[1] *Max.* p. 214 et 215.

prend son bon plaisir. *Am. de Dieu, l.* XI. *ch.* XIII. *p.* 663.

Nous revenons en nous-mêmes, aimant l'amour en lieu d'aimer le bien-aimé. *Ibid. l.* IX. *ch.* IX. *p.* 500.

Or il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. *Ib. l.* IX. *ch.* X. *p.* 502.

BLOSIUS.

L'ame ne s'arrête point dans ces choses (*dans les dons de Dieu*) pour y regarder son plaisir; parce qu'elle est tellement morte, qu'elle ne cherche EN AUCUNE SORTE SON PROPRE INTÉRÊT NI SON UTILITÉ PROPRE. Mais elle cherche en tout le bon plaisir, la louange et la gloire de Dieu. Ainsi quoiqu'elle ait en soi la plénitude des dons de Dieu, elle est également disposée A LES PERDRE ET A LES POSSÉDER. *Instit. app.* I. *c.* I.

XXVIe PROPOSITION.

« Le pur amour fait lui seul toute la vie » intérieure, et devient alors l'unique prin- » cipe et l'unique motif de tous les actes déli- » bérés et méritoires. » *P.* 272.

NOTE.

J'ai mis en cet endroit comme synonymes les termes *de motif et de principe*, pour faire entendre que je prenois l'objet extérieur avec l'affection intérieure qu'il excite, comme un concret, pour parler le langage de l'Ecole. Cette manière de m'exprimer convient parfaitement à une autre qui est décisive. C'est que j'ai dit ailleurs, que le motif d'intérêt propre est *ce que les mystiques ont appelé propriété,.... avarice et ambition spirituelle* [1]. Le motif n'est donc pas dans mon livre l'objet extérieur, nu et pris simplement en lui-même selon sa bonté, mais seulement l'objet en tant qu'il excite la propriété, qui est une affection du dedans. Ce n'est pas notre bien, notre avantage, ou même, si vous le voulez, notre intérêt pris simplement et sans y rien ajouter. C'est *l'intérêt en tant que propre* [2], comme je l'ai marqué très-expressément. Or il est évident que l'intérêt en tant que propre exprime la propriété. C'est sans doute ou la propriété excitée par l'objet extérieur, comme je l'ai dit page 135, ou tout au plus l'objet en tant qu'il excite cette propriété.

[1] *Max.* p. 135. — [2] *Ibid.* p. 22.

Que si on veut disputer pour savoir si c'est l'objet extérieur en tant qu'il excite la propriété intérieure, ou la propriété intérieure en tant qu'elle est excitée par l'objet extérieur, on tombera dans une dispute de mots, qui est si frivole que le lecteur sera étonné qu'elle ait occupé des évêques. Quand un homme modéré exclut l'avarice que son argent peut exciter en lui, ou son argent en tant qu'il exciteroit en lui l'avarice, il ne renonce point à son argent, mais seulement à l'affection déréglée qu'il seroit tenté d'y avoir. Tout de même, le retranchement de l'objet, en tant qu'il excite la propriété, ou de la propriété que l'objet excite, n'est jamais qu'une seule chose. C'est seulement une phrase dont on fait une inversion, comme quand je dis, Paris grande ville, ou bien la grande ville de Paris. Ainsi il est plus clair que le jour, qu'en réduisant toute la vie parfaite à un seul motif ou principe, je n'ai exclu ni pu vouloir exclure que le principe intérieur de l'intérêt en tant que propre, c'est-à-dire *la propriété* ou *reste d'esprit mercenaire*. Que si on vouloit encore disputer avec la subtilité la plus rigoureuse sur les minuties grammaticales, il s'ensuivroit seulement que j'ai exclu le regard de l'objet extérieur en tant qu'il excite la propriété, mais nullement en tant qu'il excite l'espérance surnaturelle. On sait, dit M. l'évêque de Meaux, la force de *ces en tant que*. Ils *sont usités dans l'Ecole pour expliquer les raisons formelles et précises* [1]. Ainsi, quand on dit désirer son intérêt en tant que propre, ces paroles signifient clairement que la propriété est la raison formelle et précise de désirer cet intérêt. Voilà la raison formelle et précise, ou, si vous le voulez, voilà le motif qu'on pourroit dans la plus subtile rigueur prétendre que j'aie retranché. Du reste, je n'ai cessé, dans tout mon livre, de vouloir que chaque Chrétien s'aime en Dieu et pour Dieu, et qu'il désire pour soi son vrai bien, en tant et par la raison formelle qu'il est son vrai bien, en sorte que la bonté de l'objet excite réellement la volonté, et qu'elle exerce toutes les vertus distinctes selon leurs objets formels. Je n'ai exclu que l'excitation qui vient de la propriété. C'est pourquoi j'ai rejeté *le motif précis* de ce que l'objet est *mon bien* [2], c'est-à-dire cette raison formelle prise seule et sans y en ajouter aucune autre. Quand l'homme veut son bien par la seule raison qu'il est son bien, il le fait par un amour de soi-même qui est tout naturel, et sans remonter

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29 : t. XXVII, p. 451; édit. de 1845, t. IX, p. 205. — [2] *Max.* p. 45.

à une fin plus haute que celle de se contenter. Voilà la propriété d'intérêt. Quand, au contraire, l'homme désire le royaume du ciel, non pas précisément dans cette seule vue que c'est son bien ou intérêt, mais parce que Dieu veut qu'il s'aime et qu'il se désire ce bien promis pour son bon plaisir, alors le motif n'est plus précis; car le bon plaisir de Dieu, qui nous prépare gratuitement le royaume du ciel, entre dans la raison formelle ou motif de le désirer.

AUTORITÉS.

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

La perfection consiste certainement à ne regarder aucune chose, pas même celles qui nous sont promises, et qui sont l'objet de notre espérance, pour n'en craindre qu'une seule, qui est de perdre l'amitié de Dieu. *Vie de Moïse, vers la fin, p.* 256.

SAINT BERNARD.

Que celui-là honore Dieu, qui en est saisi et étonné, qui le craint et qui l'admire. L'amante n'éprouve plus ces sentimens. L'amour se suffit abondamment à lui-même. Quand l'amour vient, il captive et transporte en soi toutes les autres affections : il aime ce qu'il aime, et ne connoît rien autre chose. *Serm.* LXXXIII. *sur le Cant.*

Il ne lui reste qu'un désir unique et parfait, qui est que le Roi l'introduise dans sa chambre, pour être unie à lui, et pour en jouir. *Serm.* IX. *de diver.*

Servez avec cette charité qui chasse la crainte, qui ne sent point les travaux, qui ne REGARDE POINT LE MÉRITE, qui NE CHERCHE POINT LA RÉCOMPENSE, et qui néanmoins presse plus que toutes ces choses. Aucune crainte ne pousse, aucune récompense n'invite, aucune justice n'assujettit aussi fortement. *Ep.* CXLIII.

SAINT THOMAS.

Les parfaits croissent encore en charité..... mais ce n'est pas là leur principal soin. Leur principale application est désormais de demeurer unis en amour et de jouir. 2. 2. *Q.* XXIV. *art.* IX.

DENYS LE CHARTREUX.

Les amis séparés... désirent les dons de Dieu. Les enfans cachés meurent à ces choses. *De vit. et fine solit. l.* II. *a.* X. *c.* XIII.

L'ame n'aperçoit plus qu'elle soit distinguée de Dieu, parce qu'elle a passé dans la simplicité déiforme. *L.* II. *de laude vit. sol. a.* X.

SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

L'amour me reprenoit ainsi : Je veux que tu fermes les yeux en toi, de manière que tu ne me puisses voir opérer aucune chose en toi comme toi. Mais je veux que tu sois morte, et que toute vue, quelque parfaite qu'elle soit, demeure tout-à-fait anéantie en toi. *En sa vie, ch.* XIV.

SAINTE THÉRÈSE.

Ces ames n'ont aucune crainte de l'enfer. L'appréhension de perdre Dieu les presse parfois vivement, mais néanmoins c'est rarement. Toute leur crainte c'est que Dieu ne les délaisse de sa main pour l'offenser..... Pour la peine, ni la propre gloire, elles n'en ont point de souci.

Les ames ne pensent jamais à la gloire qu'elles doivent recevoir, comme à un motif qui doive les fortifier et les encourager dans le service de Dieu, mais seulement à contenter leur amour, dont la nature est d'opérer toujours en mille manières. Si l'ame pouvoit, elle chercheroit des inventions pour se consumer dans cet amour. S'il étoit nécessaire, pour la plus grande gloire de Dieu, qu'elle demeurât éternellement anéantie, elle y consentiroit de très-bon cœur. *Chât. de l'ame*, VI[e] *dem. ch.* IX.

Le premier effet de ce mariage spirituel est un oubli de soi, en sorte qu'il semble à l'ame en cet état qu'elle n'est plus, parce qu'elle est toute en telle manière qu'elle ne se connoît plus. Elle ne songe plus s'il doit y avoir pour elle un ciel, une vie, une gloire, parce qu'elle est toute occupée de celle de Dieu. VII[e] *Dem. ch.* III.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Ainsi l'amour céleste comprend en soi la perfection de toutes les vertus, d'une façon si éminente et relevée, qu'il en produit toutes les actions en temps et lieu, selon les occurrences.. Certes le grand Apôtre ne dit pas seulement que la charité nous donne la patience, bénignité, constance, simplicité; mais il dit qu'elle-même elle est patiente, bénigne et constante. Et c'est le propre des suprêmes vertus entre les anges et les hommes, de pouvoir non-seule-

ment ordonner aux inférieures qu'elles opèrent, mais aussi de pouvoir elles-mêmes faire ce qu'elles commandent aux autres. L'évêque donne les charges de toutes les fonctions ecclésiastiques, d'ouvrir l'église, d'y lire, exorciser, éclairer, prêcher, baptiser, sacrifier, etc.: et lui-même aussi peut faire et fait tout cela, ayant en soi une vertu éminente qui comprend toutes les autres inférieures. Ainsi saint Thomas, en considération de ce que saint Paul assure que la charité est patiente, bénigne et forte : La charité, dit-il, fait et accomplit les œuvres de toutes les vertus. Et saint Ambroise, écrivant à Démétrius, appelle la patience et les autres vertus membres de la charité: et le grand saint Augustin, *de moribus Eccl. cap.* xxv, dit que l'amour de Dieu comprend toutes les vertus, et fait toutes leurs opérations en nous. Voici ses paroles : « Ce qu'on dit, que la vertu est » divisée en quatre.... on le dit, ce me semble, » à raison de diverses affections qui provien» nent de l'amour. De manière que je ne ferai » nul doute de définir ces quatre vertus, en » sorte que la tempérance soit l'amour qui se » donne tout entier à Dieu, la force un amour » qui supporte volontiers toutes choses pour » Dieu, la justice un amour servant à Dieu » seul, et qui par conséquent domine avec » droiture, la prudence un amour qui choisit » sagement ce qui l'aide et rejette ce qui » lui nuit. » Celui donc qui a la charité, a la perfection, qui contient la vertu de toutes les perfections, ou la perfection de toutes les vertus. *Am. de Dieu, l.* xi. *c.* viii. *p.* 634 *et* 635.

L'ame ne veut point d'autre motif, pour acquérir ou être incitée à la recherche de cet amour, que sa fin même. Autrement elle ne seroit pas parfaitement simple, car elle ne peut souffrir autre regard, pour parfait qu'il puisse être, que le pur amour de Dieu, qui est sa seule prétention. *Entret.* xii. *de la simp. p.* 205.

Nous ne suivons pas ces motifs en qualité de motifs simplement vertueux, mais en qualité de motifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu... Nous ne disons pas que nous allons à Lyon, mais à Paris, quand nous n'allons à Lyon que pour aller à Paris. *Am. de Dieu, l.* xi. *ch.* xiv. *p.* 664.

AVILA.

Toutes les actions, tous les exercices, toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense. *L.* ii. *lett.* xiii. *p.* 159.

LE CARDINAL DE RICHELIEU.

Il faut, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection, par la considération de son propre intérêt, afin de l'y faire après marcher à grands pas, sans autre motif que celui de la gloire de Dieu, laquelle seule peut le faire parvenir au bout de la carrière. *Perf. du Chrét. p.* 65.

M. LE CAMUS, ÉV. DE BELLEY.

Depuis qu'une ame régénérée est venue en ce point du jour accompli, et du midi de la pure dilection qui dissipe toutes les ombres, non-seulement de l'amour-propre, qui est le péché, mais du légitime intérêt de la créature qui est juste ou vicieux, selon qu'il est bien ou mal appliqué, c'est lorsqu'elle accomplit en esprit et en vérité, etc. *Caritée, avis du libraire au lecteur.*

Ne considérer que le seul intérêt de Dieu qui est sans gloire, sans nous arrêter au nôtre, ni au regard de notre particulière félicité. *P.* 396.

Renonçant à tout autre intérêt qu'à celui de la divine gloire, en toutes ses actions et intentions. *P.* 428.

Les avancés, lesquels n'ont que l'intérêt de Dieu devant leurs yeux dans toutes leurs voies..... celui des profitans est pur et parfait quoique moins parfait et moins pur.

Il faut soigneusement reconnoître l'extrême différence qui est entre l'amour simple de nous-mêmes, et le propriétaire, d'autant que celui-là est bon de sa nature, et bon encore surnaturellement, quand par la charité il est rapporté à Dieu. *P.* 487.

Il faut entrer dans la pratique du pur amour, sans faire usage des motifs serviles et mercenaires, sinon au cas de nécessité, c'est-à-dire dans les violentes et pressantes tentations. *P.* 534.

Trois degrés.... Au premier, l'ame est pure de l'ordure de l'amour-propre : au second, de la crasse de l'amour nôtre, même légitime (*Voilà l'intérêt ou amour naturel et innocent*). Au troisième, elle est en son dernier carat, et au point que nous demandons dans l'oraison dominicale, qui est de faire la volonté de Dieu en la terre, en la manière qu'elle est pratiquée au ciel par les bienheureux. *P.* 536.

Le fond consiste dans l'anéantissement de nous-mêmes au renoncement de tout intérêt propre, pour n'avoir autre visée que l'intérêt de la gloire de Dieu [1].

En quoi consiste notre perfection ? A ne chercher en toutes choses, en toutes nos actions et intentions, que le seul intérêt de Dieu, que sa pure gloire. *P.* 53.

Comment faut-il faire pour se dépouiller et dessaisir de tout propre intérêt ? Je vous en proposerai trois moyens. Le premier de ne regarder dans l'enfer que l'intérêt de Dieu, non le sien propre, regard pratiqué par peu de gens.... Quel est le second moyen ? C'est de ne regarder que l'intérêt de Dieu, et non le nôtre, dans le paradis..... Quelle est la perfection de la très-pure et accomplie charité, sinon de n'avoir autre motif que le pur amour et intérêt de Dieu qui est sa gloire ? *P.* 63.

C'est donc une erreur manifeste, et néanmoins qui n'est que trop commune, de penser que Dieu dans le ciel soit aimé d'amour de concupiscence, c'est-à-dire pour les honneurs, etc.... Ils aiment les vertus, mais c'est pour ce qu'elles plaisent à Dieu. Ils aiment leur félicité, pour ce qu'elle vient de Dieu et qu'elle se termine en Dieu.... Ils aiment leur gloire, parce que Dieu en est glorifié. Ils chérissent leur salut, parce que le salut des justes est du Seigneur, et parce que la volonté de Dieu est accomplie en leur sanctification. Ils aiment l'amour même qu'ils ont pour Dieu, parce que Dieu l'a fort agréable. *P.* 63, 64, 65.

Le pur amour n'est nullement mercenaire, dit saint Chrysostôme, et il mérite un salaire d'autant plus grand, que moins il y pense. Ici qui veut gagner, perd, et qui ne se soucie pas de perdre, gagne. *P.* 69.

Notre Seigneur disoit à sainte Catherine de Sienne : Pense à moi, et je penserai à toi : n'aie soin que de mon intérêt, qui est ma gloire, et je veillerai sur le tien. *P.* 70.

Il y en a de si aveuglés par leur propre amour, qu'ils estiment que ce seroit déroger au mérite des bonnes œuvres de dire, que moins on a égard à la récompense, plus il est grand. Aveugles conducteurs d'aveugles, etc. *P.* 75.

C'est à faire aux aiglons légitimes de regarder fixement le soleil, et aux esprits épris d'une charité non feinte de ne viser qu'au seul intérêt de Dieu, qui est sa gloire. *P.* 47.

C'est affoiblir d'autant le vrai mérite, que de mêler notre intérêt avec celui de Dieu ; comme c'est affoiblir le vin que d'y mettre de l'eau. *P.* 75.

Le mérite sera toujours moindre que si la bonne œuvre étoit faite purement et simplement pour le seul amour et intérêt de Dieu. Celui qui voit bien sans lunettes, n'a-t-il pas meilleure vue que celui qui ne s'en peut passer ? *P.* 107.

L'œil du pur amour est de colombe qui ne regarde que son unique paron. En toutes choses il n'a égard qu'à l'intérêt de Dieu.... Tant les choses corporelles que spirituelles, temporelles qu'éternelles,.... enfer, purgatoire, paradis,... sont regardées par le pur amour seulement en Dieu, et en tant qu'elle regarde sa gloire. *P.* 122 *et* 123.

En quoi consiste la pureté de l'amour ? En une parfaite désappropriation et dépouillement de tout particulier intérêt, pour ne viser en tous ses mouvemens qu'à celui de Dieu. *P.* 132.

Toute action ou intention propriétaire n'est pas mauvaise, pourvu qu'elle n'exclue pas expressément l'amour et l'intérêt de Dieu, comme fait toute action de péché. Nous pouvons faire quelques actions ou honnêtes de leur nature, ou indifférentes, dans la seule vue de notre intérêt, qui pourtant ne seront pas mauvaises, etc. *P.* 150.

Cet esprit servile et mercenaire est-il mauvais ? Non, pourvu qu'il nous fasse quitter le péché et l'affection au péché, car c'est toujours une bonne chose de quitter le péché par quelque motif que ce puisse être. Mais il a cela de mauvais, qu'il rend inutile pour le ciel l'action (quoique bonne de sa nature) qui se fait par ce seul motif. *P.* 154.

Y a-t-il deux sortes de désappropriations ? Oui ; la première est celle par laquelle dans nos bonnes œuvres faites en grâce nous soumettons et rapportons notre intérêt à celui de Dieu. De cette façon, nous ôtons la propriété à notre intérêt, et le rendons commun à celui de Dieu, en le rapportant et subordonnant à celui-ci. Le Psalmiste : Je suis à vous, Seigneur, sauvez-moi. Il veut être à Dieu. IL VEUT SON SALUT. MAIS IL SE SOUMET A DIEU, ET SON SALUT AUSSI. *P.* 156 *et* 157.

Et l'autre sorte ? C'est celle par laquelle nous nous dessaisissons tellement de tout particulier intérêt, en une bonne œuvre faite en grâce, que nous n'y regardons que celui de Dieu tout seul, qui est sa gloire. Celle-ci est la plus haute, la plus pure et la plus parfaite.

La première est-elle donc imparfaite ? Non.

[1] *IIe Exercices touchant la Vie intérieure.*

Mais elle est moins parfaite que la seconde, et moins pure, parce que, quelque soumission et subordination de notre intérêt particulier que nous y fassions à Dieu, notre intérêt y est toujours avec celui de Dieu. ce vin n'est point sans eau, ni cet or sans écume. Bienheureux ceux qui sont purs de cœur, car ils verront Dieu. Bienheureux ceux qui ont les intentions épurées de tout propre intérêt, car ils ne voient que Dieu en toutes leurs voies.

NOTE.

Ce saint évêque, qui a été, comme il le raconte, pendant quatorze ans le disciple bien-aimé de saint François de Sales, suppose comme moi que l'intérêt nôtre est différent du propre intérêt, qu'il y a deux propriétés, l'une vicieuse et l'autre imparfaite sans vice; qu'il y a aussi deux désappropriations : l'une qui subordonne et soumet les désirs propriétaires, l'autre qui les retranche et qui n'admet que le seul intérêt de Dieu sans mélange du nôtre, sans y ajouter le terme de propre. En cela ses expressions vont beaucoup plus loin que les miennes. On sait qu'en 1639 il fut attaqué sur les mêmes raisons qu'on allègue contre moi, et qu'après une longue controverse sa doctrine prévalut.

LE P. SURIN.

Son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la considération de son intérêt, et à ne s'arrêter jamais à aucun autre motif qu'à celui de plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le motif de la récompense, qui peut parfois servir et profiter. Mais le plus louable et le plus souhaitable est celui de la gloire et du bon plaisir de Dieu. *Fond. de la vie spir. liv.* V. *ch.* III. *p.* 324 *et suiv.*

VIE DU FRÈRE LAURENT.

Il avoit quelquefois désiré de pouvoir cacher à Dieu ce qu'il faisoit pour son amour, afin que n'en recevant point de récompense, il eût le plaisir de faire quelque chose purement pour Dieu.

Il s'étoit toujours gouverné par amour, sans se soucier s'il seroit damné ou s'il seroit sauvé.... Il avoit eu une si grande peine d'esprit, croyant certainement qu'il étoit damné, que tous les hommes du monde ne lui auroient pu ôter cette opinion.... Depuis il ne songeoit ni à paradis ni à enfer. Toute sa vie n'étoit qu'un libertinage et une réjouissance continuelle.

C'est ainsi que le frère Laurent a commencé par ce qu'il y a de plus parfait, en quittant tout pour Dieu, et en faisant tout pour l'amour de lui; il ne pensoit ni à paradis ni à enfer. *P.* 15, 50, 52 *et* 53.

Il disoit que toutes les pénitences et autres exercices ne servoient que pour arriver à l'union avec Dieu par amour : qu'après y avoir bien pensé, il avoit trouvé qu'il étoit encore plus court d'y aller tout droit par un exercice continuel d'amour, en faisant tout pour l'amour de Dieu.... qu'il ne pensoit ni à la mort, ni à ses péchés, ni au paradis, ni à l'enfer, mais seulement à faire des petites choses pour l'amour de Dieu. *P.* 61 *et* 62 [1].

XXVIIe PROPOSITION.

« Ailleurs, ce saint dit que *le désir du salut » est bon, mais qu'il est encore plus parfait de » ne rien désirer*. Il veut dire qu'il ne faut pas » même désirer l'amour de Dieu en tant qu'il » est notre bien. » *P.* 226.

NOTE.

Ces paroles sont effectivement de l'édition de Lyon, pag. 424 du XVIIIe *Entretien*.

Cette édition a été faite bientôt après la mort du saint auteur, dans la même ville où il est mort. Elle a été dédiée à M. l'évêque de Belley, très-savant, très-pieux et très-cher disciple du saint. De plus, j'ai montré que ce passage ne dit que ce qui est souvent inculqué par le saint en beaucoup d'autres lieux incontestables. Tout se réduit à dire que les ames parfaites ne cherchent plus avec un propre intérêt, ou propriété, ou reste d'esprit mercenaire, la béatitude formelle, et que leurs actes surnaturels d'espérance ne sont point d'ordinaire simplement élicites, mais commandés expressément par la charité qui les réunit en elle. Ces ames ne désirent point le salut simplement, précisément, et abstractivement comme salut, mais comme salut gratuitement voulu de Dieu pour sa gloire. Ces actes, selon saint Thomas, *prennent l'espèce* et *passent dans l'espèce* de la charité; car l'ame ajoute au motif intrinsèque et inférieur de l'espérance, le motif supérieur et intrinsèque de la charité. Je n'ai donc fait que rapporter un passage du saint,

[1] Voyez les autres autorités des saints sur la première proposition. Voyez aussi ma *Première lettre à M. de Meaux sur les douze propositions*, ci-après.

que j'ai dû supposer véritable, pour l'expliquer et pour le tempérer par d'autres endroits de ses ouvrages.

AUTORITÉS.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les anges et les saints de paradis (il les propose pour exemple aux fidèles vivans)..... aiment leur félicité, non en tant qu'elle est à eux, mais en tant qu'elle plaît à Dieu: oui même ils aiment l'amour duquel ils aiment Dieu, non parce qu'il est en eux, mais parce qu'il tend à Dieu; non parce qu'il leur est doux, mais parce qu'il plaît à Dieu; non parce qu'ils l'ont et le possèdent, mais parce que Dieu le leur donne et qu'il y prend son bon plaisir. *Am. de Dieu*, *l.* XIII. *p.* 663.

Nous revenons en nous-mêmes aimant l'amour, en lieu d'aimer le bien-aimé. *Am. de Dieu*, *l.* IX, *ch.* IX, *p.* 500.

Or il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. *Ibid. ch.* X, *p.* 501.

RUSBROK.

C'est pourquoi nous devons aimer sans aucun retour ni réflexion. Car aimer pour être aimé réciproquement, cela est de la nature et d'un amour désordonné... Soyons tellement dépouillés de nous et de notre volonté propre,.. que tout ce qu'il lui plaît faire de nous, dans le temps et dans l'éternité, soit notre principale joie. Il nous commande à la vérité de l'aimer éternellement, mais il ne nous commande point d'aimer la récompense.... et néanmoins ces impies osent dire qu'ils ne veulent point être damnés, quand même Dieu le voudroit, et qu'ils veulent être bienheureux, soit que Dieu le veuille ou ne le veuille pas. Ils sont en vérité très-semblables aux démons et aux réprouvés, qui sont certainement contraires à Dieu en toutes choses, puisqu'ils ne veulent point être damnés, quoiqu'il le veuille, et qu'ils voulussent jouir de la béatitude malgré lui. *De la vérit. contemp. ch.* LXIX.

NOTE.

Le cardinal Bellarmin appelle Rusbrok « un » homme très-adonné à la contemplation, » et après avoir fait le dénombrement de ses ouvrages il ajoute ces paroles : « Jean Gerson a attaqué ce docteur, et Denys le Chartreux l'a défendu. C'est ce qui arrive d'ordinaire à ceux » qui écrivent de la théologie mystique. Leurs » expressions sont critiquées par les uns et » louées par les autres, parce que tous ne les » prennent pas dans le même sens. » *De script. Eccles.*

LOUIS DU PONT *en la vie d'Alvarès.*

Le P. provincial de Ville-Blanche s'enquit (du Fr. Ximenès) s'il désiroit aller au ciel et s'il en prioit notre Seigneur. Il lui répondit : Père, soyons gens de bien, servons Dieu comme il appartient, et laissons-le faire du reste, sans nous en soucier; car il est infiniment bon et juste; il nous donnera ce que nous méritons : et ajouta que demander le ciel, cela pouvoit naître de l'amour-propre. *C.* XLV. § 2.

AVILA.

Toutes les actions, tous les exercices et toutes les oraisons de cette personne ne regardent que Dieu et sa seule bonté, sans en attendre la récompense.... Que si Dieu ne nous donne point le parfait amour, pour marcher dans cette voie, il faut persévérer dans cet autre amour moins parfait. *Des fausses révél., ch.* L.

LE CARDINAL DE RICHELIEU.

Il faut, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection, par la considération de son propre intérêt, afin de l'y faire après marcher à grands pas, sans autre motif que celui de la gloire de Dieu, laquelle seule peut le faire parvenir au bout de la carrière. *De la perfection chrét., p.* 65.

LE PÈRE SURIN.

Son étude principale est de prendre garde à ne jamais agir par la considération de son intérêt, et à ne s'arrêter jamais à aucun autre motif qu'à celui de plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le motif de la récompense, qui peut parfois servir et profiter. Mais le plus louable et le plus souhaitable est celui de la gloire et du bon plaisir de Dieu. *Fond. de la vie spir., p.* 324.

XXVIIIe PROPOSITION.

« L'ame (dans l'état de transformation), si » elle se cherche par réflexion, elle se hait

» elle-même, en tant qu'elle est quelque chose » hors de Dieu; c'est-à-dire qu'elle condamne » le moi, en tant qu'il est séparé de la pure » impression de l'esprit de grâce comme la » même sainte (sainte Catherine) le faisoit avec » horreur. » *P.* 233.

NOTE.

L'amour de charité, dont nous sommes obligés de nous aimer nous-mêmes, est celui dont saint Augustin dit : « Aimons-nous pour lui, » de sorte néanmoins que ce soit pour l'amour » de lui. » Sur ce principe, tous les théolo- » giens assurent unanimement que nous de- » vons nous aimer, mais néanmoins en Dieu, en tant que nous sommes quelque chose qui lui *appartient*, qui en est *comme une suite*, qui se trouve en quelque façon renfermé en lui, et que le même précepte nous fait aimer du même amour. C'est pourquoi, si nous nous regardions comme étant quelque chose hors de Dieu, et non en lui, selon la règle de saint Augustin, nous serions hors de l'ordre, et nous ne pourrions plus être l'objet de notre charité. Il est certain que la charité répandue en nous par le Saint-Esprit, n'aime point en nous ce qui y seroit regardé comme séparé de la pure impression de l'esprit de grâce.

AUTORITES.

SAINT AUGUSTIN.

Seigneur, qu'il ne reste rien en moi pour moi-même, ni par où je me regarde. *Sur le Ps.* CXXXVII, *tom.* IV. *p.* 1526.

Il faut aimer Dieu pour l'amour de lui-même jusqu'à nous oublier nous-mêmes, s'il étoit possible. *Serm.* CXLII, *n.* 3. *tom.* V. *p.* 686.

L'ame n'aimera en l'homme que Dieu. *S.* CCCLXXXV, *n.* 3. *p.* 1488.

SAINT BERNARD.

Car l'ame de ce degré ne désire plus rien comme SIEN, ni FÉLICITÉ, NI GLOIRE, ni aucun autre bien par un amour particulier d'elle-même. *Serm.* IX. *de div.*

HUGUES DE SAINT-VICTOR.

Aimez-vous vous-mêmes, parce que vous êtes aimés de Dieu.... Aimez ses dons, parce qu'ils viennent de lui. *L.* II. *de Sacr. c.* VIII.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.

L'ame s'oublie, ne se connoît plus elle-même, et passe en Dieu. *De grad. viol. charit. grad.* III *et* IV.

DENYS LE CHARTREUX.

Les enfans cachés sont consumés par l'amour, réduits au néant, transformés en Dieu et unis à lui indissolublement. Dans cette transformation... l'ame sortant de soi, et s'écoulant, est plongée et engloutie dans l'abîme de la divinité, après avoir dépouillé toute propriété de soi-même.... Elle est fondue, elle vit en Dieu et avec Dieu, dépouillée de toute propriété;.... elle devient une même chose avec lui... Anéantie et perdue à l'égard d'elle-même.... elle n'aperçoit plus de distinction entre Dieu et elle; ALTERITATEM NAMQUE NON PERCIPIT; parce qu'elle a passé dans la simplicité déiforme. *L.* II *de fin. solit. a.* X. *c.* XIII.

VIE DE SAINTE CATHERINE DE GÊNES.

Je dis en moi-même : Ce mien moi est Dieu, et je me reconnois être autre chose que mon Dieu.... Je ne sais quelle chose c'est que moi ni mien. *Ch.* XIV.

Au reste, elle se haïssoit si fort elle-même, qu'elle ne doutoit point de dire cette parole : Je ne voudrois point en cette vie ni grâce ni miséricorde, mais justice et vengeance du malfaiteur. *Ch.* XX. *p.* 110.

Elle n'eût pas voulu jouir de la grâce ni de la félicité comme de soi. Elle disoit encore : J'aimerois mieux demeurer en péril de la damnation éternelle, que d'être sauvée avec la connoissance d'un seul acte propre.... Si je pouvois trouver en aucune créature quelque bien qui lui fût propre, et qui procédât d'elle et non de Dieu (ce qui est impossible), je le lui arracherois par force. *Ch.* X. *p.* 48.

Elle devint si ennemie d'elle-même, que s'il lui falloit parler de soi en quelque chose, elle ne parloit plus en singulier, mais elle disoit *nous* en pluriel, tant en bien qu'en mal. Elle disoit que la partie propre et maligne de l'homme prenoit plaisir d'être nommée.... S'il fût venu un ange lui dire quelque chose en faveur d'elle-même, elle ne l'eût pas cru;... et parlant à sa partie propre, qu'elle appeloit maligne, elle disoit : Sache encore que je t'ai en si grand mépris, que j'aimerois mieux être en enfer sans toi, que d'être glorifiée de Dieu par

ton moyen; s'il est permis de parler ainsi. *Ch.* XVI. *p.* 86.

SAINTE THÉRÈSE.

Le premier effet (des noces spirituelles) est un oubli de soi-même, qui est tel qu'il semble véritablement qu'il ne soit plus dans son être, parce qu'il est tout de telle sorte qu'il ne se connoît plus, et ne se souvient plus qu'il y doive avoir un ciel pour lui, ni qu'il y ait une vie, ni de l'honneur, d'autant qu'il est tout occupé à procurer celui de Dieu. VIIe *Dem. ch.* III.

XXIXe PROPOSITION.

« Les ames transformées,.... en se confes-» sant, doivent détester leurs fautes, se con-» damner et désirer la rémission de leurs pé-» chés, non comme leur propre purification et » délivrance, mais comme chose que Dieu veut, » et qu'il veut que nous voulions pour lui. » *p.* 241.

NOTE.

Cettre proposition n'est qu'une pure répétition du retranchement de l'intérêt propre ou mercenarité. Je dis seulement que ces ames ne veulent point la rémission de leurs péchés, comme leur propre délivrance. C'est uniquement la propriété ou mercenarité que j'exclus. J'ajoute qu'on la veut comme une chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire, c'est-à-dire que le bien de la rémission est un motif réellement agissant sur la volonté, non comme *motif simplement vertueux*, pour parler comme saint François de Sales; mais *comme voulu, aimé, agréé et chéri de Dieu.*

AUTORITÉS.

LE. B. JEAN DE LA CROIX

La grandeur et la stabilité de l'ame est si grande en cet état, que si auparavant les eaux de la douleur montoient jusqu'à elle, soit de ses péchés ou de ceux d'autrui, qui est ce que les spirituels ont coutume de ressentir davantage, soit de quelque autre chose: encore qu'ils en tiennent compte, cela ne leur cause aucune douleur ni sentiment angoisseux, et la compassion, c'est-à-dire le sentiment de cela, n'a point de lieu en elle, bien qu'elle en ait les œuvres et la perfection; parce qu'ici l'ame n'a plus ce qu'elle avoit de foible dans les vertus, et ce qui est de fort, de constant et de parfait en elle, lui demeure. Car en cette transformation d'amour, il lui advient de même qu'aux anges, lesquels pèsent et estiment parfaitement les choses qui sont de douleur, sans en sentir aucune, et exercent les œuvres de miséricorde et de compassion, sans sentir de la compassion. *Expos. du Cant. coupl.* 30. *p.* 466.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Les amantes spirituelles.... se mirent voirement de temps en temps,.... pour voir si elles sont bien agencées au gré de leur amant; et cela se fait ès examens de la conscience, par lesquels elles se nettoient, purifient et ornent au mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, non pour se satisfaire, non pour désir de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'Epoux.... Mais n'est-ce pas un amour bien pur, bien net et bien simple, puisqu'elles ne se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, ains seulement pour plaire à leur amant, auquel si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aimeroient autant que la beauté? *Entret.* XII. *p.* 217.

Si une personne ne faisoit pas attention de faire quelque chose pour la satisfaction de ses péchés, la seule attention qu'elle auroit de faire tout ce qu'elle fait pour le pur amour de Dieu, suffiroit pour y satisfaire, puisque c'est une chose assurée, que qui pourroit faire un acte excellent de charité, ou un acte d'une parfaite contrition, satisferoit pleinement pour tous ses péchés. *Entret.* XVIII. *p.* 319.

Combien s'en faut-il que je n'aye parlé ainsi?

LE P. SURIN.

Sans se soucier en rien de tout ce qui la touche, cette ame tâche de voir où est la gloire de son Seigneur, sans aucune considération de son intérêt.... Elle ne songe en rien à son trésor spirituel ni à ses mérites. *Fondem. de la vie spirit. liv.* III, *ch.* V.

Sortant de tous ses intérêts, n'ayant aucun égard à son bien, parce qu'elle a abandonné à Dieu tout ce qui la concerne, sa vie, sa santé, et tout ce qui lui peut arriver, non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité. *Liv.* V, *ch.* III.

XXXe PROPOSITION.

« La méditation consiste dans des actes dis-» cursifs, qui sont faciles à distinguer les uns

» des autres, parce qu'ils sont excités par une » espèce de secousse marquée ; enfin parce » qu'ils sont faits et réitérés avec une réflexion » qui laisse après elle des traces distinctes dans » le cerveau. Cette composition d'actes discur- » sifs est propre à l'exercice de l'amour inté- » ressé, parce que, etc. » *P.* 164 *et* 165.

NOTE.

Le terme de *propre* en français ne signifie pas d'ordinaire, excepté dans les procès, la même chose qu'en latin. Dans la langue française, *propre* ne veut dire que *congruum, conveniens, aptum, idoneum.* Dans le latin, *proprium* veut dire quelque chose qui convient à un sujet d'une manière fixe et avec exclusion de toute autre. Peu de paroles au-dessous de cette proposition, j'ai mis le terme de *convenable*, comme synonyme avec celui de *propre.* C'est pourquoi, dans la traduction latine, je n'ai point traduit *propre* par *proprium.* Mais j'ai traduit ce terme par ceux de *congruum* et de *specialiter pertinere.* Ainsi tout se réduit à dire que la méditation est *convenable* aux ames qui ne sont pas encore dans le parfait désintéressement.

LE P. LOUIS DU PONT.

Comme il y a deux amours, l'un qu'on nomme de concupiscence, qui n'envisage dans la chose aimée que son intérêt, l'autre, qu'on appelle de bienveillance, qui regarde purement ce que l'ami a de bon, il faut exclure de la contemplation fervente le premier amour, qui ne peut être que fort imparfait.... Il n'y a donc que l'amour désintéressé qui puisse s'accommoder avec la plus haute contemplation. *Guide spir. trad. par le P. Brignon. tr.* III, *ch.* IX. *sect.* I. *p.* 151.

NOTE.

La contemplation est nommée par les saints auteurs un regard libre et amoureux. C'est cette jouissance, ou repos, et union d'amour, que saint Thomas donne aux ames parfaites, comme leur principale occupation. Suivant Du Pont, cet exercice simple et sublime ne peut s'accommoder qu'avec le plus parfait amour, qui est le *désintéressé* ou de pure bienveillance. Il en exclut l'amour d'espérance, *qui ne peut être*, dit-il, *que fort imparfait.* Il faut toujours entendre qu'il est imparfait par comparaison à l'amour de bienveillance, quand il n'est point commandé par la charité et relevé par son motif.

XXXIe PROPOSITION.

« Il y a un état de contemplation si haute et » si parfaite, qu'il devient habituel, en sorte » que toutes les fois que l'ame se met en ac- » tuelle oraison, son oraison est contemplative » et non discursive. Alors elle n'a plus besoin » de revenir à la méditation ni à ses actes mé- » thodiques. Si néanmoins il arrivoit, contre le » cours ordinaire de la grâce, et contre l'expé- » rience commune des saints, que cette con- » templation habituelle vînt à cesser absolu- » ment, il faudroit toujours à son défaut subs- » tituer les actes de la méditation discursive ; » parce que l'ame chrétienne ne doit jamais » demeurer réellement dans le vide et l'oisi- » veté. » *P.* 176.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT.

L'essence du gnostique est une intelligence qui est tellement tempérée, qu'elle n'est interrompue par aucun intervalle ; et la contemplation perpétuelle demeure en lui comme sa vive substance. *Strom. l.* IV. *p.* 725.

Il tient en sa puissance les choses qui combattent contre l'esprit, demeurant perpétuellement dans la contemplation. *L.* VII. *p.* 725.

CASSIEN.

L'oraison établie par l'autorité du Seigneur... mène ses domestiques à cet état encore plus sublime, jusqu'à cette oraison de feu connue et expérimentée par très-peu de personnes, ou pour mieux dire ineffable, d'un degré plus éminent, qui s'élève au-dessus de tous sens humain, qui ne se distingue plus, je ne dis point par le son des paroles, mais par aucun terme, et que l'esprit, par une infusion de la lumière céleste, ne forme plus par les expressions humaines, qui sont trop foibles, mais par des sentimens conglobés, *conglobatis sensibus. Conf.* IX, *ch.* XXIV.

Dans cette sublimité céleste, l'esprit étonné doit être indéclinablement fixe. *Ibid. ch.* XXIX.

C'est une parole céleste et plus qu'humaine (de saint Antoine) : L'oraison n'est point parfaite, quand le solitaire qui prie s'aperçoit qu'il prie. *Ibid. ch.* XXX.

Nous avons vu l'excellence, la forme et la vertu de cette oraison. Mais comment peut-on acquérir et conserver sa perpétuité? *Ibid. ch.* XXXV.

Cela arrivera quand tout amour, tout désir, toute affection, tout effort, toute pensée en nous, quand tout ce que nous voyons, tout ce que nous disons, tout ce que nous espérons sera Dieu, et que l'unité qui est maintenant du Père avec le Fils, et du Fils avec le Père, sera transfuse dans nos ames.... Telle est la fin de la perfection du solitaire, que son esprit étant exténué par le retranchement de tout ce qui est corporel, il soit élevé aux objets spirituels, jusqu'à ce que toute sa conversation et tous les mouvemens de son cœur ne soient qu'une seule et même oraison continuelle. *Conf.* x, *ch.* vi.

Cette formule de discipline et d'oraison, que vous cherchez, vous est donc ici proposée. Chaque solitaire, qui aspire à la continuelle présence de Dieu, doit s'accoutumer à la répéter dans son cœur par une méditation qui ne cesse point, et en rejetant toute variété de pensées.... Que le sommeil vous surprenne dans la méditation de ce verset, jusqu'à ce qu'étant formé par cet ineffable exercice, vous vous accoutumiez à le chanter même en dormant. *Ch.* x.

Que l'ame retienne sans cesse cette formule (*Deus, in adjutorium meum intende; Domine, ad adjuvandum me festina*) par une continuelle méditation, jusqu'à ce qu'elle rejette toutes les richesses des diverses pensées, et que, se renfermant dans la pauvreté de ce seul verset, elle arrive à cette béatitude évangélique qui est la première : *Bienheureux les pauvres d'esprit*.... Ainsi, s'élevant par l'illumination divine à la science de Dieu qui prend les différentes formes, l'ame commence à être engraissée des plus sublimes et plus sacrés mystères.

Alors recevant en nous les sentimens des Psaumes, chacun de nous commencera à les chanter, non comme composés par le Prophète, mais comme faits par nous-mêmes. Il les exprimera avec un cœur profondément touché, comme sa propre oraison, et se les appliquera comme étant faits par lui..... Alors les divines écritures deviennent plus claires ; ses veines et sa moelle, pour ainsi dire, s'ouvrent pour nous. Alors l'expérience fait que nous ne recevons pas l'impression et le sens des paroles, mais que nous les prévenons; et le sens nous en est ouvert, non par l'explication, mais par notre science ; car recevant intérieurement le même sentiment dans lequel chaque psaume a été chanté ou écrit, nous ne suivons pas son sens, mais nous le prévenons. Ainsi, recevant la vertu plutôt que l'intelligence des paroles,... nous nous souvenons de ce qui s'est passé en nous. *Conf.* x. *c.* xi.

Ainsi nos ames parviendront à cette incorruption d'oraison, dont nous avons parlé dans la précédente conférence,..... qui ne s'occupe plus, non-seulement du regard d'aucune image, mais encore qui ne se distingue plus par l'expression d'aucune parole, et qui se forme par une intention enflammée et par un ineffable transport du cœur. Car l'ame étant mise au-dessus de tout sentiment et de tout objet visible, se répand devant Dieu par des gémissemens et soupirs ineffables. *Ib. ch.* xi.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Dieu.... leur ôtant déjà le goût et le suc de la méditation qui se fait par discours, ils n'achèvent point de s'en défaire, et n'osent et ne savent quitter ces moyens palpables qu'ils ont accoutumé, et s'efforcent encore de les garder... Ceci ne consiste pas à travailler avec l'imagination, mais à tenir l'ame en repos et à la laisser en sa quiétude, ce qui est plus spirituel. Parce que tant plus l'ame s'avance en esprit, plus elle cesse l'œuvre des puissances ès objets particuliers, se mettant en un seul acte général et pur. Partant, les puissances cessent d'opérer en la manière qu'elles faisoient auparavant pour arriver où l'ame est parvenue, de même que les pieds s'arrêtent après avoir achevé leur journée. Car s'il falloit toujours marcher, on n'arriveroit jamais, et si tout étoit des moyens, quand est-ce qu'on jouiroit des fins et des termes?... Comme ils ignorent le mystère de cette nouveauté, ils s'imaginent qu'ils demeurent oisifs sans rien faire :..... d'où vient qu'ils se remplissent de sécheresse et de labeur pour tirer le suc qu'ils n'exprimeront plus par là.

L'ame en ce temps a déjà l'esprit de la méditation en substance et en habitude :.... ce que Dieu a aussi coutume de faire sans le moyen de ces actes de méditation (au moins sans qu'il en ait beaucoup précédé), les mettant incontinent en contemplation. De sorte que ce que l'ame tiroit auparavant de fois à autre, travaillant à méditer en des notices particulières, s'est déjà par l'usage tourné en elle en habitude et en substance d'une notice amoureuse, générale, non distincte ni particulière comme auparavant. C'est pourquoi se mettant en oraison, comme celui qui a déjà puisé l'eau, elle boit à son aise avec suavité, sans qu'il soit besoin des aqueducs des considérations passées. *Montée du Carmel*, *l.* ii. *ch.* xii : *p.* 70 *et* 71.

Ne les trouvant point (ce sont les particularités par formes et images, qui sont l'écorce de l'esprit) en cette quiétude amoureuse et substantielle, où leur ame se veut tenir, où ils n'entendent rien clairement, ils pensent être perdus, et qu'ils consomment le temps en vain, et retournent chercher l'écorce de leur image et de leur discours qu'ils ne trouvent plus, parce qu'elle est ôtée.... Tant moins ils entendent, tant plus ils entrent avant en la nuit de l'esprit..... par où ils doivent passer pour s'unir à Dieu par-dessus tout savoir. *Ibid. ch.* XIV. *p.* 74 *et* 75.

On répond que l'on ne prétend pas que ceux qui entrent en cette notice amoureuse et simple, doivent du tout laisser la méditation et ne la procurer plus. Car au commencement qu'ils vont profitant, ils n'ont pas une si parfaite habitude en cette notice, qu'ils se puissent mettre en son acte aussitôt qu'ils voudront, et ne sont pas si éloignés de la méditation, qu'ils ne puissent discourir parfois, comme ils avoient coutume, trouvant là quelque chose nouvelle. Au contraire, en ces principes, quand nous verrons par les indices déclarés que l'ame n'est pas employée en ce repos ou notice, faudra se servir du discours, jusqu'à ce qu'on ait acquis l'habitude que nous avons dite aucunement parfaite, qui sera, lors qu'aussitôt qu'ils voudront méditer, ils demeurent en cette connoissance de paix sans pouvoir méditer, ni même en avoir envie, car jusqu'à ce qu'on en soit venu là, en cet état qui est des profitans, il y aura tantôt de l'un tantôt de l'autre. *Ibid. ch.* XV. *p.* 80.

VIE DE LA MÈRE DE CHANTAL.

Ayant demeuré sept ans dans la voie ordinaire des méditations, elle arriva à la sainte contemplation..... Dans les temps qu'elle demeura dans les considérations de l'oraison, elle ne laissa pas de recevoir de grandes faveurs du ciel, et d'être souvent tirée hors de soi-même par de divins et puissans attraits, comme il s'est vu en diverses visions et ravissemens. Mais quand elle fut introduite dans les divins celliers, et endormie par le doux charme de la contemplation dans une manière d'oraison très-pure, elle se trouva séparée de toute autre action que d'un très-simple délaissement de soi-même à la divine volonté de son époux..... La partie inférieure de son ame eut de grandes résistances à ce paisible repos et sainte oisiveté, voulant toujours faire et agir, quoique sa voie et son attrait fussent d'être totalement passive. Sur quoi son expérimenté maître spirituel, pour l'affermir en ce chemin, lui disoit : N'ayez point soin de vous-même, non plus qu'un voyageur qui est embarqué de bonne foi sur un navire, qui ne prend garde qu'à s'y tenir. *Part.* III. *ch.* IV. *p.* 348, 398 *et suiv.*

Mon très-cher Père, disoit-elle...... mon esprit en sa cime pointe est en une très-simple unité. Il ne s'unit pas, car lorsqu'il veut faire des actes d'union (ce qu'il ne veut que trop souvent essayer), il sent de l'effort, et voit clairement qu'il ne se faut point unir, mais demeurer uni. L'ame se voudroit servir de cette union pour l'exercice du matin, celui de la sainte messe, préparation à la sainte communion, et actions de grâces pour tous les bénéfices, enfin pour toutes choses, n'étendant sa vue ailleurs; quoiqu'en cette union elle dise quelquefois des prières vocales,.... sans se divertir néanmoins, ni regarder pourquoi elle prie ; car elle voudroit ne bouger de là, ne faisant chose quelconque, sinon un certain enfoncement de désir qui se fait quasi imperceptiblement..... Dites-moi, mon très-cher Père, si cela peut satisfaire à Dieu pour tous les actes mentionnés ci-dessus, et ceux auxquels nous sommes obligés..... Le bienheureux lui répondit[1] : Vous êtes comme le petit saint Jean. Tandis que les autres mangent diverses viandes à la table du Sauveur par plusieurs considérations et méditations pieuses, vous vous reposez dans le suave sommeil sur sa sacrée poitrine, et pour dernier avis, ne vous divertissez jamais de cette voie..... Sur cet avis et plusieurs autres que cet homme de Dieu lui avoit donnés, elle s'affermit, etc,.... et quand par surprise elle y a fait quelques manquemens, voulant agir pour se rechercher soi-même, l'amour l'en a corrigée, ainsi qu'on l'a trouvé écrit de sa main en ces termes : Au sortir de la sainte communion, m'étant voulu mouvoir à faire des actes plus spécifiés que ceux de mon simple regard, entière remise et anéantissement en Dieu, sa bonté m'en a reprise, et m'a fait entendre que ce n'est qu'amour de moi-même, et que je fais en cela autant de tort à mon ame, que l'on en fait à une personne foible et languissante à laquelle on rompt le sommeil, qui ne peut par après trouver son repos..... L'oraison de cette sainte ame étoit continuelle, ayant un simple regard de Dieu en toutes choses, et de toutes choses en Dieu, une perpétuelle adhérence, un *fiat voluntas* sans intermission. *Part.* III. *ch.* IV. *p.* 398 *et suiv.*

[1] *Ep.* XIV du l. IV.

M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

Nous appelons un état d'oraison l'habitude fixe et permanente qui prépare l'ame à la faire d'une façon plutôt que d'une autre..... Ainsi l'oraison passive est fixe et perpétuelle en sa manière : ainsi elle compose ce qui s'appelle un état, et met l'ame dans une sainte stabilité, où elle est sous la main de Dieu de cette admirable manière, qui dans le temps de l'oraison exclut les actes discursifs et les autres, etc. *Instruct. sur les ét. d'or. liv.* VII, *n.* XIV. *p.* 272.

XXXII[e] PROPOSITION.

« La contemplation pure et directe est négative, en ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible, d'aucune idée distincte et nominable, comme parle saint Denys, c'est-à-dire d'aucune idée limitée et particulière sur la divinité ; mais qu'elle passe au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, c'est-à-dire compréhensible et limité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans bornes et sans restriction.... Enfin cette simplicité n'exclut point la vue distincte de l'humanité de Jésus-Christ et de tous ses mystères. » *P.* 186 *et* 188.

NOTE.

Quand je dis, par exemple, que l'homme est charnel en ce qu'il s'attache aux objets sensibles, il est évident que je ne prétends pas dire que tout homme est charnel, mais seulement que tout homme qui est charnel, l'est en ce qu'il s'attache aux biens sensibles. Tout de même quand je dis que la contemplation pure et directe est négative en ce qu'elle ne s'occupe volontairement, etc., il est évident que je ne veux pas dire que toute contemplation pure et directe est négative, mais seulement que toute contemplation pure et directe, et qui est négative, l'est en ce qu'elle ne s'occupe volontairement, etc.

C'est pourquoi la contemplation pure et directe est négative lorsqu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible, ni d'aucune idée distincte et nominable. Mais elle n'est point négative quand elle se propose librement tout objet que la foi représente. L'une et l'autre espèce ou exercice de contemplation appartient également au genre de la contemplation pure et directe. Ce principe étant posé, toutes les expressions de mon livre s'accordent parfaitement ensemble contre le quiétisme. Il y a une contemplation très-sublime qui n'est point négative, dans laquelle les ames les plus parfaites contemplent très-souvent et très-familièrement Jésus-Christ Dieu et homme, avec chacun de ses mystères en particulier. C'est ce que j'ai inculqué fortement depuis la page 187 jusqu'à la page 199.

AUTORITÉS.

SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Les pensées différentes n'entrent point (dans la contemplation du gnostique). *Strom. l.* IV. *p.* 530.

Si donc on exclut tout ce qui est corporel, et même ce qu'on appelle incorporel ; si nous nous jetons dans la grandeur de Jésus-Christ, et si dans cette séparation nous avançons ensuite jusqu'à son immensité, nous parvenons en quelque manière à l'intelligence du Tout-Puissant, connoissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. *L.* V. *p.* 582.

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

L'ame ne parvient à connoître celui qu'elle cherche, que par connoître seulement qu'on ne peut le comprendre, et que toute connoissance de ce qu'on peut comprendre par l'entendement, devient un empêchement à ceux qui le cherchent. *Sur le Cantique*, *p.* 360.

SAINT AUGUSTIN.

Nous nous élevions encore par la pensée et par la parole intérieure, admirant vos ouvrages. Nous arrivâmes à nos esprits, et nous passâmes au-dessus, pour atteindre à cette région d'une abondance qui ne tarit jamais, où vous nourrissez éternellement Israël de votre vérité..... Pendant que nous parlions, et que nous en étions avides, nous y atteignîmes un peu par l'élancement de tout notre cœur. Alors nous soupirâmes, et nous laissâmes là les prémices de l'esprit, attachées comme des marques sur un rivage inconnu où un navire a abordé. Puis nous revînmes à ce son de nos lèvres, dans lequel la parole a un commencement et une fin. Mais qu'y a-t-il de semblable à votre Verbe notre Seigneur qui, étant permanent en lui-même, sans vieillir jamais renouvelle tout.

Nous disons donc : Si le tumulte de la chair,

et les images sensibles se taisent dans une ame,.... si l'ame se tait à l'égard d'elle-même, si elle passe au-dessus de soi sans penser à soi; si les songes, si les révélations qui se font par images cessent dans ce silence; si toute parole, tout signe, toute expression passagère cesse entièrement :... si Dieu parle lui seul, non par ces choses, mais par lui-même pour nous faire entendre sa voix : si nous entendons sans ces choses celui que nous aimons en elles, comme nous le faisons dans ce transport où nous avons atteint par une pensée rapide jusqu'à l'éternelle sagesse permanente au-dessus de tout; si cela continuoit, si on en écartoit toutes les autres visions d'un genre très-inférieur; si celles-là seules ravissoient, absorboient, et plongeoient l'ame dans la joie intérieure, en sorte qu'on eût une vie sans fin, telle que ce moment d'intelligence, vers lequel nous avons soupiré; n'est-ce pas là l'état dont il est dit. *Entrez dans la joie de votre Seigneur? Confess. l.* IX. *c.* X.

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND.

Le troisième degré est que l'ame s'élève au-dessus d'elle-même, et qu'elle s'adonne à la contemplation de son auteur invisible. Mais elle ne se recueille nullement en elle-même, si elle n'a auparavant appris à écarter par l'œil intérieur les fantômes ou images terrestres et célestes. *Hom.* XVII. *sur Ezéch.*

LA B. ANGÈLE DE FOLIGNY.

L'ame ne voit rien du tout qu'elle puisse exprimer ni concevoir. Elle ne voit rien, et elle voit entièrement tout, parce que le bien qui est son objet est en ténèbres. Il est d'autant plus assuré et plus supérieur en tout, qu'il est vu dans de plus profondes ténèbres, et qu'il est plus caché..... Tout ce qui peut être conçu est moindre que ce bien.... Quand l'ame voit la puissance, ou la sagesse, ou la volonté divine, que j'ai vu en d'autres temps d'une manière merveilleuse et ineffable, c'est quelque chose d'inférieur à ce bien très-assuré. Car ce bien que je vois, est tout, et toutes ces autres choses ne sont que des parties. Quand on les voit, quoiqu'elles soient inénarrables, elles donnent une grande joie qui rejaillit jusque sur le corps. Mais quand on voit de cette façon Dieu en ténèbres, il ne donne ni joie, ni dévotion, ni ferveur d'amour; car le corps n'en est ni saisi, ni ému, ni altéré, comme il a coutume d'être dans les autres vues. C'est l'ame qui voit, le corps ne voit rien, il repose et il dort.... Lors même que je vois ce bien, je ne me ressouviens point, pendant que je suis en lui, de l'humanité de Jésus-Christ, ni de l'homme-Dieu, ni d'aucun objet qui ait une forme. Cependant je vois alors tout, et je ne vois rien. Mais dans la séparation de ce bien, je vois l'homme-Dieu. Il attire mon ame avec une si grande douceur qu'il me dit quelquefois : Vous êtes moi, et je suis vous. Je vois vos yeux, je vois votre face pleine de bonté, lorsque vous attirez et embrassez mon ame d'une manière si intime. Ce qui résulte de ces yeux et de cette face, c'est le bien que j'ai dit que je vois en ténèbres, qui coule du dedans et qui me donne une délectation ineffable. L'ame vit en demeurant dans cet homme-Dieu, et je suis en lui plus long-temps qu'en celui que je vois en ténèbres; mais le bien qui est en ténèbres attire sans comparaison plus mon ame que celui de l'homme-Dieu en qui je suis presque continuellement. *Vie, ch.* IV. *n.* 72, 73, 76, 77.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Ils n'osent et ne savent quitter ces moyens palpables qu'ils ont accoutumé, et s'efforcent encore de les garder, voulant aller par leur considération et méditation de formes.... Cet aliment ne consiste pas à travailler avec l'imagination, mais à tenir l'ame en repos, et à la laisser à sa quiétude, ce qui est plus spirituel; parce que tant plus l'ame s'avance en esprit, tant plus elle cesse l'œuvre des puissances ès objets particuliers, se mettant en un seul acte général et pur. *Montée du Carmel. liv.* I, *ch.* XII. *p.* 70.

Ce que l'ame tiroit auparavant de fois à autre, travaillant à méditer en des notices particulières, s'est déjà usé par l'usage, déjà tourné en elle en habitude et en substance d'une notice générale, non distincte ni particulière comme auparavant. *Ibid. ch.* XIV. *p.* 74.

Plusieurs.... pensant que le nœud de l'affaire consiste à discourir, et à entendre des particularités par formes et images, qui sont l'écorce de l'esprit, ne les trouvant point en cette quiétude amoureuse et substantielle, où leur ame se veut tenir, où ils n'entendent rien clairement, ils pensent être perdus, et ils consument le temps en vain, et retournent chercher l'écorce de leur image et discours. *Ibid. ch.* XIV: *p.* 75.

Cette étude d'oublier et de laisser les notices et figures, ne s'entend jamais de Jésus-Christ

et de son humanité; car encore que quelquefois, au haut de la contemplation et de la simple vue de la divinité, l'ame ne se souvienne de cette très-sainte humanité, parce que Dieu a élevé l'esprit de sa main à cette comme confuse et très-surnaturelle connoissance, néanmoins il ne faut aucunement faire diligence de l'oublier, attendu que sa vue et méditation amoureuse aidera à tout ce qui est bon, et qu'on montera plus aisément par elle au haut de l'union. *Montée du Carmel, liv.* III, *ch.* I. *p.* 153.

BLOSIUS.

Enfin toute image ou pensées des choses passagères, même des anges et de la passion du Seigneur, ou toute pensée intellectuelle, est à l'homme en cette vie un obstacle, lorsqu'il veut s'élever à l'union mystique avec Dieu, qui est au-dessus de toute substance et de toute intellection. Dans cette heure-là il faut éviter et laisser ces sortes de pensées et d'images saintes (qui en d'autres temps sont reçues et conservées très-utilement), parce qu'elles mettent quelque milieu entre Dieu et l'âme. C'est pourquoi que le contemplatif qui désire arriver à l'union, aussitôt qu'il se sent enflammé d'un fort amour de Dieu, et enlevé en haut, retranche les images; qu'il se hâte d'entrer dans le sanctuaire et dans le silence éternel, où il y a une opération toute divine, et non humaine. I. *App. Inst. ch.* XII. *p.* 325.

Le fond caché de l'ame.... est entièrement simple, essentiel et uniforme. En lui il n'y a point de multiplicité, mais l'unité ou les trois puissances supérieures n'en font qu'une. Ici règne une tranquillité et un silence suprême, parce qu'aucune image ne peut jamais atteindre jusque là. *Ibid. c.* XII. § 4.

NOTE.

Ce grand contemplatif, si révéré dans son siècle, parle avec beaucoup moins de précaution que moi, puisqu'il exclut généralement, et en termes absolus, de *l'union mystique*, la mémoire des mystères de Jésus-Christ; au lieu que je ne l'exclus que de la seule contemplation négative, qui n'est qu'une espèce particulière de la contemplation pure et directe; et que je reconnois Jésus-Christ avec ses mystères rendu présent par la foi, comme étant l'objet de la plus pure, de la plus simple et de la plus sublime contemplation. La plupart des autres saints contemplatifs ont parlé de même que celui-ci, en excluant de la contemplation parfaite et union mystique tout autre objet que la divinité.

M. DE MEAUX.

Si l'on disoit qu'absorbé dans la divinité, il y a certains momens où la pensée ne s'occupe pas d'un Dieu fait homme, il n'y auroit là rien d'impossible. *Inst. sur les ét. dor. liv.* II, *n.* 2. *pag.* 84.

Les scolastiques demeurent d'accord que la plus parfaite contemplation de la nature divine est celle où on la regarde selon les notions les moins resserrées, comme celles d'être, de vérité, de bonté, de perfection : tant à cause que ces notions sont en effet celles qui sont les plus pures, les plus intellectuelles, les plus abstraites, les plus élevées au-dessus de ces images corporelles que l'Ecole appelle fantômes, qu'à cause ainsi que par leur universalité elles font en quelque façon mieux entendre l'universelle perfection de Dieu dans toute son étendue, que ne font les idées plus particulières et plus restreintes de juste, de sage, de saint. C'est l'excellente doctrine de Scot et de Suarez; et j'avoue que dans ces idées Dieu est l'être même, Dieu est la bonté, ou, comme il a dit à Moïse, il est tout le bien; on lui attribue davantage d'une certaine manière les perfections infinies, qui sont comprises confusément et universellement dans ces notions abstraites; par où aussi l'on excite plus cette admiration, cet étonnement, ce silence par où commence la contemplation. *Ibid. n.* 16. *pag.* 97.

NOTE.

Par ces paroles l'auteur déclare absolument que la contemplation négative, qui exclut l'humanité de Jésus-Christ avec ses mystères, et même les perfections avec les attributs divins, est plus parfaite que l'autre contemplation qui embrasse tous les objets présentés par la foi. Pour moi, j'ai dit seulement que l'ame doit contempler tantôt de l'une et tantôt de l'autre façon, suivant que la grâce l'y invite, sans préférer une espèce de contemplation à l'autre. J'ai ajouté que dans la plus sublime contemplation les ames parfaites sont très-souvent et très-familièrement occupées de Jésus-Christ.

XXXIIIe PROPOSITION.

« Les ames contemplatives sont privées de » la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-

» Christ en deux temps différens : mais elles ne » sont jamais privées pour toujours en cette » vie de la vue simple et distincte de Jésus-» Christ. Premièrement, dans la ferveur nais-» sante de leur contemplation, cet exercice » est encore très-imparfait; il ne représente Dieu » que d'une manière confuse..... Seconde-» ment, une ame perd de vue Jésus-Christ dans » les dernières épreuves, parce qu'alors Dieu » ôte à l'ame la possession et la connoissance » réfléchie de tout ce qui est bon en elle, pour » la purifier de tout intérêt propre. » *P.* 194 *et* 195.

NOTE.

Les ames saintes ne sont jamais privées pour toujours en cette vie *de la vue simple et distincte de Jésus-Christ*. Mais elles sont privées d'une manière passagère de la *vue sensible et distincte* du Sauveur. Etre privé de la *vue distincte*, c'est n'en avoir qu'une vue confuse, c'est-à-dire moins distincte. Or il est certain que les ames contemplatives, en deux cas différens, n'ont qu'une vue confuse ou moins distincte de Jésus-Christ, 1.° dans la ferveur d'une contemplation naissante et imparfaite, 2° dans la profonde nuit des dernières épreuves. Ces deux cas passagers ne sont point des états. Aussi ne les ai-je appelés que *des temps et des cas*, et non des états. Faut-il s'étonner que dans le premier cas la contemplation imparfaite donne une vue plus confuse ou moins distincte que celle d'une parfaite contemplation. D'ailleurs, en ce premier cas, il n'est point question d'une privation de Jésus-Christ qui arrive hors les temps de la contemplation actuelle. Dans les intervalles où cette contemplation cesse, on peut voir fréquemment et clairement Jésus-Christ. On n'en exclut cette vue claire que parce que *l'ame y étant comme absorbée dans la douceur sensible, retomberoit dans le raisonnement de la méditation, d'où elle ne fait que sortir*. Pour le second cas, faut-il s'étonner que dans les dernières épreuves on ne voie plus Jésus-Christ que confusément, puisque l'ame croit y avoir tout perdu, que toute lumière s'est retirée, et que toute grâce est loin d'elle, comme dit Blosius, après tant d'autres? Si elle conservoit alors une contemplation distincte de Jésus-Christ, elle ne pourroit jamais tomber dans une privation si terrible et dans une apparence de désespoir; ainsi l'épreuve ne seroit jamais une épreuve véritable. J'ai dit néanmoins que l'ame, dans ces épreuves extrêmes, « n'est pas dans toute » leur durée sans intervalles paisibles, où » certaines lueurs de grâces très-sensibles sont » comme des éclairs dans une profonde nuit » d'orage[1]. » Ainsi il demeure dans ces deux cas une vue claire et sensible de Jésus-Christ. Pour l'état de transformation, j'y mets dans la contemplation actuelle la plus pure et la plus directe une vue très-familière et presque continuelle de Jésus-Christ et de ses mystères.

Pour le premier cas des ames qui n'ont qu'un premier attrait de contemplation imparfaite.

AUTORITÉS.

SAINT DENYS.

Les ames qui sont transformées en Dieu, unies à lui de cette façon, imitent, autant qu'elles le peuvent, les anges; car par la cessation de toute opération intellectuelle, se trouve l'union de ces ames déifiées dans la lumière suprême. Elles louent Dieu d'une manière très-propre, par la négation de toutes les choses qui existent..... Il faut louer cette essence comme abstraite..... de toute imagination..... opinion, nom, discours, pensée, intelligence, substance, etc. On loue Dieu, comme n'ayant aucun nom. *De divin. nomin. c.* I.

CASSIEN.

Que l'ame s'attache sans cesse à cette formule (savoir : *Deus, in adjutorium meum intende, etc.*), jusqu'à ce qu'étant affermie par cette méditation continuelle et sans interruption, elle se défasse des richesses et de l'abondance de toutes les pensées, et les rejette, en sorte qu'étant resserrée dans la pauvreté de ce verset, elle parvienne par une pente facile à cette béatitude évangélique qui tient le premier rang entre les autres béatitudes. *Bienheureux*, dit-il, *les pauvres d'esprit*,.... et qu'ainsi s'élevant par la lumière divine à la science de Dieu, qui prend les diverses formes, elle commence ensuite à être engraissée des plus sublimes et plus sacrés mystères. *Conf.* X. *c.* II.

SAINT BONAVENTURE.

Dans cette sagesse,... quittez les sens et les choses sensibles, les choses intelligibles et non intelligibles, etc. De là vient que cette sagesse, sans méditation ni recherche précédente, enlève en haut l'affection de l'ame qui est éprise

[1] *Max.* p. 82.

d'amour ; de là vient qu'il ne faut alors penser, ni aux créatures, ni aux anges, ni à la Trinité, parce que cette sagesse veut s'élever, non par une méditation qui y prépare, mais par les désirs amoureux et par l'inspiration. *Myst. theol. quæst. unic. p.* 685.

SAINTE THÉRÈSE.

Quand Dieu veut suspendre toutes les puissances, comme nous avons vu dans les manières d'oraison que nous avons rapportées, il est évident qu'encore que nous ne le voulions pas, CETTE PRÉSENCE NOUS EST ÔTÉE, mais pour lors, qu'elle soit ravie; à la bonne heure. Heureuse telle perte, qui est pour JOUIR DAVANTAGE de ce que nous semblons perdre! Parce que l'ame s'emploie toute à aimer celui que l'entendement s'étant tant peiné de connoître : elle aime ce qu'il n'a pu comprendre, et elle jouit de ce dont elle ne pourroit avoir une si parfaite jouissance, si elle ne se perdoit soi-même pour se gagner davantage, comme j'ai déjà dit. Mais que nous autres, par notre artifice, et par nos propres diligences, nous nous accoutumions à ne point procurer de toutes nos forces, que nous ayons toujours devant nous cette très-sainte humanité, c'est ce que je dis que je ne peux approuver. *Vie, ch.* XXII.

C'est une chose de grande importance, que, puisque nous sommes hommes, de nous le représenter comme homme pendant que nous vivons en ce monde..... C'est un petit défaut d'humilité, de vouloir élever l'ame avant que Dieu l'élève, et de ne se contenter pas de méditer une chose si précieuse, bref, de vouloir être Marie avant d'avoir travaillé avec Marthe. Quand notre Seigneur veut qu'elle soit Marie, bien que ce soit dès le premier jour, il n'y a rien à craindre. Mais quant à nous autres, humilions-nous. *Ibid.*

Jésus-Christ est un bon ami : car nous le voyons homme, nous le considérons avec nos foiblesses et nos travaux; et lors il nous sert de compagnie : à quoi si on tâche de s'accoutumer, après il est fort facile de se trouver près de lui, quoiqu'il y aura des temps qu'on ne pourra faire ni l'un ni l'autre. *Ibid.*

Vous croirez aussi peut-être que celui qui jouit de choses si hautes, ne méditera plus dans les mystères de l'humanité de notre Seigneur, d'autant qu'il s'exerce totalement dans l'amour. C'est une matière dont j'ai traité amplement autre part, où quoique j'aie été contredite, et qu'on m'ait dit que je ne l'entends pas, pource que ce sont des voies par lesquelles notre Seigneur conduit les ames : et lorsqu'on a passé l'état des commençans, il est meilleur de traiter des choses de la divinité, et de fuir les corporelles : si est-ce qu'ils ne me feront jamais croire que ce soit un bon chemin. VI[e] *Dem. c.* VII.

Nous avons besoin..... de la compagnie de ceux qui, vivant dans cette chair corruptible, ont fait des œuvres si héroïques pour Dieu. Combien plus, je vous prie, devons-nous ne nous point séparer de propos délibéré de tout notre bien et remède, qui est la très-sacrée humanité de notre Seigneur Jésus-Christ. *Ibid.*

Pour moi, je ne peux me persuader qu'ils le fassent, mais c'est plutôt qu'ils ne s'entendent pas : et ainsi ils se nuiront et encore aux autres. *Ibid.*

Il y a des ames, et en bon nombre, qui ont traité avec moi de cette matière, qui ayant été élevées à la contemplation parfaite, y voudroient toujours demeurer; ce qui toutefois ne peut-être : mais cette grâce de notre Seigneur les laisse en tel état qu'elles ne peuvent après discourir des mystères de la passion et de la vie de notre Seigneur Jésus-Christ comme auparavant. Pour moi, je n'en sais point la cause : mais cela est FORT ORDINAIRE que l'entendement DEMEURE PLUS INHABILE POUR LA MÉDITATION. Je crois que cela vient de ce que comme en la méditation tout tend à chercher Dieu, lorsqu'on l'a une fois trouvé, et que l'ame est accoutumée à le chercher par l'opération de la volonté, elle ne veut plus se lasser avec l'entendement de cette sainte recherche; et ainsi il me semble que comme la volonté est déjà embrasée, cette puissance généreuse voudroit ne se point servir de cette autre, s'il lui étoit possible, en quoi elle ne fait pas mal. Mais cela lui sera impossible jusqu'à ce que l'ame arrive à ces dernières demeures; autrement elle ne fera que perdre son temps, parce que la volonté a besoin souvent d'être aidée de l'entendement pour s'enflammer. *Ibid.*

Il est vrai que celui que notre Seigneur met dans la septième demeure n'a besoin de faire cette diligence que rarement, ou presque jamais, pour la raison que j'en dirai..... Mais ce lui est une chose très-ordinaire, de marcher toujours avec notre Seigneur Jésus-Christ par une manière admirable, où l'humanité et la divinité conjointes sont toujours sa compagnie. *Ibid.*

Ces ames, possible répondront qu'elles ne peuvent s'arrêter en ces choses, et suivant ce

qui a été dit, qu'elles auront aucunement raison. Mais vous savez que discourir avec l'entendement est une chose différente de ce qui n'est que simple représentation de la mémoire à l'entendement. *Ibid.*

C'est cette oraison (la méditation) en laquelle je dis que les ames que Dieu a élevées à des choses surnaturelles et à la parfaite contemplation, ont raison de dire qu'elles ne peuvent s'exercer. *Ibid.*

NOTE.

Il résulte quatre choses de tous ces passages. 1° Je ne suis responsable que d'un simple fait que j'ai raconté d'une manière nue et historique sur l'expérience des contemplatifs. Ils disent que les ames encore imparfaites qui commencent à être attirées à la contemplation, ne peuvent d'ordinaire méditer les mystères de Jésus-Christ, parce que l'ame fatiguée de l'opération discursive ne voudroit que contempler, et que *la volonté généreuse puissance* voudroit donner tout le temps de l'oraison au simple amour qu'elle a déjà goûté; mais il y a alors un empressement dans l'ame et une imperfection dans sa contemplation. 2° Il n'est jamais permis de nous *séparer de propos délibéré* de Jésus-Christ, ni de nous accoutumer par notre *industrie et diligence propre* à ne point procurer de toutes nos forces sa présence. 3° Quoique la volonté *puissance généreuse* veuille tout faire seule, et sans employer le discours de l'entendement, ces ames ont néanmoins alors encore besoin de quelque opération discursive, jusqu'à ce qu'elles arrivent aux *dernières demeures*. 4° Dans l'état de la plus sublime contemplation, quoiqu'il ne faille plus employer le discours, la mémoire représente néanmoins simplement à l'entendement les mystères de Jésus-Christ. Ainsi ces ames sont dans une société très-familière et presque continuelle avec Jésus-Christ Dieu et homme. Il n'y a personne qui ne voie clairement que tout ceci est tiré de mon texte: car j'ai dit que l'humanité de Jésus-Christ, présentée à l'ame par la pure foi, est un objet très-familier dans la plus haute contemplation. J'ai voulu seulement que cet objet fût alors vu par un regard simple et amoureux, en retranchant le travail méthodique ou opération discursive.

D. BARTHÉLEMY DES MARTYRS, *archevêque de Brague.*

Plusieurs estiment que cette union peut être empêchée par toute image, même utile de sa nature, telle que les images de l'humanité de Jésus-Christ et des divins attributs. Ceci doit être néanmoins entendu d'une manière sobre et précautionnée, de peur que l'erreur ne s'y glisse. Car si vous entendez par là que ces images se présentent à l'entendement lorsqu'il est déjà immédiatement dans la quiétude, et qu'il jouit de la pure union divine, en sorte que l'ame retienne ces images; si on ajoute qu'en ce temps-là il ne faut point s'arrêter à elles ni à ce qu'elles représentent, mais que, parlant en rigueur, l'ame doit véritablement fermer les yeux à de tels objets, il faut nécessairement avouer que cela est vrai; car s'arrêter à ces choses et se distraire par elles, c'est s'opposer à son avancement dans l'union immédiate avec Dieu. Mais si on veut dire que ces images, toutes les fois qu'elles se présentent à l'ame qui contemple purement et qui aime Dieu, empêchent, retardent et affoiblissent la vigueur et la perfection de l'union, je crois cela faux. 2. *P. Comp. c.* XI, § 2.

NOTE.

Ce pieux et savant contemplatif exclut des actes de la parfaite contemplation où l'ame est immédiatement unie à Dieu, l'attention à Jésus-Christ et à ses mystères; mais il ne l'exclut pas de l'état de cette ame, parce qu'il suppose qu'elle n'est pas toujours actuellement dans cette contemplation la plus sublime, où l'union est immédiate. Il est visible que j'ai parlé plus sobrement que lui. 1° Je n'ai mis cette exclusion que pour le temps où l'on exerce actuellement la contemplation négative. 2.° J'ai voulu que cette exclusion n'empêchât point la familière et presque continuelle vue de Jésus-Christ dans la plus haute contemplation des ames transformées.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Il est vrai ce que vous dites, qu'il y a des ames lesquelles ne peuvent s'arrêter ni occuper leurs esprits sur aucun mystère, étant attirées à certaine simplicité toute douce, qui les tient en grande tranquillité devant Dieu, sans autre considération que de savoir qu'elles sont devant lui et qu'il est tout leur bien. Elles peuvent demeurer ainsi UTILEMENT, CELA EST BON; mais, généralement parlant, il faut faire que toutes les filles commencent par la méthode de l'oraison qui est la plus sûre, et qui porte a la réforma-

tion de vie et changemens de mœurs, qui est celle que nous disons qui se fait autour DES MYSTÈRES de la vie et de la mort de notre Seigneur. On y marche en assurance. Mais les autres manières d'oraison plus relevées, SINON QUE DIEU LES DONNE ABSOLUMENT, je vous prie que l'on ne s'ingère point de soi-même et sans l'avis de ceux qui conduisent. *Entret.* XVIII. *p.* 327 *et* 329.

Pour le cas des dernières épreuves.

AUTORITÉS.

SAINT AUGUSTIN.

On voit par là combien il est vrai que nulle chose ne doit nous arrêter. Puisque le Seigneur même, en tant qu'il est la voie, a voulu non pas nous arrêter, mais que nous passassions au-delà, de peur que nous ne nous attachions avec imperfection aux choses temporelles qu'il a faites pour notre salut, afin que nous méritions de parvenir à lui-même qui a délivré notre nature des choses temporelles, et qui l'a élevée à la droite du Père. *De Doct. Christ. lib.* I, *n.* 38.

LE B. JEAN DE LA CROIX.

Quand cette contemplation purgative serre et étreint, l'ame sent fort au vif l'ombre de la mort, des gémissemens et douleurs de l'enfer, qui consiste à se sentir sans Dieu, etc. *Obsc. Nuit. liv.* II, *ch.* VI.

Il est requis en premier lieu, que généralement elle se voit et sente éloignée et privée de tous ses biens. Et qu'il lui semble d'en être si loin, qu'elle ne puisse se persuader d'y arriver jamais, ains que tout bien est passé et perdu pour elle. *Ibid. ch.* IX.

SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Prenez courage : car s'il vous a dénuée des consolations et sentimens de sa présence, c'est afin que sa présence même ne tienne plus votre cœur, mais lui et son bon plaisir, comme il fit à celle qui, le voulant embrasser et se tenir à ses pieds, fut renvoyée ailleurs. *Epit.* LXXVII. *liv.* IV. *p.* 171.

BLOSIUS.

Il croit avoir tout perdu. C'est pourquoi étant tombé dans une profonde tristesse et dans un horrible désespoir, il dit.... J'ai perdu toute lumière; toute grâce s'est retirée de moi... Mais être privé intérieurement de Dieu est une peine qui surpasse incomparablement toutes les autres. *Instit. spirit. append.* I. *c.* I. *p.* 331.

CONCLUSION.

Je n'ai rapporté ici qu'une très-petite partie des expressions des saints auteurs, pour en faire une espèce d'essai. Ce petit recueil suffit pour montrer que les plus fortes expressions de mon livre le sont beaucoup moins que celles de ces maîtres de la vie spirituelle. Il y a même, dans les passages que j'ai rapportés, beaucoup de choses que le lecteur ne doit pas prendre à la lettre : tant elles iroient loin au-delà des bornes. Je crois qu'on s'apercevra que mes propositions, loin d'être aussi fortes que les passages auxquels je les compare, en sont des espèces d'explications, pour les tempérer, et pour empêcher que les mystiques indiscrets, les prenant à la lettre, n'en fassent un mauvais usage.

Si quelqu'un entreprend d'attaquer ce recueil d'expressions des saints, il doit songer que je suis prêt de lui en fournir cinq cents autres des saints, qui ne sont pas moins forts. De plus il doit observer qu'il n'y a que trois manières sérieuses de réfuter cet ouvrage. La première est de prouver que j'ai cité faussement les saints. La seconde est de prouver que la lettre des passages des saints prise séparément du texte sonne plus que la lettre des miens prise de même. La troisième est de prouver que les livres des saints ont des correctifs qui manquent dans le mien.

De la première sorte de preuves.

Quand même, par mégarde, il m'auroit échappé des citations mal faites, il ne faudroit pas s'en étonner. De tels mécomptes sont excusables pour un homme vivement attaqué, qui se défend toujours à la hâte, pour parer à des coups de surprise, surtout quand il s'agit d'une si grande multitude d'auteurs, dont les livres lui manquent souvent dans leurs langues originales. Ajoutez que mes éditions se font loin de moi, sans que je puisse revoir les épreuves, ni les faire exactement corriger. Tout part pour Rome avec précipitation. Au contraire, mon adversaire est maître du temps. Il a le crédit de presser et de retarder à son gré pour en tirer ses avantages. Il est à Paris au milieu des livres et des secours : les éditions se font sous ses

yeux. Ces faits étant posés, que concluroit-on, quand même il y auroit beaucoup de fautes dans ce grand nombre de citations que j'ai faites? Supposons donc sans preuve qu'il faille retrancher trente passages mal cités. Il en restera encore trois cents, qui prouveront plus que je ne veux. Je ne sentirai point ce qu'on m'ôtera, tant ce qui restera sera au-delà de tous mes besoins. De plus, je remplacerai au centuple, par de nouveaux passages, ceux qu'on m'aura disputés.

De la seconde sorte de preuves.

Pour savoir si les expressions des saints prises séparément de leur texte sonnent plus que les miennes dans la rigueur de la lettre, je m'en rapporte, non-seulement au jugement du sage lecteur, mais encore à mon propre adversaire, qui n'oseroit nier un fait si évident. Il dira peut-être que j'ai mal extrait les propositions des saints. Mais quand même il auroit quelque prétexte de le dire, cette plainte ne prouveroit rien. Ce n'est pas de quoi il est question. Ce seroit éluder une preuve courte et décisive, par une longue discussion. Outre que je pourrois me plaindre avec bien plus de raison qu'il a mal extrait mes propositions, en les séparant de tous leurs correctifs qui sont d'ordinaire dans la même page ; de plus, qui ne voit combien sa méthode de m'attaquer est insoutenable, puisqu'on peut faire aux plus saints auteurs tout ce qu'il me fait, en séparant les propositions de la suite du texte qui les tempère? Ce qui est certain, c'est que, si on sépare des propositions du corps du texte, on peut extraire du texte des saints des propositions innombrables beaucoup plus fortes que les miennes. Au reste, si on trouve, dans une si grande multitude de passages, quelques expressions des saints qui paroîtront peut-être un peu moins fortes que quelques-unes des miennes, il ne faut pas s'en étonner. Ceux qui disent les choses les plus fortes, ne le disent pas toujours précisément dans les mêmes termes. Mais c'est toujours dans le même esprit, et les expressions un peu moins fortes ne laissent pas d'aider les autres en certains points. Enfin le tout fait un langage beaucoup plus fort et moins précautionné que celui de mon livre. Ainsi mon livre ne peut passer, ni pour ambigu, ni pour périlleux, pendant que ceux des saints seront regardés comme les pures sources de la vie spirituelle. Leurs propositions paroîtront toujours moins précautionnées que les miennes, pour éloigner le lecteur du danger de l'illusion.

De la troisième sorte de preuves.

Je n'ai garde de dire qu'on ne trouve point dans les saints auteurs les correctifs nécessaires, pour tempérer leurs propositions les plus fortes. On trouvera dans leurs ouvrages des endroits qui expliquent ceux où ils paroissent exclure de l'état de perfection l'espérance et les autres vertus inférieures à la charité. On y trouvera tout de même de quoi tempérer tout ce qui semble aller trop loin sur les autres points de doctrine. Mais si les saints ont des correctifs suffisans, je ne crains pas de dire que mon livre en a d'évidens, qui vont jusqu'à des répétitions innombrables. Il n'est pas question du vrai sens des paroles des saints. Ce seroit vouloir disputer sur ce qui n'est pas l'état de la question. Nous ne doutons point de part ni d'autre que les saints n'aient voulu exprimer la plus pure doctrine, et qu'ils n'aient eu horreur des impiétés du quiétisme. Disputer de leur sens, que personne ne met en doute, c'est donner visiblement le change et se jouer du lecteur. Il s'agit non du sens de ces excellens livres, mais de leurs expressions. Or je soutiens (en supposant toujours leur sens très-pur) que leurs expressions sont beaucoup plus fortes que les miennes ; d'où je conclus que mon sens doit être jugé aussi pur que le leur, puisque je l'ai exprimé par des termes encore plus tempérés et plus précautionnés, et que mes correctifs sont encore plus précis, plus clairs et plus fréquens que ceux de ces grands maîtres de la vie spirituelle.

Au reste, je donne le choix à M. de Meaux. Veut-il se fixer à attaquer certaines propositions de mon livre, sans les joindre au texte? Ou bien veut-il que nous joignions les propositions au texte d'où elles sont tirées, et où elles demandent à être réunies, pour y trouver leur sens propre et naturel ? S'il veut, comme il est bien juste, joindre chaque membre à son corps, et juger de chaque proposition par le texte qui le précède et qui le suit, nous sortons du simple examen des propositions détachées, et nous rentrons dans l'examen du livre entier. Je conviens qu'en ce cas il faudra tout de même examiner les ouvrages ascétiques des saints en prenant toute la suite du discours. Mais il ne s'agira plus de qualifier aucune proposition détachée. Si au contraire M. de Meaux veut prendre en toute rigueur chaque proposition tirée de mon livre, en la séparant de tout ce que le livre lui donne d'adoucissement et de précaution, je dis que quand on prendra de

même les propositions des saints, on leur fera dire encore plus facilement tout ce qu'ils n'ont jamais prétendu dire, pour enseigner les impiétés du quiétisme. De quelque côté que M. de Meaux se tourne, il tombe donc dans un inconvénient qui ruine sa cause sans ressource, et qui met la mienne en pleine sûreté. Tout ce qu'il dira contre mes propositions, se tournera à plus forte raison contre celles des saints qui sont plus fortes et moins précautionnées. Tout ce qu'il dira pour justifier les expressions des saints, se tournera malgré lui pour les miennes, qui sont plus douces et plus précautionnées que celles des saints. Je le laisse donc travailler, étant bien assuré par avance, qu'il ne pourra travailler que pour moi contre son intention. Les saints se trouveront toujours entre lui et moi. Aucun de ses coups ne peut porter jusque sur moi, sans avoir percé la sainte troupe des amis de Dieu. Il ne peut les respecter ni les expliquer, sans épargner et sans expliquer malgré lui tout le fond de mon livre.

Dès qu'il voudra expliquer les saints, en ajoutant à leurs propositions détachées la suite du texte, je demande qu'on me fasse la même justice. De quel droit pourroit-il vouloir qu'on me la refuse ? Y a-t-il dans la maison de Dieu deux poids et deux mesures ? Me refusera-t-on, pour me justifier, une chose dont les saints mêmes ont encore plus besoin que moi ? Me fera-t-on un crime de ce que mon livre a besoin qu'on explique un très-petit nombre d'expressions par d'autres, claires, précises et invincibles, dont la plupart sont tout auprès, puisque les plus saints livres ont encore plus de besoin que le mien qu'on les lise avec cette équité ? Mon livre sera-t-il le seul, où l'on sera en droit de deviner des impiétés, que le texte condamne clairement dans toutes les pages ? Mon livre sera-t-il le seul, dans lequel il sera permis de tronquer des morceaux, pour leur faire dire ce qu'ils ne peuvent jamais dire, quand on ne les ôte point de leur place naturelle, hors de laquelle je ne les reconnois plus ?

Qu'est-ce donc que M. de Meaux peut dire ? S'il rejette encore tous mes correctifs, en disant que ce sont *des contradictions et des faux-fuyans,* il faudra qu'il dise aussi que les saints se sont contredits, et qu'ils ont caché dans une page l'erreur qu'ils avoient enseignée dans l'autre. Il faudra aussi qu'il les accuse de s'être contredits dans les mêmes lignes, comme il m'en accuse. Il ne peut l'éviter, puisque les propositions des saints sont plus fortes que les miennes, et que leurs correctifs sont moins clairs et moins fréquens. Que s'il n'ose accuser les élus de Dieu, et si au contraire il se croit obligé à les justifier en prenant leurs correctifs, non pour des contradictions, mais pour des correctifs véritables, en quelle conscience, ou plutôt sur quel prétexte fera-t-il rejeter mes correctifs plus forts et plus fréquens que ceux des saints, pour tempérer des propositions moins fortes que les leurs ? L'Eglise a-t-elle jamais traité ainsi un évêque vivant : un évêque qui est si soumis et si zélé pour le saint Siége : un évêque qui s'est déclaré sans ménagement contre l'illusion, qui a parlé avec plus de précaution que les saints ne l'ont fait contre les fanatiques de leur temps : à qui on ne peut reprocher que d'avoir combattu pour les écoles, contre M. de Meaux, sur la charité ; enfin, qui, loin de favoriser l'illusion, la réprime jusque dans la source, en réfutant les impuissances absolues presque perpétuelles, que M. de Meaux met dans l'état passif pour tous les actes sensibles de religion ?

Ce prélat dira que les saints expliquent eux-mêmes certaines expressions dures et dangereuses, dont ils se sont servis. Ici je prie le lecteur de me souffrir. Je vais parler *comme un homme qui n'a point de sagesse.* Les saints ont parlé fortement : j'ai parlé moins fortement qu'eux. Ils se sont expliqués eux-mêmes : je me suis expliqué encore plus qu'eux. Ils ont ajouté des correctifs : j'en ai mis à proportion, dans un livre très-court, de plus forts et de plus nombreux que les leurs. Ils ont détesté l'illusion : je l'ai détestée avec des termes encore plus rigoureux. Ils ont réfuté les impiétés sur lesquelles on est alarmé : c'est ce qui est le plus fort pour moi, de voir que, craignant pour leur temps et leur pays, toutes les mêmes erreurs qu'on craint en nos jours, ils n'ont pas laissé de parler sur le pur amour encore plus fortement que moi. Mais enfin j'ai réfuté les mêmes impiétés qu'eux et avec plus de précaution.

Si M. de Meaux veut comparer de bonne foi propositions à propositions détachées, ou livre entier à livre entier, la comparaison fera bientôt une décision claire. Si au contraire il veut tronquer mes passages, et rapporter ceux des saints dans toute l'étendue nécessaire pour les justifier : s'il veut faire valoir tous les correctifs des saints, et rejeter tous les miens, comme des contradictions extravagantes ou des faux-fuyans subtils, la comparaison ne sera plus une comparaison véritable. Il n'en sauvera pas

même les apparences. Il sera convaincu de vouloir mettre dans le sanctuaire deux poids et deux mesures. Il se fera du mal sans pouvoir m'en faire, en m'attaquant dans une cause qui m'est commune avec tant de saints.

On dira peut-être que ce qui étoit bon dans les saints auteurs est devenu dangereux dans mon livre, pour un temps où les Quiétistes empoisonnent toutes ces expressions. Mais ceux qui parleront ainsi se laissent trop frapper d'un mal présent, et perdent de vue d'autres inconvéniens qui sont encore bien plus à craindre. Ils se trompent même dans le fait. Saint Clément d'Alexandrie a écrit les Stromates contre les faux Gnostiques, secte de son temps, pour le moins aussi fanatique, aussi imprudente, aussi contagieuse et aussi hypocrite que celle des Quiétistes leurs successeurs. Cassien et les autres auteurs ascétiques ont écrit dans un temps où il y avoit beaucoup de faux et de pernicieux Ascètes. Les saints mystiques qui ont écrit depuis quatre cents ans ont tous détesté et réfuté les rêveries impies des Béguines et des Béguards. Sainte Thérèse, le B. Jean de la Croix, Avila, Rodriguez, etc. ont écrit en Espagne pendant que les Illuminés s'étoient élevés dans l'Andalousie. En réfutant ces erreurs détestables, ces saints auteurs n'ont pas cru devoir affoiblir aucune des plus fortes expériences de la vie intérieure, et ils ont conservé tout ce qu'il y avoit de plus surprenant dans le langage mystique. Voudrions-nous être plus sages qu'eux? Seroit-ce être sage avec sobriété? L'impiété folle des Quiétistes, qui ont renouvelé les erreurs de ces anciennes sectes, nous fera-t-elle dissimuler ce que les saints ont soutenu, malgré les excès des Gnostiques, des Béguards et des Illuminés? Rougirons-nous de parler des opérations de la grâce, comme ces saints en qui elle a opéré tant de merveilles? Ferons-nous triompher les Quiétistes en leur abandonnant ce langage des saints, qui est consacré depuis tant de siècles, que l'Eglise a approuvé avec tant d'éloges? Leur donnerons-nous occasion de dire qu'on n'a pu commander effectivement et précisément leurs maximes et leurs expressions, sans condamner celles de tant de saints? Est-ce là le remède par lequel on veut guérir les ames de l'illusion? ce remède ne seroit-il point un poison mortel? Plus les Quiétistes veulent abuser du langage des saints, plus il faut être jaloux de le conserver, de le justifier, et de montrer combien il est opposé aux erreurs qu'on y voudroit craindre. L'Eglise romaine même a un intérêt capital de soutenir ce langage, qu'elle a, pour ainsi dire, tant de fois canonisé avec les saints qui l'ont parlé dans leurs écrits. Autrement les hérétiques, les libertins, et tous les autres hommes peu affectionnés au saint Siége, ne manqueroient pas de dire que cette Eglise varie selon les temps, qu'elle cède aux impressions passagères, et qu'elle censure aujourd'hui ce qu'elle donnoit hier pour la règle de la perfection. Par exemple, elle paroîtroit condamner dans mon livre des propositions qui sont visiblement bien plus précautionnées que plusieurs de saint François de Sales, dont elle dit dans son office solennel : « Par ses écrits pleins d'une doctrine » céleste il a éclairé l'Eglise, et a montré un » chemin assuré et uni pour arriver à la per- » fection. » Je laisse à juger si c'est un bon moyen de détruire le quiétisme, et de remédier à tant d'autres maux de l'Eglise, que de faire dire à tous ses ennemis, qu'elle ne peut décider qu'en variant et en se contredisant elle-même.

On dira peut-être qu'un livre écrit en langue vulgaire, sur une matière si délicate, ne peut être que dangereux. Mais a-t-on oublié que sainte Thérèse, Avila, le B. Jean de la Croix, saint François de Sales, dont je cite des passages beaucoup plus forts que mes propositions, et un grand nombre d'autres auteurs approuvés de toute l'Eglise, ont écrit en langue vulgaire? Plusieurs ont été attaqués, contredits, dénoncés à l'inquisition. On s'est plaint que les fanatiques de leur temps abusoient de leurs expressions pour autoriser le mystère d'iniquité, et l'Eglise a enfin proposé leurs écrits, comme les règles sûres de la plus pure spiritualité. Voudroit-on faire dire aux impies et aux critiques toujours prêts à tendre des piéges à cette Eglise, que loin d'être affermie sur la pierre immobile, elle flotte selon les temps à tout vent de doctrine?

Pour moi, après avoir tâché de justifier mes propositions, en les comparant l'une après l'autre avec celles des saints auteurs, je déclare qu'une comparaison, qui me paroît si décisive et si démonstrative, ne diminue en rien ma soumission et ma docilité pour le jugement que le Pape va prononcer à l'égard de mon livre. Je finis donc par ces paroles que j'emprunte de saint Bernard : *Quæ autem dixi absque præjudicio sanè dicta sint saniùs sapientis : Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati atque examini, totum hoc, sicut et cætera, quæ hujusmodi sunt universa, reservo; ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare. Ep. CLXXIV.*

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE

A L'ÉCRIT INTITULÉ *LES PASSAGES ÉCLAIRCIS*.

MONSEIGNEUR,

Je réduis à deux points toutes les matières que vous avez traitées. J'examinerai, dans cette première lettre, l'explication que vous donnez au langage des saints sur le désintéressement de l'amour. Dans une seconde lettre, je rapporterai la comparaison que vous faites de leurs propositions avec les miennes.

De l'explication que vous donnez au langage des saints sur le désintéressement de l'amour, et principalement sur les suppositions impossibles.

La tradition et le langage de tant de saints sont éludés, dans toute votre *Réponse*, par ces trois paroles : *Exagérations, amoureuses folies*. C'est ainsi que vous expliquez tous les maîtres de la vie spirituelle. Si vous vouliez les expliquer, au moins falloit-il chercher une explication plus sérieuse et plus digne d'eux. Qu'appellera-t-on mépriser, abandonner et condamner des auteurs, sinon prendre leurs maximes de perfection pour des *exagérations* et pour des *folies?* Les respecterez-vous en paroles vagues, pendant que vous traiterez leur langage d'exagérations insensées ? Si vos livres étoient attaqués, trouveriez-vous bon qu'on ne les défendît qu'en les qualifiant de la sorte? Qui dit sans cesse sur tout ce langage, *exagérations et folies*, lorsqu'il s'agit des plus délicates matières de foi, lorsqu'il s'agit du désespoir et des affreuses illusions du quiétisme, ne dit-il pas des expressions hérétiques, impies et contagieuses? Qui dit *amoureuses folies*, ne dit-il pas des égaremens ridicules, qui sont indignes de remplir les livres de ces hommes graves, qu'on nous propose comme les maîtres de la plus solide spiritualité ? Mais hâtons-nous d'examiner vos objections.

Ire OBJECTION.

Vous me faites un crime de n'avoir pas donné, à l'égard de ces passages, « une règle » pour bien entendre ce qu'il en faut rabattre... » Autrement, dites-vous, il se rend le maître » de pousser ou de tempérer à sa fantaisie les » expressions excessives, et il compose un sys- » tème arbitraire [1]. »

RÉPONSE.

Que peut-on faire pour vous contenter, Monseigneur? Dites-le, si vous le pouvez. Dès que je raisonne, je suis trop subtil. Dès que j'évite de raisonner en rapportant simplement les autorités des saints, je me *rends le maître de pousser ou de tempérer à ma fantaisie leurs expressions excessives*. Vous l'avez donc résolu, et tout le monde le voit assez. Plus je dirai des choses claires et sans réplique, plus vous serez piqué au vif et me ferez quiétiste.

D'ailleurs, espérez-vous de faire oublier au lecteur les deux choses que j'ai toujours mises

[1] *Passages éclaircis*, ch. III, t. XXX, p. 230; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 704.

ensemble sous ses yeux? Les passages des saints se trouvent sans cesse joints avec mes notes sur mes propositions. Les notes tirent naturellement de mon texte tout ce qui m'a paru nécessaire pour tempérer les plus fortes expressions des saints aussi bien que les miennes. J'ai donc proposé, autant qu'il m'a été possible, le véritable sens de ces saints auteurs tiré de leurs propres ouvrages, quoique vous assuriez que je ne l'ai pas fait. Loin d'avoir voulu me rendre *le maître de pousser à ma fantaisie les expressions des saints*, je propose sans cesse au contraire, sur chaque article, la borne précise qu'il me semble qu'ils ont posée eux-mêmes. Il est vrai seulement que je n'ai pas pris la chose, comme vous, sur un ton d'autorité, pour la donner comme une *règle*.

C'est ainsi, Monseigneur, que vous ne sauvez pas même les apparences sur les faits les plus évidens, et c'est par ceux-là que le lecteur doit juger des autres. Enfin tout le monde s'en aperçoit, et je voudrois de tout mon cœur pouvoir croire que votre prévention vous empêche de le voir avec tout le monde. Mais continuons à vous écouter.

« Ce qu'il n'a pas voulu, ou qu'il n'a pu » faire, je le vais faire pour lui. Voici la rè» gle [1]. » Jamais oracle ne fut prononcé avec une autorité plus suprême. *Voici la règle.* Que tous les fidèles l'écoutent donc bien. Que personne ne soit assez téméraire pour en douter. Quelle est-elle? Elle contient un principe et une conclusion. Le principe est qu'il ne faut pas imputer aux saints un sens impie. Qui en doute? Mais venons au fait dont il s'agit uniquement, c'est-à-dire à l'application du principe : voici le résultat de la règle, *exagérations, folies amoureuses*. Les *neuf* grands *principes* n'ont point de conclusion plus grave.

IIe OBJECTION.

Vous ne manquerez pas de me reprocher que j'ai avoué qu'il y avoit dans ces saints certains endroits exagérés, et qu'il ne faut point prendre dans toute la rigueur de la lettre.

RÉPONSE.

Mais qui ne voit l'extrême différence qui est entre vouloir qu'on tempère, par la suite du discours des saints, certaines expressions détachées, sans donner jamais aucune atteinte à tout le reste de leur langage tant de fois consacré, ou bien qu'on donne comme les deux clefs universelles de toute la tradition sur le désintéressement de l'amour, depuis Moïse, saint Paul et saint Clément d'Alexandrie jusques à saint François de Sales, ces affreuses paroles : *exagérations, amoureuses folies?*

Voilà, Monseigneur, quelle est votre règle pour entendre les saints : c'est de dire qu'ils ne peuvent être entendus, qu'on perd son temps à les vouloir entendre, qu'ils ne se sont pas entendus eux-mêmes, et qu'il faut seulement les excuser, en ne s'arrêtant point à leurs folles exagérations, dès qu'ils parlent d'un amour dont les actes n'ont point le motif de la béatitude. Voilà enfin à quoi vous réduisez, quand vous êtes pressé, la justification d'une tradition si précieuse. Ces deux grandes clefs de la tradition me rappellent ce que vous avez dit sur saint François de Sales. « Trop mince distinc» tion pour mériter qu'on s'y arrête [1].... Le » saint homme s'est laissé aller à des inutilités, » qui donne trop de contorsion au bon sens » pour être droites : .... exagérations.... inin» telligibles [2],.... plus de bonne intention que » de science [3]. » Il faut l'entendre *grosso modo.* Mais encore une fois quelle autorité effective restera-t-il à des livres, si on élude partout en détail leur témoignage par ces hardies et dédaigneuses paroles? Par où peut-on connoître la doctrine des témoins de la tradition sur les points les plus importans, que par un langage clair et uniforme? Les pensées ne sont connues que par les paroles. Quelle autorité ne sera point anéantie, s'il est permis de décréditer ce langage uniforme, en se récriant : *Exagérations et inutilités.... inintelligibles, contorsions au bon sens, mince distinction, amoureuses folies*, qu'il ne faut prendre que *grosso modo?*

Vous ne sauvez donc que la pieuse intention de tant de saints, sans pouvoir jamais justifier leur texte : car ce n'est point le justifier; au contraire, c'est l'abandonner réellement avec mépris à la dérision des impies, et avec un triomphe déplorable des Quiétistes, que de ne les sauver qu'en disant que leur texte est exagératif, mais exagératif jusqu'à la folie.

IIIe OBJECTION.

Vous parlez ainsi des actes de Moïse, de saint

[1] Ubi suprà.

[1] *Et. d'orais.* liv. VIII, n. 23 : t. XXVII, p. 323. — [2] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 133 : t. XXVIII, p. 692. — [3] *Et. d'or.* liv. IX, t. 7 : p. 368. *Préf.* n. 126 : p. 686. Edit. de 1845, t. IX, p. 168, 418 et 181.

Paul et des autres saints : Cette manière de dé-
» vouer son salut, quand on sait avec une
» pleine sécurité qu'on ne le peut perdre, mais
» qu'on l'assure plutôt par un si grand acte,
» est un transport, un excès, que de saints au-
» teurs ont appelé une sage et amoureuse folie ; à
» cause qu'un si beau transport étoit au-dessus
» de toute raison, et le pur fruit d'un amour
» qui n'a point de bornes [1]. »

Vous ne craignez point d'ajouter que je n'ai rien à dire contre cette explication. « La mar-
» que bien assurée, dites-vous, qu'on n'a rien
» à dire, c'est qu'en effet on n'en parle plus [2]. »

RÉPONSE.

Tels sont vos triomphes, Monseigneur, et il est capital que toute l'Eglise les connoisse à fond. Vous assurez que je n'ai rien à répondre à cette explication, et *la marque bien assurée* de mon impuissance est *que je n'en parle plus*. Faut-il donc que je vous poursuive jusque dans les derniers faux-fuyans, pour dévoiler à toute la chrétienté ce que j'aurois voulu pouvoir dérober à ses yeux pour sauver votre réputation, et pour épargner à l'Eglise cet étrange scandale? *La marque assurée* que je puis renverser votre explication des *pieux excès* et des *amoureuses extravagances*, c'est qu'elle est demeurée anéantie dès la seconde des trois lettres que j'ai écrites pour répondre à la vôtre. Qu'on relise donc cette lettre, on y trouvera ce que je vais répéter ici en peu de mots. Selon vous *la béatitude communiquée*.... est *la raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte*. Vous la donnez encore dans ce dernier écrit comme un motif *inséparable*, c'est-à-dire essentiel. Je n'ajoute rien à vos termes. Confondez-moi, si je les altère. De *pieux excès*, qui sacrifient conditionnellement la béatitude, sont dans ce sens conditionnel, qui est le seul sens de ces actes, précisément contraires à la *raison d'aimer qui* selon vous *ne s'explique pas d'une autre sorte*. Des excès contre la raison d'aimer ne sont point de *sages* excès au-dessus de la fausse ou foible sagesse des hommes : ce sont de véritables égaremens contre la raison de Dieu et contre l'essence de l'amour même. Ces actes ne sont des actes ni de la volonté, ni même de l'entendement; car la volonté ne peut former ni vouloir, ni demi-vouloir, ni velléité, ni désir de désirer ; et l'entendement même ne peut jamais concevoir aucune velléité réelle, contre la raison d'aimer qui est l'essence de l'amour. On ne veut donc en aucun sens ce qu'on prétend vouloir, et on ne peut même en former la moindre pensée. Ce seroit vouloir aimer sans objet aimable : ce seroit vouloir aimer sans amour : ce seroit penser sans idée.

Voilà, Monseigneur, comment j'ai réfuté vos *pieux excès* : j'ai réfuté même toutes vos excuses les plus subtiles, et vous ne pouvez l'avoir oublié. J'ai fait voir une différence infinie entre les transports de saint Paul et de David, qui sont au-dessus de notre foible et aveugle raison, mais qui sont conformes à la raison suprême de Dieu : et entre ces excès extravagans et ridicules que vous attribuez à Moïse et à saint Paul, et qui, selon votre principe, combattent formellement la raison d'aimer qui est la suprême et immuable raison de Dieu dans la nature de l'amour. Voilà ce que j'ai dit et redit en toute occasion ; voilà ce qui est encore retouché dans ma *Lettre sur la charité* ; voilà ce que vous saviez par cœur, quand vous avez répété l'objection, comme si vous eussiez ignoré qu'elle étoit déjà anéantie. Pourquoi vous vantez-vous donc, que *la marque bien assurée qu'on n'a rien à dire, c'est qu'on n'en parle plus ?*

Quoi, vous chanterez victoire sur mon silence pour les objections les plus rebattues, dès que j'aurai fait quelques lettres sur quelque autre matière, sans répéter incessamment celle-là? Mais celle-là même ne l'ai-je pas inculquée dans toutes mes dernières lettres, par des espèces de récapitulations? Combien y a-t-il d'objections sur lesquelles vous n'avez jamais rien répondu, et que je ne puis répéter dans chaque lettre nouvelle? Enfin il est inutile de dire que je ne parle plus de cette explication. Elle est pleinement réfutée dans la seconde des trois lettres contre la vôtre. Qu'y avez-vous répondu ? Si vous n'y avez rien répondu, ai-je tort d'avoir pris votre silence sur un point si essentiel pour une conviction? Si au contraire vous y avez fait quelque réponse, produisez-la, citez l'endroit. Pourquoi réveillez-vous des questions que vous devriez-vous croire trop heureux de laisser oublier? *La marque assurée* que vous n'y avez jamais répondu, c'est que vous ne sauriez encore actuellement y rien répondre qui ait la moindre couleur. Autant que la suprême raison de Dieu est éloignée de la vraie extravagance ; autant les transports de saint Paul et de David, supérieurs à notre foible raison, et conformes à la raison de Dieu, sont-ils contraires aux excès que vous supposez dans Moïse

[1] *Passages éclaircis*, ch. IV : t. XXX, p. 334. — [2] *Ibid.* ch. V : p. 339. Edit. de 1845, t. IX, p. 706 et 707.

et dans saint Paul contre la véritable raison d'aimer.

Que peut-on donc penser, quand on vous entend dire que cet excès extravagant est « un » si grand acte,... un transport, un excès que » de saints auteurs ont appelé une sage et amou- » reuse folie, à cause qu'un si beau transport » étoit au-dessus de toute raison, et le pur » fruit d'un amour qui n'a point de bornes? »

C'est ici, Monseigneur, qu'on reconnoît cette *profusion immense de belles paroles* que vous me reprochez. Tant de belles paroles dans votre bouche ne signifient que votre embarras et la confiance inouie avec laquelle vous tentez l'impossible. Qu'y a-t-il de moins *sage* qu'une *folie* qui est essentiellement *folie* en tout, et qui, selon vous, est directement contraire à la suprême raison de Dieu dans l'essence de tout amour? Qu'y a-t-il de moins sage, qu'un désintéressement, qui, selon vous, est impossible dans tout acte *que la raison peut produire* [1]? Qu'y a-t-il de moins *amoureux*, qu'une folie qui exclut toute amabilité dans l'objet, et tout amour dans celui qui se vante d'aimer? Qu'y a-t-il de moins *beau*, qu'un *transport* extravagant et ridicule, qui ne consiste qu'en paroles fausses et contradictoires les unes aux autres? Qu'y a-t-il de moins élevé *au-dessus de toute raison*, qu'un galimatias qui attaque, selon vous, la raison d'aimer, c'est-à-dire la raison immuable de Dieu? Extravaguer n'est pas se mettre *au-dessus de toute raison* : au contraire, c'est se mettre au-dessous. Voilà un prodige d'extravagance que vous nommez d'un ton d'autorité, *le pur fruit d'un amour qui n'a point de bornes*. Est-ce ainsi que vous traitez l'amour divin? L'appelez-vous sans bornes quand il n'est plus amour?

L'explication que vous donnez à ce langage de désintéressement dans les suppositions impossibles, est de supposer que tant de saints depuis Moïse, depuis saint Paul, depuis saint Clément d'Alexandrie jusqu'à saint François de Sales, n'ont fait que des exagérations extravagantes. Voilà ce que vous abandonnez aux Quiétistes. Voilà l'avantage que vous leur donnez, pour me confondre avec eux. Tant de saints de tous les pays et de tous les siècles, tant de saints qui ont pour chefs l'ancien Législateur et l'Apôtre des Gentils, ont, selon vous, exagéré follement et introduit le quiétisme. Pour parler ainsi, est-ce défendre l'Eglise, ou plutôt n'est-ce pas déshonorer la cause de la vérité, et donner des armes à ses ennemis abattus?

[1] *Et. d'orais.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 454; édit. de 1845, t. ix, p. 205.

IV[e] OBJECTION.

Vous répondez : « Les doctes savent que les » Ariens en avoient (il s'agit de passages) con- » tre la divinité du Fils de Dieu d'aussi appa- » rens et en aussi grand nombre que ceux » qu'on objecte [1]. »

RÉPONSE.

Non, Monseigneur, les doctes n'ont garde de le savoir, et ils vous désavoueront tous là-dessus. Il s'agit de prouver par les actes fondés sur les suppositions impossibles qu'il y a des actes d'amour de pure bienveillance, qui n'ont point le motif de la béatitude. Il faut se jouer indignement de la plus sainte tradition pour douter de cette vérité. Quoique les saints en tout état aient désiré la béatitude, il est évident que ce n'est point pour avoir la béatitude qu'ils y ont renoncé conditionnellement, si leurs actes ont été sincères et sérieux. Voilà de quoi il est question; c'est de savoir si les actes de pure bienveillance ne sont pas de leur essence indépendans du motif de la béatitude. Vous assurez que cette doctrine est la source du quiétisme : vous ajoutez qu'elle n'est pas mieux fondée dans la tradition que l'hérésie des Ariens. « Les doctes, selon vous, savent que les Ariens » avoient contre la divinité du Fils de Dieu *des* » *passages* aussi apparens et en aussi grand nom- » bre. » Etrange idée d'une doctrine que M. de Chartres déclare avec toute l'Ecole qu'*on ne peut nier*; ou plutôt étrange aveu en faveur des Ariens! Leurs preuves contre la divinité du Sauveur étoient, selon vous, aussi claires et aussi nombreuses que celles de la doctrine des écoles, dont M. de Chartres dit qu'*on ne peut la nier*.

Mais ne craindrez-vous point d'ébranler tous les fondemens de la tradition, si vous dites que ce qui est, de votre propre aveu, en termes formels dans Moïse, dans saint Paul, dans tant de Pères, dans tant de saints contemplatifs, n'est qu'un langage, ou plutôt un galimatias, une *exagération* grossière et dangereuse, une *amoureuse folie* où le quiétisme trouve sa source? Tant de saints de tous les siècles ont enseigné clairement ce pur amour. N'importe : les Ariens

[1] *Passages éclaircis*, ch. xxviii, t. xxx, p. 398; édit. de 1845, t. ix, p. 723.

n'avoient pas de moindres autorités pour combattre la divinité du Sauveur. Ainsi il faudra supposer que la tradition est pleine de témoignages formels et innombrables pour les erreurs les plus impies. Telle est l'idée que vous donnez de la tradition chrétienne. Vous ne craignez point de faire cet étrange aveu en faveur des Quiétistes et des Ariens.

Où sont donc les doctes qui conviendront que la divinité de Jésus-Christ est aussi insoutenable dans la tradition, que votre charité, qui ne peut jamais *se désintéresser à l'égard de la béatitude*, en sorte que si Dieu n'eût pas voulu nous communiquer la béatitude, *il ne nous seroit pas la raison d'aimer*, c'est-à-dire qu'il ne nous seroit point aimable? Où sont-ils ces doctes? Faites-les parler. Engagez-les à nous soutenir que la tradition est aussi remplie de passages clairs contre la divinité de Jésus-Christ, qu'elle en fournit pour enseigner que Dieu seroit aimable pour nous par ses perfections, quand même il n'auroit pas voulu nous donner la béatitude céleste.

Mais pourquoi obscurcissez-vous ainsi toute la tradition? Pourquoi réduisez-vous ce langage de tous les temps à de folles exagérations? Ici il ne s'agit ni du désespoir, ni des autres impiétés du quiétisme. Ce n'est point pour écarter ces erreurs monstrueuses que vous voulez faire violence à la tradition, et dégrader le langage des saints. Si on ne pouvoit prendre à la lettre les actes fondés sur les suppositions impossibles qu'en admettant toutes les impiétés du quiétisme, j'avoue qu'il faudroit supposer que les saints auroient exagéré. Mais pourquoi le supposerez-vous pour décréditer leur langage, lorsqu'il ne s'agit que de la doctrine des écoles sur la charité, dont M. de Chartres assure qu'*on ne peut la nier?* Voici votre raison. C'est que si on vouloit lui donner un sens raisonnable, il faudroit avouer que les saints ont fait réellement un sacrifice conditionnel de leur béatitude éternelle. Il faudroit reconnoître que la charité peut *se désintéresser à l'égard de la béatitude.* Alors on prendroit sans peine à la lettre les actes de Moïse, de saint Paul et des autres saints sur les suppositions impossibles. On diroit qu'effectivement ils étoient prêts à renoncer à la béatitude céleste, si Dieu, qui l'a promise gratuitement, n'eût pas voulu la leur donner. Alors ce langage si consacré par une tradition si sainte ne seroit pas une folle exagération. Alors tous les saints seroient pleinement justifiés, et leur doctrine demeureroit autorisée sans laisser aucune excuse à l'illusion des faux mystiques. Mais ce qui mettroit en pleine sûreté et le langage des saints, et la plus précautionnée doctrine, n'est pas ce qu'il vous faut. Par là vous ne seriez pas justifié dans votre nouvelle doctrine; et c'est ce que vous ne pouvez souffrir.

Ve OBJECTION.

Vous dites que quand les saints ont fait ces actes fondés sur des suppositions impossibles ils étoient en pleine sécurité, sur ce que Dieu n'est point injuste, et qu'il est fidèle dans ses promesses pour donner la couronne aux justes. *Securus hoc dixit :* c'est ce que vous répétez à chaque page.

RÉPONSE.

Nous verrons dans la suite que vous confondez dans les actes des saints les choses les plus différentes, pour obscurcir ce qui est le plus clair. Mais, en attendant, bornons-nous ici à répondre sur les actes conditionnels. Sans doute Moïse et David étoient sûrs que Dieu ne veut point priver les justes de la récompense. Ils la désiroient, ils l'attendoient, quoiqu'ils la sacrifiassent conditionnellement. Mais ce n'étoit point par le motif de la béatitude qu'ils y renonçoient pour le cas où ils supposoient que Dieu l'eût voulu. Je puis désirer un bienfait d'un ami, quoique je lui offre d'y renoncer, si ce renoncement peut lui plaire ou être utile à ses intérêts. Mon offre est sincère, pourvu que je sois effectivement disposé à perdre pour l'amour de lui le bien que j'en espère, quoique je sache avec une pleine certitude qu'il me le donnera. Mais si je lui offrois de renoncer à ce bienfait en cas qu'il le voulût, y étant excité par le motif secret d'obtenir de lui le bienfait même et de m'en assurer davantage, mon offre seroit trompeuse, je me jouerois indignement de mon ami, et mes paroles, loin d'exprimer un acte d'amitié vraie et généreuse, seroient pleines d'imposture et d'impudence.

Tel est l'acte que vous mettez dans la bouche de saint Paul, de Moïse, et de tant de saints jusqu'à notre siècle. Selon votre principe, tout est menteur, tout est hypocrite, dans l'offre conditionnelle de ces hommes divins. Ils ne font semblant de renoncer conditionnellement à la béatitude, que pour y parvenir plus sûrement. Si ce n'est pas là un blasphème évident, on ne peut plus concevoir ce que c'est que blasphémer. Voilà l'abîme où l'on se jette, quand on ne veut pas reculer, et qu'on veut éluder avec mépris toute la tradition, en la traitant d'ex-

cès et de folie contre la raison d'aimer, de peur d'approuver ce qu'on nomme *le nouveau système.*

Vous me reprocherez peut-être que j'avois déjà dit tout ceci. Hé, je conviens de la répétition. Mais pourquoi me la faites-vous faire? Pourquoi ne craignez-vous point de dire d'un ton victorieux : « La marque bien assurée qu'on » n'a rien à dire, c'est qu'on n'en parle plus ?» Faudra-t-il renouveler toutes les semaines la preuve convaincante de chacune de vos erreurs, de peur que vous ne preniez acte de mon silence pour vous en justifier? Pourquoi vous plaignez-vous de ma *vigoureuse et opiniâtre défense,* vous qui prétendez triompher sur les choses mêmes qui vous accablent le plus, à moins que je ne répète dans chaque lettre ce qui, dès la première, est demeuré sans ombre de réponse? Ce qui est certain, c'est que vous n'avez jamais rien répondu, et que vous ne répondrez jamais rien de précis à cet argument.

VI[e] OBJECTION.

On peut, selon vous, Monseigneur, être excité par la bonté absolue de Dieu, qui est *le motif primitif*, c'est-à-dire éloigné. Mais on y joint toujours le motif *second*, c'est-à-dire prochain de la béatitude. Les actes fondés sur les suppositions impossibles « ne font pas voir » que ces motifs soient séparables; en quoi » consiste l'erreur du nouveau système [1]. »

RÉPONSE.

La voilà donc cette *erreur* qui enflamme votre zèle. Il ne faut point la chercher ailleurs. Elle est dans ce pur amour qui, sans exclure jamais de l'état le désir de la récompense ou béatitude, en sépare le motif d'avec celui de la gloire de Dieu, dans certains actes, pour n'y envisager que la gloire de Dieu toute seule. Cette erreur est précisément la pure doctrine que M. de Chartres assure qu'*on ne peut nier*. Voilà donc tout le venin *du nouveau système*. Laissons toutes les vaines subtilités par lesquelles on veut m'imputer dans mon livre toutes les plus monstrueuses impiétés que j'y condamne avec horreur dans toutes les pages. Ici Dieu tire de votre propre bouche un témoignage décisif pour mon innocence. Selon vous, *l'erreur du nouveau système* consiste à *séparer,* dans les actes de charité et d'espérance, les deux motifs *inséparables. Voilà le point décisif qui renferme*, selon vous, *la décision du tout* pour mon livre. C'est *pour déraciner à fond cette erreur si absurde et si dangereuse* que vous enseignez à l'Eglise romaine, qu'*il faut absolument* qu'elle *détermine* que le motif *second* de la béatitude est *inséparable* du motif *primitif*. Plutôt que de reculer jamais, après avoir fait ce pas, il faut dire que toutes les preuves les plus évidentes de la tradition ne sont que *beaucoup de riens*. Il faut décréditer le langage de tant de saints, et se récrier : *Exagérations, amoureuses folies.*

Si on parle impunément du langage des saints avec cette indécente liberté, la tradition n'est plus qu'un fantôme, dont tous les hérétiques se joueront. Les Sociniens vous répondront sur tous les mystères ce que vous me répondez sur la charité : *Exagérations, folies.* Comme vous prétendez réduire toutes les expressions de Moïse, de saint Paul, et de tant de saints, à la philosophie de Cicéron sur la béatitude, ils prétendront aussi qu'il faut réduire les témoignages de tous les saints auteurs, sur les mystères, aux principes évidens de la raison humaine. Par là toute tradition est anéantie. Ce principe posé, on ne tire des saints qu'un langage, et ce langage est réduit par vous au sens que votre philosophie lui donne. Les Ariens, dans les droits desquels les Sociniens entrent, ont, selon vous, des passages aussi clairs et aussi nombreux contre le Fils de Dieu, que M. de Chartres et toute l'Ecole en ont sur la charité. Ces hérétiques destructeurs du christianisme ne peuvent-ils pas dire avec autant de fondement que vous, sur le langage de tous les siècles : *Exagérations, excès, amoureuses folies?* Ce qui me console pour le pur amour de bienveillance, c'est que vous ne pouvez l'attaquer qu'en sapant ainsi tous les fondemens de la tradition, avec un scandale qui doit soulever toutes les écoles. Après cela, plaignez-vous que *je sonne le tocsin sur vous* pour alarmer tous les théologiens.

VII[e] OBJECTION.

Vous avez bien senti, Monseigneur, qu'un dessein si nouveau et si hardi blesseroit les théologiens zélés pour la saine doctrine. Mais qu'avez-vous fait pour les rassurer? Voici vos paroles : « On me fait accroire que j'établis ces ex» cès d'amour contre la raison d'aimer [1]. »

[1] *Passages éclaircis*, ch. IV : p. 334, édit. de 1845, t. IX, p. 706.

[1] *Passages éclaircis,* ch. V : p. 339; édit. de 1845, t. IX, p. 707.

RÉPONSE.

Puisqu'on vous le fait accroire, vous ne l'avez donc jamais ni pensé ni écrit, et c'est une noire calomnie dont je suis l'auteur. Sans doute, vous allez vous en justifier en termes si clairs, que toute l'Eglise verra votre innocence et sera indignée de ma mauvaise foi. Ecoutons donc cette justification qui doit être si précise. « On me le fait accroire, encore que j'aie dit » très-expressément qu'on y est poussé par la » perfection de la nature divine, comme par » un motif principal d'amour, et encore qu'il » n'y ait rien de plus naturel à l'amour que de » s'élever autant qu'on le peut au-dessus de » toute raison, pour ne consulter que son » cœur. »

Une courte analyse de ces paroles si magnifiques servira à montrer combien vous vous donnez de poids et d'autorité, lors même que vous êtes réduit à dire ce que vous appelez *des riens*, et que vous ne sauriez vous entendre vous-même.

Vous avez dit, il est vrai, *qu'on est poussé*, dans ces actes fondés sur les suppositions impossibles, *par la perfection de la nature divine, comme par un motif principal d'amour*. Hé bien, je le veux, et je passe ici dans votre langage tout ce qui ne peut s'accorder réellement avec vos vrais principes. Mais ce motif *principal* n'est pas le seul. Il n'a même aucune force sans le *second;* car, sans le second, *Dieu* lui-même *ne nous seroit pas la raison d'aimer*. Cette raison d'aimer *ne s'explique pas d'une autre sorte* que par *la béatitude communiquée*. La béatitude, supposé même qu'elle ne soit pas la totale raison d'aimer immédiate, fait au moins une partie essentielle et *inséparable* de la raison d'aimer. Peut-on vouloir aimer contre une raison essentielle de tout amour? Ai-je eu grand tort de dire que vous établissiez ces excès d'amour contre la raison d'aimer? Loin de me repentir de l'avoir dit, je crois devoir en conscience élever ma voix pour le redire sur vos propres paroles. Le motif *primitif*, c'est-à-dire éloigné, n'a selon vous aucune force que par le motif *second* et immédiat, qui est essentiel et *inséparable*. Car vous assurez que, sans ce second motif, le premier seroit impuissant, et Dieu ne nous seroit pas la raison d'aimer. C'est contre ce motif second, mais essentiel et immédiat, que vous établissez vos *excès* ou *amoureuses extravagances*. Voilà ce que je vous fais accroire. Voilà les calomnies par lesquelles je *sonne le tocsin sur vous*.

Après cela dites « qu'il n'y a rien de plus » naturel à l'amour que de s'élever autant qu'on » le peut au-dessus de toute raison, pour ne » consulter que son cœur. » Le lecteur neutre entre nous deux vous répondra que ces pompeuses paroles ne peuvent avoir aucun sens. Il vous dira que c'est votre langage, et non pas celui de tant de saints, dont il est temps de réformer les excès. Peut-on *s'élever au-dessus de la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et sans laquelle Dieu même avec toutes ses perfections infinies ne seroit pas aimable pour nous? On ne peut *s'élever au-dessus de* cette raison essentielle et immuable, sans s'élever au-dessus de Dieu et de l'amour même. On ne le peut que par une folle et ridicule imagination, et qu'en paroles extravagantes. Mais encore dit-on ces folies *en ne consultant que son cœur?* Tout au contraire, ne *consulter que son cœur*, c'est ne consulter que l'amour; car ce qu'on appelle le cœur n'est rien de différent de l'amour même. Sera-ce en ne consultant que l'amour, qu'on tombera dans des excès contre *la raison* essentielle *d'aimer?* Sera-ce à force d'aimer, qu'on voudra ce qui est l'extinction de tout amour?

Si vous doutez de ce que je dis, du moins écoutez encore ce que vous avez dit vous-même : « Imaginer de l'amour, où l'on consente dans » le fond d'être désuni, sans se posséder l'un » l'autre, c'est vouloir ôter à l'amour sa propre » nature [1]. » On entend, Monseigneur, ce que vous appelez *être désuni;* c'est ne posséder point par la vision intuitive l'objet infini qu'on aime. Si je me trompe en expliquant ainsi votre pensée, vous n'avez qu'à nier clairement ce que je vous impute. Cette possession dont vous parlez est la béatitude céleste et surnaturelle. Consentir conditionnellement à ne l'avoir pas, ce seroit dans ce sens conditionnel, qui est le seul de l'acte, *imaginer un amour* auquel on voudroit ôter *sa propre nature*. Ainsi je ne vous fais rien *accroire*, quand je vous accuse d'attribuer à Moïse, à saint Paul, et à tant d'autres saints, des *excès* et des *extravagances* où ils *imaginoient un amour* auquel ils vouloient ôter *sa propre nature*, c'est-à-dire, un amour contre l'essence de l'amour même. Vous ajoutez encore ailleurs ces paroles, qui montrent une prévention incurable contre la vérité : « La sécurité ne » regarde pas seulement la béatitude naturelle, » mais encore la surnaturelle..... Le sacrifice » conditionnel et de supposition impossible,

[1] *Passages éclaircis*, ch. v : p. 340; édit. de 1845, t. IX, p. 707.

» étant un acte de charité, et par conséquent » d'amitié, par le principe cinquième, il sup- » pose la correspondance et un amour réci- » proque; ce qui prouve que le désir de la » jouissance y est nécessairement compris [1]. »

Voilà à quoi se réduisent les clefs que vous nous présentez pour expliquer cette sainte tradition. Le langage de tous ces saints n'est qu'*exagérations et amoureuses folies*, mais folies contre la raison essentielle d'aimer, qui ont fait naître le quiétisme. Moïse et saint Paul n'ont pas moins extravagué que saint François de Sales. Rougirai-je d'extravaguer avec eux? En vérité je croirois rougir de l'Evangile. Mais vous-même ne rougirez-vous point de faire ainsi extravaguer toute la tradition?

VIII[e] OBJECTION.

Vous avez, Monseigneur, une autre ressource. C'est de dire que tous ces saints ont parlé avant Molinos.

RÉPONSE.

Mais avant Molinos, falloit-il que saint Paul et Moïse lui préparassent les voies par un langage insensé et contagieux, où vous trouvez *l'erreur du nouveau système?* Falloit-il, avant Molinos, attiédir dans le cœur des fidèles les désirs du salut, et les amuser de *choses alambiquées, de phrases*, de *pointilles* et de *raffinemens* dangereux [2]? Falloit-il que toute la tradition nous inculquât sans cesse, comme la plus haute perfection, un amour chimérique et qui anéantit l'amour même? De plus, saint Clément d'Alexandrie ne devoit-il pas autant craindre les faux gnostiques de son temps, que nous avons à craindre Molinos et les Quiétistes? N'y avoit-il aucun fanatique pendant que les autres Pères, comme saint Chrysostôme, ont tant parlé de ce pur amour? Les déserts n'avoient-ils point des solitaires exposés à l'illusion? Enfin, dans les derniers siècles, les Béguards, les Béguines, les Illuminés n'étoient-ils pas encore plus à craindre que les Quiétistes de nos jours que personne ne soutient ni n'excuse en aucun coin de la terre connue? Ne voit-on pas avec quel art vous grossissez toujours ce vain fantôme de Molinos et de sa foible et vile secte? C'est tout au plus un certain nombre de fanatiques épars et cachés çà et là, gens ignorans et méprisables en tout; gens que tous les bons mystiques ont en horreur dès qu'ils les découvrent. Pour grossir cette secte, qui ne mérite pas même ce nom, vous voudriez y incorporer tous les hypocrites qui tombent dans des crimes honteux sous prétexte de piété; comme si avant Molinos on n'étoit pas accoutumé à trouver souvent des hommes hypocrites, qui, sans aucun principe sur le désintéressement de l'amour, commettoient les mêmes abominations que ce malheureux. Tout corrupteur, tout hypocrite, tout sacrilége sera à l'avenir, si on vous en croit, agrégé à la secte de Molinos, sans avoir jamais raffiné sur l'oraison ni sur le pur amour; et on se servira de ces exemples pour diffamer, pour troubler, pour accabler, du moins pour rendre suspectes les plus saintes ames qui dans la voie de pur amour et de la pure foi détestent Molinos et ses illusions.

Mais revenons aux saints. Ils ont puissamment réfuté les gnostiques et les autres faux contemplatifs des anciens temps, les Béguards et les Illuminés dans les derniers siècles. C'est en les réfutant qu'ils ont parlé un langage plus fort et moins précautionné que le mien. Ce langage est clair, uniforme, constant, perpétuel. Moïse le commence, saint Paul le continue, la tradition le conserve jusque dans le dernier des saints canonisés. Il est de tous les pays aussi bien que de tous les siècles. Le Saint-Esprit ne l'inspire pas moins aux solitaires dans le désert qu'aux savans dans le ministère public. Ce langage est de tous, en tout temps, en tout lieu. Voilà la règle de Tertullien et de Vincent de Lérins sur la tradition. Je vous dis avec le premier ces belles paroles: *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt.* « Une doctrine qui a pour elle l'unifor- » mité de tant de saints qui l'ont enseignée, » est une tradition et non une erreur. Que » quelqu'un ose dire que les témoins de cette » tradition ont erré » par des *exagérations* dangereuses et par *d'amoureuses folies* contre la raison essentielle de l'amour divin. Dites qu'il ne s'agit que d'un langage: mais c'est par le langage uniforme, que toute doctrine peut être démontrée. Dites que tant de saints n'ont pas prévu qu'ils introduisoient le quiétisme, c'est ainsi que les Protestans disent que les Pères ont introduit l'anti-christianisme. Je vous répondrai avec Tertullien: *Quoquo modo sit erratum, tamdiu utique regnavit error, quamdiu hæreses non erant.* Si cette doctrine est une erreur, il faut dire que les saints l'ont fait régner dans l'Eglise jusqu'au jour où vous êtes venu la combattre.

[1] *Passages éclaircis*, ch. XX: p. 374. — [2] *Et. d'orais.* liv. X, n. 29: t. XXVII, p. 452. Edit. de 1845, t. IX, p. 7116, 717 et 206.

Tous les livres de spiritualité en sont pleins; les Ecoles l'enseignent partout. M. de Chartres, votre unanime, au milieu de notre dispute, avoue qu'*on ne peut la nier*. Il l'a soutenue dans ses thèses, et il y a grande apparence que vous l'avez soutenue dans les vôtres. A quel propos nous citez-vous donc Molinos, pour semer dans les esprits crédules des terreurs paniques? Comme si l'impiété de Molinos, confondue dès sa naissance par l'Eglise romaine, sans ombre de contradiction, devoit changer le langage ascétique de tous les siècles, et rendre odieuses les expressions par lesquelles tant de saints ont suivi Moïse et saint Paul.

Reprenons maintenant, Monseigneur, tout le fond de ce que vous dites contre le langage uniforme de tant de saints de tous les siècles, sur l'amour de pure bienveillance. 1° Vous le décréditez, et vous le rendez ridicule par ces trois paroles : *exagérations, amoureuses folies*. 2° Pourquoi le faites-vous? Est-ce pour les justifier sur le quiétisme? Non, il n'en est pas question. Il ne s'agit que de la doctrine que M. de Chartres dit qu'*on ne peut nier*. D'ailleurs, en combattant cette doctrine, donnez-vous au quiétisme des coups plus mortels? Tout au contraire, vous faites triompher les Quiétistes; car vous leur abandonnez le langage des saints, comme étant plein d'exagérations folles qui flattent leurs erreurs, et vous voulez accuser de quiétisme quiconque osera soutenir ce langage. Ainsi vous donnez à ces insensés, qui sont sans ressource, les armes les plus victorieuses. 3° Qu'est-ce qui vous oblige à pousser les choses jusqu'à cet excès? C'est que l'erreur du nouveau système consiste à séparer la béatitude, de la gloire de Dieu, dans les actes propres de la charité. Plutôt que de tolérer cette erreur, qui est celle du nouveau système, et que vous avez donnée pour la source du quiétisme, il faut décrier le langage des saints et le traiter de folles exagérations. 4° Vous ne vous contentez pas de dire, comme moi, qu'il y a en quelques endroits dans les livres des saints certaines expressions qui, seules et prises dans toute la rigueur de la lettre, iroient trop loin, mais qui sont tempérées par tout le reste de leurs ouvrages, et sur lesquelles on ne peut jamais se méprendre, à moins qu'on ne les lise avec un esprit dédaigneux et contentieux, pour les critiquer. Parler avec cette sobriété, ce seroit laisser trop d'autorité au langage des saints, et votre doctrine contraire à la leur ne pourroit se sauver, si vous demeuriez dans ces bornes. Il faut donc aller jusqu'à dire que tous leurs actes, même ceux qui sont fondés sur les suppositions impossibles, ne sont que des excès contre la raison d'aimer, c'est-à-dire, des extravagances monstrueuses. Saint Paul et Moïse même en seront convaincus, de peur que vous ne soyez convaincu d'avoir tort. Il le faut absolument ainsi, et pourquoi? *pour déraciner à fond l'erreur du nouveau système*.

IXe OBJECTION.

Enfin on ne peut assez s'étonner de la réponse générale que vous donnez à cette foule innombrable de témoins de la tradition sur le désintéressement du parfait amour. Vous ne daignez entrer en aucune discussion des passages les plus décisifs de tant de saints, qui veulent que les justes imparfaits soient encore mercenaires ou intéressés, et que les parfaits aient sacrifié absolument les restes de cet esprit mercenaire ou intéressé. C'est là-dessus que j'attends en vain depuis deux ans une réponse précise. C'est là-dessus que vous avez trouvé moyen d'écrire de gros volumes pendant deux ans d'un style si victorieux et si foudroyant, sans oser venir jamais à la vraie difficulté. Que répondez-vous en gros? Le voici : « Le dessein
» des pieux docteurs est de faire voir qu'il n'est
» pas permis d'aimer Dieu en sorte que la vie
» éternelle, et non pas la gloire de Dieu, soit
» seule et absolument la dernière fin, ou qu'on
» cessât d'aimer, si par impossible elle manquoit. »

RÉPONSE.

Si le lecteur veut faire attention à ces paroles, il apprendra à fond, une fois pour toutes, ce qu'il doit croire de vos plus pompeuses réponses.

Les saints de tous les siècles ont-ils réservé le troisième degré, qui est le plus sublime de la vie chrétienne ici-bas? Ont-ils fait consister la plus éminente perfection de l'amour à éviter ce péché mortel, ce péché énorme, cette impiété monstrueuse, de mettre absolument la fin dernière dans la vie éternelle, et non pas dans la gloire de Dieu, et de rapporter Dieu béatifiant à l'utilité de la créature? Avez-vous oublié, Monseigneur, ou espérez-vous que le monde oublie, que vous avez reconnu en termes formels, selon la tradition des Pères [1], un degré de mercenaires, qui nonobstant leur mercenarité sont véritablement justes? Direz-vous

[1] *Ire Ecrit*, n. 4. Voyez la *IIe Lett. à M. de Meaux en rép. aux divers Ecrits*, n. 9 : t. II, p. 578 et suiv.

que les Pères ont mis la plus sublime perfection de l'amour à ne renverser pas l'ordre d'une manière monstrueuse, et à ne faire pas en aimant Dieu le plus affreux de tous les péchés mortels? Direz-vous qu'il y a des vrais justes qui sont *plus touchés de la récompense du dehors*, c'est-à-dire, béatitude fabuleuse et païenne, que de *Dieu récompense substantielle et incréée*[1] ? Est-ce donc là le dénouement que vous donnez à une tradition si constante et si reconnue? Persistez-vous encore à soutenir ces prodiges d'erreur? et qu'y a-t-il de plus convaincant pour démontrer la vérité et l'antiquité de ce que vous nommez le *nouveau système*, que de voir qu'on ne peut l'attaquer, qu'en lui substituant la plus absurde de toutes les nouveautés, et qu'en dégradant toute la tradition?

Mais encore, qu'entendez-vous par ces belles paroles : *Ou qu'on cessât d'aimer, si par impossible elle manquait?* Quoi, Monseigneur, selon vous, on renverseroit l'ordre, en cas qu'on fût tellement disposé *qu'on cessât d'aimer, si par impossible elle manquoit* à l'homme? Hé, que devient donc ce que vous avez dit si hautement, savoir que sans la béatitude communiquée, *Dieu ne nous seroit pas la raison d'aimer?* Voudriez-vous qu'on aimât ce qui n'auroit point la raison d'aimer, c'est-à-dire ce qui n'auroit point d'amabilité pour nous? Voudriez-vous qu'on aimât sans amour? Ce seroit, comme vous le dites, *imaginer un amour auquel on voudroit ôter sa propre nature.* Cet exemple montre au lecteur combien il doit être en garde pour ne se laisser jamais éblouir aux paroles magnifiques, et à l'air de gravité dont vous savez revêtir ce qui ne peut jamais recevoir ni aucun sens ni aucune excuse.

Telles sont, Monseigneur, les explications que vous donnez au langage des saints en disant : *voici la règle.* Faut-il nommer les choses par leur nom? Vous m'y contraignez. Non ce n'est point une sérieuse explication, mais une dérision déguisée. Je vais plus loin. Quand même vous les auriez solidement expliquées tous, vous n'auriez rien fait de concluant contre le dessein de l'ouvrage que vous voulez paroître réfuter. Je vous en avois averti par avance dans la conclusion. Mais vous fermez les yeux à tout ce qui vous coupe les chemins d'une réponse véritable, pour paroître toujours avoir répondu. Parler bien haut dans les plus pressans embarras, est un puissant moyen pour imposer au vulgaire. Mais le lecteur attentif est au fait, et nous comprend tous deux : il voit que mon véritable argument demeure sans ombre de réponse. Il ne s'agit pas du sens de tant de saints auteurs. Vous vous donnez bien de la peine pour prouver l'unique chose sur laquelle nous sommes d'accord : et vous ne répondez rien à celle qui est le point décisif de notre dispute. Nous supposons tous deux le sens des saints auteurs catholiques, et très-contraire à toutes les erreurs du quiétisme. Plus ils ont été opposés à l'erreur, plus mon argument, loin de s'affoiblir, se fortifie et retombe de tout son poids sur mon accusateur. Le fait est que la plupart de ces saints, si opposés à l'illusion, lors même qu'ils l'ont réfutée, ont parlé plus fortement et avec moins de précaution que je n'ai parlé dans le livre où l'on m'accuse de quiétisme. Quand je dis qu'ils ont parlé plus fortement, vous vous récriez comme si c'étoit une hyperbole, ou que je décréditasse par là le langage des saints. Mais laissons vos critiques, et attachons-nous au fait constant pour lequel il ne faut que des yeux. Tant de saints, ennemis de l'illusion en la combattant dans des temps où elle étoit encore plus à craindre qu'en nos jours, ont parlé plus fortement et avec moins de précaution que moi. On ne laisse pas de voir clairement que leur langage est pur, consacré par l'Eglise et opposé à l'illusion. Leur langage justifie donc le mien, et le mien ne pourroit être flétri sans que le leur le fût à plus forte raison par contre-coup. Le doit-on faire pour contenter votre passion contre moi? Plus vous justifierez le langage des saints, plus vous justifierez malgré vous le mien qui est plus tempéré.

C'est ce que vous avez senti. C'est ce qui vous a fait prendre le parti scandaleux de les décréditer indirectement, et de ne leur laisser pour toute excuse que *l'exagération* et les *amoureuses folies*. Ainsi, ne pouvant empêcher que le langage consacré par tant de saints ne justifie celui de mon livre, vous tournez le langage des saints mêmes en une exagération si folle, si ridicule et si dangereuse, que je suis inexcusable d'avoir imité leurs expressions même en les tempérant. L'Eglise maîtresse examinera devant Dieu en quel danger seroit non-seulement la vérité, mais encore la paix, si elle flétrissoit, pour vous appaiser, par quelque note même ambiguë, dans mon livre, le langage des saints et la doctrine des écoles. Que n'entreprendriez-vous point contre la vérité avec la moindre espérance de victoire, puisque vous voulez faire la loi au juge, que vous osez tout

[1] *Ier Ecrit*, n. 4 : t. XXVIII, p. 505; édit. de 1845, t. IX, p. 363.

dire, et que vous n'épargnez rien, lors même que vous avez encore tout à craindre? Il me reste à montrer, dans une seconde lettre, avec quel art et quelle injustice vous avez tourné la comparaison des expressions des saints et des miennes. Je suis, etc.

SECONDE LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *PASSAGES ÉCLAIRCIS*.

MONSEIGNEUR,

JE vais montrer d'abord, dans la première partie de cette lettre, avec quel art vous avez éludé toute la force de la comparaison des propositions des saints avec les miennes : ensuite je répondrai en peu de mots à vos principales objections, dans une seconde partie.

PREMIÈRE PARTIE.

Sophismes par lesquels vous avez éludé la comparaison des passages.

Ier SOPHISME.

Quand on veut juger de la conformité ou diversité des choses comparées, on les prend en détail, et on les met l'une auprès de l'autre. Par exemple, il est évident que la première proposition emporte elle seule la justification ou la condamnation de presque toutes les autres de mon livre. J'ai montré que la plupart des saints de tous les siècles ont donné pour la récompense indéfiniment l'exclusion absolue, que je ne donne dans mon livre que pour l'intérêt propre ou propriété sur la récompense. Qui ne voit combien mon expression est plus restreinte et plus précautionnée que les leurs? J'ai fait voir de même que les saints ont exclu une certaine recherche du mérite et de la perfection dans le degré des ames parfaites. Par ces deux sortes de passages, j'ai exactement justifié les deux membres de ma proposition, qui exclut l'intérêt propre, tant sur la récompense que sur le mérite et sur la perfection. Cette proposition est l'abrégé de tout mon livre. Tout le système y est renfermé en termes clairs. Prouver cette seule proposition, c'est prouver clairement tout le système du livre. Quand même quelque coin écarté du livre auroit quelque expression détachée qui paroîtroit aller un peu plus loin que cette proposition fondamentale (ce qui n'est pas), il faudroit évidemment le tempérer par cet abrégé si précis de tout le système, qui est cent fois répété en substance. Il falloit donc, selon toutes les règles de la bonne foi, pour entrer sérieusement dans la comparaison, examiner cette proposition fondamentale, avec les passages beaucoup plus forts et moins précautionnés, dont je rapporte une foule innombrable. C'étoit là *le point décisif qui renferme seul la décision du tout*[1]. Mais vous avez senti qu'il n'y avoit aucune apparence de prouver que les passages des saints sonnent moins, s'il m'est permis de parler ainsi, que la première proposition contestée. Une comparaison exacte sur cette première proposition eût été un triste préjugé contre l'accusateur, ou plutôt un jugement du fond. Que faire dans cet embarras? Me laisser sans réponse? C'étoit décourager votre école, m'abandonner tout le public, et succomber dans votre accusation. Il a donc fallu répondre en gros, par un tour superficiel et éblouissant, sans oser enfoncer dans le détail d'aucune proposition particulière. Il a fallu répondre à une comparaison, sans comparer en détail les choses comparées. C'est ainsi, Monseigneur, que vous suivez une règle plus convenable aux poètes qu'aux graves théologiens et aux dispensateurs des mystères de Dieu. C'est que vous vous êtes bien gardé de toucher jamais ce que vous ne pouvez espérer d'embellir.

Mais enfin je suis en droit de faire comme vous. Vous n'avez osé toucher la comparaison décisive de ma première proposition avec celles de tant de saints de tous les siècles. Je puis faire de même, et sans entrer dans vos objections, déjà tant de fois détruites, je n'ai qu'à dire : Ma première proposition est l'abrégé clair de tout mon livre. M. de Meaux n'a osé attaquer la comparaison simple que j'en ai faite avec le langage uniforme de la tradition. Il a fait de même sur chacune des autres propositions qu'il n'a jamais osé discuter en particulier, en la comparant avec les passages des saints que je lui compare. De plus, tout mon livre demeure hors d'atteinte par la seule première proposition, dont il détourne la vue du lecteur, désespérant de pouvoir obscurcir une chose si évidente. Il a laissé ma comparaison toute entière : je laisse toutes ses objections déjà tant de fois

[1] *Rép. aux quatre Lettres*, n. 19 : t. XXIX, p. 61 ; édit. de 1845, t. IX, p. 153.

réfutées. Ma comparaison demeure inébranlable, et je n'ai aucun besoin de répondre à un écrit qui ne me répond pas. Que ce prélat dise, tant qu'il lui plaira, que ce langage de tous les siècles sur un amour indépendant du motif de la béatitude, et qui exclut toute mercenarité, ou propriété, ou propre intérêt, tant sur la récompense que sur le mérite et sur la perfection, n'est qu'un amas *d'exagérations et d'amoureuses folies.* Qui le croira? qui voudra l'écouter? qui ne sera scandalisé de cette réponse? Qu'est-il besoin de répondre à un auteur qui répond ainsi? Mais enfin le fait demeure vérifié par le silence de cet adversaire si subtil et si implacable. Le langage de tant de saints est beaucoup moins tempéré que celui de ma proposition. Ne dois-je pas me consoler, pourvu que l'Eglise entière voie que mes prétendues exagérations sont moindres que celles d'une tradition si constante, et ne vaut-il pas mieux être insensé avec saint Paul, avec Moïse, avec tant de saints, que d'être sage avec M. de Meaux?

La xxvi[e] proposition contient encore le système de tout l'ouvrage, et c'est peut-être celle que vous auriez pu critiquer avec plus de couleur. Elle dit que « le pur amour fait lui seul » toute la vie intérieure, et devient alors l'u» nique principe et l'unique motif de tous les » actes délibérés et méritoires[1]. » Cette proposition se trouve à la fin du livre, comme une récapitulation de tout l'ouvrage, comme la substance de tout le système. Mais elle se trouve tempérée par tant d'autres endroits décisifs du texte, et elle est autorisée par le langage formel de tant de saints, que vous avez encore été contraint d'abandonner la comparaison de ce côté-là. Ainsi, à proprement parler, vous n'avez pas même espéré de pouvoir m'attaquer de front, ni d'entrer dans la question véritable et unique qui est la comparaison exacte des textes. Après l'avoir mise à côté, vous vous êtes contenté de voltiger, d'effleurer, de choisir çà et là quelques mots tronqués, c'est-à-dire les plus forts d'entre les miens et les plus foibles d'entre ceux des saints, pour triompher sans oser combattre.

II[e] SOPHISME.

Je viens de toucher en passant un autre artifice de votre réponse, qu'il est capital d'approfondir. Au lieu de suivre la comparaison, qui est l'unique but de l'ouvrage que vous faites semblant de réfuter, vous quittez la défensive où vous vous sentez accablé par le témoignage des saints, et vous vous jetez dans de pures répétitions d'objections réfutées, pour faire une diversion contre moi. Mais outre que ces objections sont déjà détruites par tant de réponses, de plus elles ne sont pas de saison. C'est éluder mon argument de la tradition, par d'autres argumens qui lui sont étrangers. Je dis que les saints, qui n'ont jamais enseigné le désespoir, ont parlé avec moins de précaution et en termes plus forts que moi. Au lieu de répondre directement, et de montrer que mes expressions prises en détail vont plus loin que les leurs, vous n'osez discuter les unes et les autres pour les comparer. Mais vous recommencez ce qui est en question et qui n'auroit jamais dû y être. Vous dites que l'intérêt propre est le salut même. Il ne s'agit pas de critiquer mon texte, et d'y vouloir déterminer le sens impie qui n'y fut jamais. Il s'agit de répondre précisément aux passages de tant de saints de tous les siècles, qui, sans avoir jamais enseigné les impiétés que vous voulez trouver dans mon texte, et qui, combattant même ces impiétés, ont parlé avec plus de force et moins de précaution que ce texte que vous voulez trouver si impie.

A quoi sert donc de vouloir transporter la guerre chez moi, lorsqu'elle est déjà chez vous, et qu'elle vous saisit jusque dans le centre. Votre argument ne répond pas au mien, et le mien répond pleinement au vôtre. Vous l'allez voir. Vous voulez supposer d'abord ce qui est en question, savoir, que mon texte enseigne un vrai désespoir. Avec une telle supposition, il n'y a rien qu'on ne fasse pour éluder la comparaison la plus simple et la plus décisive. Mais il faut répondre à mon argument, ou avouer que vous le laissez sans réponse. Mon argument est simple et naturel. Je prouve ce qui est disputé entre nous, par une autre chose qui est ne peut être disputée par aucun Chrétien. Le texte des saints n'enseigne point l'impiété: or est-il que le texte des saints est plus fort que le mien: donc le mien n'enseigne pas l'impiété. Il ne s'agit ni de critiquer mon texte, ni d'expliquer celui des saints: il ne s'agit que de les comparer.

Si mon texte, quoique si impie, est encore plus tempéré que celui de tant de saints, quelle doit être l'impiété affreuse de toute cette tradition? Un raisonnement qui prouve que le langage de la tradition est impie, quelque spécieux qu'il soit, ne peut être que faux. Il prouve trop, et par conséquent il ne prouve rien. Il

[1] *Max.* p. 272.

est scandaleux, il est impie lui-même. On ne doit jamais l'écouter. Si au contraire toute cette tradition n'est pas impie dans son texte, le mien, quelque critique subtile que vous en fassiez, sera encore moins impie, puisqu'il est encore plus tempéré. La comparaison répond donc à tout, si elle est juste ; et ne répondant point au détail de la comparaison, vous ne répondez à rien. Vous ne pouvez nier les passages que je produis. Le fait est donc constant. Il ne reste plus qu'à discuter la comparaison : c'est ce que vous n'avez pas même cru pouvoir entreprendre. On ne répond point à des comparaisons de passages, par des objections sur quelques morceaux du texte attaqué, sans approfondir jamais le détail par comparaison aux textes comparés. Si vous vouliez faire des objections sur quelques morceaux de mon texte, il falloit au moins mettre ces objections en leur place naturelle, c'est-à-dire, les faire entrer dans la discussion de la proposition particulière qu'elles regardent. Comme j'ai produit les passages formels et spécifiques des saints sur chaque proposition en particulier, il falloit montrer aussi, de votre côté, que chacune de mes propositions sonnoit plus que celles des saints comparées avec mon texte dans cet endroit précis, ou bien que les saints y ont des correctifs que mon texte n'a pas. Voilà les deux seules manières sérieuses et effectives d'attaquer la comparaison. Vous n'avez tenté ni l'un ni l'autre. Vous laissez derrière vous tout mon véritable argument, et votre ressource est de répéter des objections, dont tous les lecteurs instruits de notre dispute savent déjà la réponse par cœur.

Ainsi, quand vous accusez d'impiété mes propositions, votre argument, quelque spécieux qu'il puisse être, prouve beaucoup trop ; car, supposé que le langage perpétuel de tant de saints soit plus fort que mon texte, toute l'impiété que vous m'attribuez retombe inévitablement encore plus sur eux que sur moi. Si au contraire vous les justifiez, la justification de leur texte devient à plus forte raison la justification du mien, qui est plus précautionné que le leur.

Voilà ce que je vous avois prédit de bonne heure. Voilà ce qui vous auroit épargné la peine de faire une réponse qui n'en est pas une. Tandis que la comparaison subsistera, tous vos argumens ne seront que des traits émoussés. Attaquez-moi ; vous attaquez toute la tradition, qui est comme solidaire avec moi dans cette dispute, et tous les reproches d'impiété imaginaire retomberont toujours sur les saints. Expliquez les saints : toutes les explications que vous leur donnez me justifient contre votre intention encore plus qu'eux. Je suis en plein droit d'appliquer à mon texte toutes les clefs que vous employez pour le texte des saints ; et l'unique raison qui m'en empêche, c'est que les explications que vous leur donnez sont si forcées, si contradictoires à elles-mêmes, si injurieuses aux saints, et si indécentes, que je n'ai garde de les prendre pour moi. Mais enfin la comparaison que j'ai faite est un mur d'airain contre vos efforts. Vous ne pouvez la renverser qu'en montrant que chaque texte des saints, comparé à chaque proposition particulière de mon livre, sonne moins, ou a plus de correctifs que la proposition particulière à laquelle je l'ai comparé. Tout le reste n'est qu'illusion : tout le reste ne touche pas même le nœud de la difficulté : tout le reste ne sert qu'à montrer que vous méprisez étrangement le public, puisque vous espérez de lui donner le change avec tant de facilité.

Mais voulez-vous procéder comme *le plus simple de tous les hommes*, et en *innocent théologien?* Quittez cet art par lequel vous ne cherchez qu'un faux point de vue, pour donner une face odieuse à la comparaison. Prenez chaque proposition en détail. Est-il question du terme de *persuasion*, pesez au poids du sanctuaire toutes les expressions des saints que j'ai employées par rapport à ce terme, pour montrer que les ames dans les extrêmes épreuves, ont *une espèce de persuasion* qu'elles sont réprouvées. S'agit-il du terme d'invincible, passez aux autres expressions des saints par lesquelles je montre évidemment une espèce de persuasion qu'ils déclarent qu'on ne peut ôter dans ces cas. Voyez les témoignages des saints sur les propositions x, xi, xii, xiii et xiv [1].

IIIe SOPHISME.

Vous ne vous êtes pas contenté, Monseigneur, d'éviter ce détail si décisif et si insoutenable de votre part. Vous avez fait, sans sauver même les apparences, ce qu'on ne fit jamais en matière de comparaison. Vous avez ramassé dans dix propositions tout ce que vous avez cru propre à montrer un venin mortel, et à saisir d'horreur le lecteur pieux. Vous avez voulu en faire une espèce d'abrégé du système impie que vous m'imputez, et vous avez voulu que je produisisse des passages particuliers des

[1] Voyez ci-dessus, p. 267 et suiv.

saints, que je puisse comparer à cet abrégé de tout ce que vous avez ramassé à votre mode dans mon livre. Prétendez-vous comparer des morceaux détachés des saints au total de vos extraits de mon livre ? C'est le tout qu'il faut comparer au tout, ou bien chaque proposition, à chaque proposition particulière. Mais vouloir faire une comparaison, en mettant d'un côté le tout, et de l'autre un morceau détaché, c'est se jouer du lecteur en faisant semblant de répondre. Où est la règle dans la maison de Dieu ? Sera-t-il permis dans l'Eglise de tronquer chaque expression, et de la coudre avec d'autres expressions détachées, pour en composer un tout monstrueux qui n'est plus mon texte ? Permettez-moi de tronquer et de coudre ainsi des morceaux détachés, je m'engage à vous faire par votre texte mutilé, dérangé et cousu, arien, socinien, juif, mahométan, déiste et athée. Il ne m'en coûtera pas plus qu'il vous en a coûté. Que ne peut-on point sur le texte d'un auteur, dès qu'on se met au large pour en ôter tout ce qui écarte l'erreur, et qu'on rapproche divers morceaux séparés, pour leur donner par cette situation forcée tout le venin qu'ils n'auroient jamais dans leur place naturelle ? Espérez-vous, Monseigneur, que *l'Eglise maîtresse*, voudra flatter votre hauteur, et votre ressentiment jusque dans ce mystère d'iniquité ?

Ce n'est pas assez pour vous de déplacer, de lier, de tronquer les morceaux de mon livre, il faut encore en venir jusqu'à mettre dans vos dix propositions, des paroles qui ne furent jamais dans mon texte. Par exemple où trouverez-vous dans mon livre ces paroles de la proposition VIII :[1] « Cette division consiste à faire » le sacrifice de son intérêt propre, etc. » Mais cet endroit n'est rien en comparaison d'un autre qui le suit de près. Le voici : « C'est par » cet acquiescement que l'ame est délivrée ; DE » SORTE QUE SA DÉLIVRANCE DANS CETTE TENTATION, » QUI EST CELLE DU DÉSESPOIR, CONSISTE A Y SUC- » COMBER. » Vous vous savez bon gré, Monseigneur, de cette expression heureuse qui rend toute votre pensée pour mettre une impiété affreuse dans tout son jour. Mais où avez-vous pris ces paroles? En que lendroit ai-je dit que LA DÉLIVRANCE (de l'ame) DANS CETTE TENTATION, QUI EST CELLE DU DÉSESPOIR, CONSISTE A Y SUCCOMBER ? Cherchons quelqu'un de ces horribles mots dans mon texte. Vous n'avez garde de le tenter jamais. Votre subterfuge sera de dire que les dix propositions ne sont pas dans votre *Réponse* en lettres italiques. Mais c'est cette *Réponse* même qui vous charge le plus ; car elle montre que vous savez faire le mal avec précaution, pour pouvoir dire en cas de besoin que vous ne l'avez pas fait. Quoi ! vous n'osez mettre en lettres italiques comme mon vrai texte, les propositions sur lesquelles vous voulez me faire condamner comme un impie, vous n'osez mettre en lettres italiques, comme mon vrai texte, les dix propositions par lesquelles vous espérez éluder la comparaison du pur texte des saints avec le mien, et faire accroire au monde que le mien va plus loin que le leur? Si ces proposition sont mon vrai texte, pourquoi ne les donnez-vous pas ouvertement comme miennes ? Que craignez-vous ? Pourquoi n'avez-vous pas osé le marquer par le caractère italique, caractère que vous avez si souvent prodigué, pour altérer mon texte et pour me noircir ? Si au contraire ce n'est pas mon vrai texte, en quelle conscience voulez-vous le laisser entendre à tout le monde, sans l'oser dire ? Comment votre conscience a-t-elle pu se taire, quand vous avez donné ces dix propositions comme celles qu'il faut comparer à celles des saints pour me condamner d'impiété ? Pourquoi ne laissez-vous pas mes propositions telles que je les ai données, puisque vous ne pouvez contester que je ne les aie rapportées très-fidèlement ? Si j'ai manqué à quelque chose, c'est que je les ai trop détachées des tempéramens innombrables qui les précèdent et qui les suivent dans mon texte. Que voulez-vous donc que le lecteur équitable pense de nous deux, quand il vous voit fabriquer un tissu de dix propositions tronquées, déplacées, cousues avec des additions monstrueuses, qui ne ressemblent en rien à mon texte, et que vous croyez pouvoir impunément donner cet horrible fantôme comme ce qu'il faut comparer au texte des saints ? A la vue d'un tel scandale, le lecteur pieux et sensé verse des larmes amères sur vous et sur moi. Il déplore tout ce que je souffre ; mais il vous trouve sans comparaison plus à plaindre que celui que vous faites souffrir.

Après m'avoir fait dire que *la délivrance dans cette tentation, qui est celle du désespoir, consiste à y succomber*, il ne vous restoit plus qu'à m'insulter sur ce texte imaginaire, dont vous êtes l'auteur : et c'est aussi ce que vous faites, pour combler la mesure. Vous me demandez sans cesse des passages des saints qui enseignent que le directeur doit permettre le

[1] *Passages éclaircis*, ch. VII : t. XXX, p. 343 ; édit. de 1845, t. IX, p. 708.

désespoir et les autres impiétés que vous savez mettre, malgré moi et malgré mon texte, dans tout mon livre. Vous vous récriez : « Si l'on » trouve un tel directeur dans les livres spiri- » tuels, qu'on nous le montre [1]. »

Non, Monseigneur, je ne vous produirai jamais des passages des saints, où ils aient enseigné les blasphêmes que vous mettez malgré moi dans ma bouche. Ils n'ont jamais dit que la délivrance de la tentation de désespoir consistât à y *succomber*. Si la comparaison roule là-dessus, je suis vaincu, et vous triomphez. Je confesse sans peine que je ne puis trouver cette impiété dans les livres des saints ; car je ne sais point leur faire dire malgré leur texte ce qu'ils n'ont jamais dit, comme vous me faites dire malgré moi ce que le mien ne contient en aucun endroit, et qu'il rejette presque dans toutes les pages. Mais si j'avois le courage qui me manque, Dieu merci, pour recourir à votre méthode, je ferois dire aux saints, avec moins de changement dans leurs textes, toutes les impiétés que vous me faites dire en changeant le mien. Je rends grâces au Dieu de paix, au Père des miséricordes et au Dieu de toute consolation, de ce qu'une telle injustice, loin de m'irriter, ne me porte qu'à redoubler mes prières pour l'Eglise que vous troublez, et pour vous à qui vous faites encore plus de mal qu'à elle.

IVe SOPHISME.

Votre principale ressource est de confondre toujours soigneusement le sacrifice conditionnel avec l'absolu, et de boucher vos oreilles de peur d'entendre tout ce que j'ai dit de plus clair là-dessus. Le sacrifice conditionnel se fait hors des épreuves. Ni saint Paul ni Moïse n'étoient tentés de désespoir, quand ils offrirent, l'un d'être anathême, et l'autre d'être effacé du livre. Au contraire, le sacrifice des dernières épreuves se fait avec un tel obscurcissement, que l'ame troublée, comme vous l'avouez vous-même, se trouve dans ce que vous nommez *un croire d'imagination* [2], où elle exprime en termes absolus ce qu'elle veut exprimer. J'ai dit que ces deux sacrifices sont *sur la béatitude* [3]. Mais j'ai ajouté que le conditionnel sacrifioit la béatitude même, et que l'autre n'étoit que sur le propre intérêt ou propriété, par rapport à la béatitude, sans préjudice du désir désintéressé des promesses en nous et pour nous.

Voilà ce que toutes les pages de mon livre crient au lecteur. N'importe : vous n'en entendrez rien, parce que vous l'avez entendu autrement en vous rendant mon accusateur. Malgré moi, et malgré mon texte, les deux sacrifices tomberont précisément sur le même objet formel. L'intérêt propre, que j'oppose toujours au salut, sera le salut même, et le sacrifice absolu d'une imperfection très-différente de l'espérance deviendra le comble du désespoir. Ce fondement posé, vous n'avez plus rien qui vous arrête. Tout votre chemin s'applanit. Après avoir pris de tels avantages, vous me défierez sans danger de vous montrer dans les livres des saints le sacrifice absolu du salut qui est clair dans le mien. La pétition de principe est le plus commode de tous les argumens pour prouver tout ce qu'il vous plaît. Supposer ce qu'on doit prouver, est une méthode bien abrégée. Mais, outre que vous ne pouvez rien de plus, à proprement parler, il s'agit non de preuve contre mon seul texte, mais de comparaison exacte sur les deux sortes de texte que j'ai joints dans mon ouvrage. Il faudroit prouver sans subtilité, et par pure comparaison, que le mien sonne plus que celui des saints. Or vous n'effacerez ni de mon texte ni de celui des saints, ce qui y est écrit. Leur texte semble exclure en général le désir de la récompense : le mien n'exclut jamais que l'intérêt propre sur la récompense ; et je dis que ce motif *d'intérêt propre*, même sur la récompense éternelle, n'est qu'une *propriété*, une *avarice*, une *ambition spirituelle* [1], très-différente de l'espérance chrétienne et de son objet. Quand je distingue ainsi l'intérêt propre sur le salut d'avec le salut même, je parle comme les saints auteurs dont j'ai rapporté les paroles ; je parle comme vous-même, qui assurez qu'il y a *une espérance désintéressée*, et que son objet *n'est point un intérêt, mais l'exercice de notre religion*. Quand même vous jugeriez, contre votre propre langage, la distinction que je fais entre l'intérêt propre sur le salut et le salut même, *trop mince*, comme vous trouvez celle de saint François de Sales entre l'indifférence et la résignation ; du moins vous devriez avouer que j'ai voulu trouver une réelle distinction entre les deux objets que je distingue et que j'oppose ; il faudroit avouer que mon intention n'a jamais été de confondre ces deux choses, ni de faire

[1] *Passages éclaircis*, ch. XXIII : t. XXX, p. 383 — [2] *Ibid.* ch. XVII : p. 360. Edit. de 1845, t. IX, p. 719 et 713. — [3] *Max. des Saints*, p. 87.

[1] *Max.* p. 153.

sacrifier absolument le salut sous le nom du propre intérêt. Vous supposez donc ce qui est en question : vous le supposez contre le texte des saints, contre le mien qui est formel, contre le vôtre qui ne l'est pas moins : vous le supposez pour rendre mes paroles inexcusables, pendant que vous excusez celles des saints auteurs plus fortes que les miennes.

Dites, tant qu'il vous plaira [1], « qu'on voit » beaucoup de passages pour un sacrifice con- » ditionnel du salut, qu'on n'en trouve aucun » pour le sacrifice absolu et pour l'acquiesce- » ment simple, que c'est une preuve théolo- » gique, que le premier est de tradition et » l'autre une invention du nouveau système. » Faut-il chercher une *preuve théologique*, pour prouver que le désespoir n'est point de tradition, et que les saints n'ont point sacrifié absolument leur salut ? Qui en doute ? Voulez-vous prouver d'un ton grave et avec effort, qu'il est jour en plein midi, pour triompher comme si on vous l'avait nié ? Mais prouvez ce qui est en question. Montrez que les saints n'ont jamais fait à Dieu un sacrifice absolu de quelque chose de réel par rapport à la béatitude dans l'extrémité des épreuves.

La bienheureuse Angèle de Foligny, la vierge dont parle Blosius, les ames troublées que sainte Thérèse et le bienheureux Jean de la Croix dépeignent ; saint François de Sales, *dans l'impression de réprobation, et dans les dernières presses d'un si rude tourment* où il prit *une terrible résolution ;* enfin le frère Laurent, lorsqu'il *se croyoit certainement damné*, étoient sans doute dans un cas très-différent de celui de Moïse et de saint Paul, qui sacrifioient conditionnellement leur béatitude dans un état de paix et de confiance sensible. Ni saint Paul ni Moïse ne disoient qu'ils *se croyoient certainement damnés.*

C'est ici qu'il faut répéter malgré moi l'explication que j'ai donnée de ces paroles de saint Augustin, qui sont à tout moment votre bouclier contre tous les passages de la tradition : *Securus hoc dixit.* Saint Paul et Moïse avoient une sécurité, mais il faut voir en quoi précisément elle consiste.

1° Cette sécurité ne tombe que sur le dogme général de la volonté de Dieu pour le salut des hommes, et non sur leur salut personnel, qu'ils devoient espérer sans sécurité, à moins qu'ils n'en eussent quelque révélation particulière.

2° Cette sécurité, ni même le motif de leur salut n'avoient aucune part au sacrifice conditionnel qu'ils faisoient à Dieu de leur salut même. Ainsi rien n'est plus hors de la question que d'alléguer cette sécurité d'un dogme pour combattre le désintéressement sur la béatitude, qui éclate dans le vrai et sincère motif de ces sacrifices conditionnels.

3° Les ames troublées, dans l'extrémité des épreuves, sont dans un cas tout différent ; et c'est brouiller toutes les vérités de la vie intérieure pour rendre les meilleurs mystiques ridicules et odieux, que de confondre des choses si séparées. Il est vrai que les ames, au milieu de l'épreuve, conservent la sécurité sur le dogme général de la foi. C'est pourquoi j'ai dit expressément [1] : « Cette ame ne doute point de » la bonne volonté de Dieu ; mais elle croit la » sienne mauvaise. » Ce n'est pas là une sécurité qui puisse mettre ces ames en paix, ni les borner, comme Moïse et saint Paul, à un sacrifice conditionnel qui n'ait rien d'absolu et de douloureux.

4° Ces ames, loin d'avoir une pleine sécurité sur leur salut personnel, ont au contraire une *persuasion apparente* et imaginaire de leur réprobation, que vous nommez *un croire imaginaire.*

5° Elles ont, il est vrai, l'espérance dans *la cime ou fine pointe de l'esprit*, pour parler comme saint François de Sales. Mais l'espérance, surtout quand elle n'est ni sensible ni réfléchie, et qu'elle est obscurcie par la croyance imaginaire de la réprobation, est infiniment éloignée d'une *pleine sécurité.*

6° Quoique les ames troublées espèrent, dans la fine pointe de l'esprit, elles ne peuvent voir par réflexion leur espérance, *pour s'en rendre un témoignage consolant.* C'est ce que j'ai remarqué dans mon livre après saint François de Sales, qui parle ainsi [2] : « Bien qu'elle ait le » pouvoir de croire, d'espérer et d'aimer son » Dieu, et qu'en vérité elle le fasse ; toutefois elle » n'a pas la force de bien discerner si elle croit, » espère et chérit son Dieu ; d'autant que la » détresse l'occupe et accable si fort, qu'elle » NE PEUT FAIRE AUCUN RETOUR SUR SOI-MÊME, » pour voir ce qu'elle fait ; et c'est pourquoi IL » LUI EST AVIS QU'ELLE N'A NI FOI, NI ESPÉRANCE, » NI CHARITÉ. » Rien ne ressemble moins *à la pleine sécurité*, tant vantée dans votre réponse, que ce trouble où l'on ne peut même faire aucun retour sur soi, et où il *est avis qu'on n'a ni foi, ni espérance*, etc.

[1] *Passages éclaircis*, ch. XX : t. XXX, p. 374 ; édit. de 1845, t. IX, p. 716.

[1] *Max.* p. 89. — [2] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XII.

Voilà ce que vous avez nommé un *croire d'imagination*, et que j'ai nommé une *persuasion apparente*. Cette croyance imaginaire paroît alors une certitude. De là vient que la bienheureuse Angèle de Foligny disoit : « Quoique je sois damnée, je ferai pénitence. » Et encore : « En me voyant damnée, je ne » me soucie nullement, etc. » De là vient qu'elle ajoute que « si tous les sages du monde » et tous les saints du paradis vouloient la » consoler, » en lui ôtant cette croyance imaginaire et si affligeante, elle ne pourroit *alors les croire*. De là vient qu'elle s'écrie : « Sachez » que je suis établie dans un désespoir que je » n'ai jamais eu de même, parce que j'ai en- » tièrement désespéré de Dieu et de tous ses » biens :... je suis assurée, etc. » De là vient que sainte Thérèse déclare que toutes les remontrances du directeur ne servent « de rien, » parce que l'entendement est si obscurci, » qu'il n'est pas capable de voir alors la vérité, » mais seulement de croire ce que l'imagina- » tion lui représente, laquelle est pour lors » la maîtresse. » De là vient que le bienheureux Jean de la Croix dit que « l'ame voit plus » clair que le jour, etc..... Elle ne trouve, » dit-il, ni consolation ni appui en aucune » doctrine spirituelle, ni en aucun maître » spirituel, parce que, quelque raison qu'on » lui allègue,..... elle ne le peut croire. » De là vient que Blosius nous dépeint une ame qui « croit qu'il ne lui reste aucune connois- » sance de Dieu,.... qui croit perdre tout son » temps,.... qui croit avoir perdu toutes » choses. » De là vient que saint François de Sales « dans une impression de réprobation.... » prit une terrible résolution, *disant* que » puisqu'en l'autre vie il devoit être privé » pour jamais, etc. » Dans ces termes vous ne trouverez pas même l'ombre d'une expression conditionnelle. De là vient enfin que le frère Laurent, qui n'a fait que marcher sur les traces de tant de saints, disoit que ses peines avoient été « si grandes, que tous les hommes » du monde ne lui auroient jamais pu ôter de » l'esprit qu'il seroit damné. » L'auteur ajoute sur les paroles du pieux solitaire : « Croyant » certainement qu'il étoit damné : tous les » hommes du monde ne lui auroient pu ôter » cette opinion. »

Dites tant qu'il vous plaira que votre réponse sur le frère Laurent « n'a qu'un mot : que » l'excès, l'exagération sortent partout dans » les paroles de ce bon religieux; qu'il croit » être damné sans perdre pourtant cette pleine sécurité [1]. » En vérité, Monseigneur, vous faites trop bon marché de ce qui n'est pas sur votre compte, et qui retombe sur votre *unanime*. A vous entendre, la Vie du frère Laurent est pleine d'exagérations si outrées et si scandaleuses, qu'il faut l'abandonner, malgré son approbateur. Mais nous voyons que ce grand contemplatif marche après tant d'autres saints, que vous n'oseriez abandonner aussi ouvertement. Ce qui vous reste donc, c'est de donner au frère Laurent une *pleine sécurité* de son salut, dans la *croyance qu'il étoit damné*, et dans une croyance *que tous les hommes du monde n'auroient jamais pu lui ôter*. Tous les autres (vous venez de les entendre) ne parlent que *de voir plus clair que le jour, etc.*, de *ne pouvoir s'appuyer ni sur aucune doctrine, ni sur aucun maître spirituel, etc.*, de *ne pouvoir croire que ce que l'imagination représente*, c'est-à-dire la réprobation inévitable. La bienheureuse Angèle de Foligny défie *les sages du monde, les saints de paradis* et *Dieu* même de la consoler en lui ôtant ce désespoir; elle *ne pourroit alors le croire*, si Dieu ne la changeoit. N'importe : vous nous voulez persuader sur votre parole, contre les siennes, qu'elle parloit *avec une pleine sécurité, qu'il n'en étoit rien et qu'il n'en pouvoit rien être* [2]. Voilà ce que vous nommez *une claire résolution*. Si je veux encore insister, vous me répondez dédaigneusement : *Combien de riens on tâche de faire valoir ?* Vous soutenez toujours d'un ton d'autorité absolue *la pleine sécurité*. Comment est-ce qu'elle y entre? C'est le secret réservé à vous seul. Mais enfin vous voulez qu'elle y soit. Elle est étonnante cette sécurité des saints qui disent : Je crois certainement être damné. Mais la vôtre est encore plus incompréhensible, de donner avec tant de hauteur une réponse si inouie.

Mais examinons encore de plus près sur quel fondement vous assurez que le sacrifice absolu, loin d'être *de tradition*, n'est que *du nouveau système*. Si vous entendez par ces termes un sacrifice absolu du salut, je réponds que ce sacrifice n'est pas plus de mon système que de la tradition : car j'ai déclaré que le sacrifice de mon livre n'étoit que de *l'intérêt propre*, sans qu'on cessât de désirer le salut promis, et que *le directeur ne doit jamais ni conseiller ni permettre de croire...... qu'on est réprouvé* [3] et qu'on *ne doit plus désirer les promesses* [4].

[1] *Pass. écl.* ch. XII : t. XXX, p. 351. — [2] *Ibid.* ch. IX : p. 347. Edit. de 1845, t. IX, p. 710 et 709. — [3] *Max.* p. 90. — [4] *Ibid.* p. 92.

Si vous l'entendez de l'intérêt propre, tel que les saints auteurs l'entendent, c'est-à-dire d'une propriété par rapport au plus grand don de Dieu (soit que cette propriété soit un vice, ou une imperfection non vicieuse), il est toujours évident, par la tradition, qu'il en faut faire un sacrifice absolu. Avant que de l'apprendre de la tradition, nous l'allons apprendre de vous-même, si vous voulez bien me répondre précisément.

1° Doutez-vous que la béatitude formelle ne soit un don créé, comme toute l'Ecole le dit après saint Thomas?

2.° Doutez-vous que la propriété ne puisse s'attacher à ce don créé comme à tous les autres?

3.° Doutez-vous qu'il ne faille désirer le plus parfait des dons créés avec autant de désappropriation que les dons moins parfaits?

4.° Quand vous avez dit ces paroles : *Telle est la purification de l'amour, telle est la désappropriation du cœur qui ne veut plus rien avoir de propre* [1], en avez-vous excepté ce seul don créé qu'on nomme la béatitude formelle? Si vous l'avez excepté, voilà la propriété qui nourrit l'imperfection de l'ame jusque dans le plus pur et le plus parfait des dons de Dieu. Si au contraire vous ne l'avez pas excepté, il faut donc, selon vous-même, que l'amour en se purifiant aille jusqu'à se désapproprier sur la béatitude formelle.

5.° Quand est-ce que se fera cette dernière *purification de l'amour?* Les saints nous disent que c'est dans le trouble des dernières épreuves. Vous ne nous le dites pas moins ; car c'est des ames peinées que vous assurez que Dieu *les presse, par des touches particulières*, à lui faire *ces espèces de sacrifices*, et que les directeurs doivent leur *aider à produire, et en quelque manière enfanter ce que Dieu en exige par ses impulsions* [2]. Voilà un sacrifice que le directeur leur doit inspirer, et que *Dieu exige* d'elles *par ses impulsions*, pour purifier leur amour, lorsqu'elles sont dans la croyance imaginaire de leur réprobation. Ce sacrifice n'est point un simple rapport actuel du motif de l'espérance à celui de la charité ; car l'acte de ce rapport n'a rien de pénible ni de douloureux. Ce simple rapport n'est point une *terrible résolution*, qu'on ne prenne que *dans les dernières presses d'un si rude tourment*. On ne peut point dire qu'il ne s'agisse alors que du sacrifice conditionnel ; car ce sacrifice, quand il n'y a rien d'ajouté, ne porte avec soi nulle privation réelle et pénible ; on le fait avec *une pleine sécurité* qu'il ne sera jamais accepté de Dieu.

En quoi consiste donc le sacrifice si difficile et si douloureux de ces ames peinées qui est nommé une *terrible résolution*? Le voici. C'est que l'amour naturel d'elles-mêmes les attache à tous les dons de Dieu que la foi leur découvre, et à la béatitude formelle, comme à tous les autres. Dieu réduit l'ame, par les *dernières presses d'un si rude tourment*, à ne désirer plus la béatitude par cet amour purement naturel, et à ne la désirer que par des actes que la grâce lui inspire pour se conformer aux promesses de Dieu et pour le glorifier. Ainsi l'ame qui avant les épreuves étoit encore intéressée ou mercenaire, cesse de l'être par cette purification. Ainsi elle passe du second degré des justes au troisième, par cette désappropriation ou sacrifice de la mercenarité.

Vous demandez, Monseigneur, comment je prouve ce sacrifice absolu, et vous êtes bien résolu de ne l'admettre jamais sans une preuve concluante. Souffrez donc que je mette mon argument en forme. Les justes du second degré (il s'agit d'une tradition que vous avez reconnue) ne sont mercenaires ou intéressés que par un intérêt ou mercenarité ; car *c'est l'intérêt qui fait l'intéressé*, comme M. de Chartres l'assure. Or est-il qu'en montant au troisième degré des enfans parfaits, ils renoncent à cette mercenarité ou propre intérêt, et la sacrifient absolument. Donc il est évident que toute cette tradition autorise un sacrifice absolu de la mercenarité ou intérêt propre dans les ames qui montent au troisième degré, qui est celui des parfaits enfans. Dans ce passage d'un degré à l'autre, ces justes, de mercenaires ou intéressés, deviennent enfans, sans mercenarité ou intérêt propre. Comme *l'intérêt fait l'intéressé*, c'est aussi le désintéressement, ou sacrifice absolu du propre intérêt ou mercenarité, qui fait le désintéressé. Qui dit désintéressement, désappropriation, dit une espèce de dépouillement et de sacrifice d'un intérêt. Qui dit purification de l'amour, dit le retranchement ou sacrifice de quelque reste d'attachement, après quoi l'amour est plus pur. « Telle est (souffrez que » je rapporte encore ici vos paroles), telle est » la purification de l'amour, et la désappropria- » tion du cœur qui ne veut plus rien avoir de » propre, » pas même la béatitude formelle qui est le plus grand des dons créés.

Quand un père renonce à une certaine tendresse trop vive pour son fils, afin de l'aimer à

[1] *Etats d'orais.* liv. x, n. 30 : t. xxvii, p. 460. — [2] *Ibid.* liv. x, n. 19 : p. 429. Edit. de 1845, t. ix, p. 208 et 199.

l'avenir plus solidement, il ne sacrifie pas absolument son fils. Au contraire, il l'aime plus que jamais d'une amitié utile. Mais il sacrifie absolument cette tendresse trop vive par rapport à son fils, et ce sacrifice lui coûte beaucoup. Tel est le sacrifice de l'intérêt propre pour l'éternité. Ce n'est pas l'éternité qu'on sacrifie. Au contraire, on la désire plus que jamais. On sacrifie seulement d'une manière absolue l'attachement imparfait qu'on avoit à un don si parfait, et les consolations sensibles de cette affection naturelle.

Si vous me demandez ce que saint François de Sales sacrifia dans *sa terrible résolution*, je réponds que vous devez moins que personne me faire cette demande. C'est à vous-même, qui avez cité le premier cet exemple, à me dire qu'est-ce précisément, que le saint sacrifia. Sans doute, il sacrifia, selon vous, quelque chose de réel et d'effectif. Sans doute, il le sacrifia absolument et pour toujours. Un sacrifice spéculatif de la béatitude, pour un cas qu'il regardoit comme impossible, avec *une pleine sécurité*, n'auroit pu s'appeler *une terrible résolution*. Qui dit une résolution terrible, dit manifestement une résolution qui est douloureuse à la nature, et qui la prive réellement de quelque chose à quoi elle était attachée. Voilà la purification de l'amour. Voilà *la désappropriation du cœur qui ne veut plus rien avoir de propre*, même dans le plus grand des dons de Dieu. Voilà le sacrifice absolu de la propriété. Voilà l'épreuve réelle où l'amour se purifie, en sortant du degré des justes mercenaires, et passant à celui des enfans désintéressés. Cette vérité, ce langage, cette expérience des saints mystiques se trouve dans la plus ancienne et la plus constante tradition. Il n'y a donc rien de plus ancien que *le nouveau système*.

Ne dites point, Monseigneur, qu'on ne sacrifie pas absolument l'amour naturel, puisqu'il doit toujours se mêler avec la grâce dans toutes nos amitiés les plus chrétiennes. Hé, ne voyez-vous pas qu'un père tendre fait un grand, absolu et très-douloureux sacrifice de sa tendresse naturelle pour son fils, quand il s'engage à ne permettre plus à son cœur aucun de ces attendrissemens où la nature s'épanche toute seule avec liberté et sans être animée par l'esprit de grâce : il se réserve néanmoins de l'aimer toujours d'un amour où la nature et la piété seront unies ; c'est ce que tous les spirituels appellent mourir à soi-même et sacrifier les affections les plus innocentes. Tel est le sacrifice de ce soulagement de la nature qui veut se consoler humainement à la vue des dons promis dans le ciel.

Vous soutiendrez peut-être encore que ce détachement n'est point un sacrifice douloureux ? Mais qu'y a-t-il de plus douloureux à la nature que de sacrifier une si douce consolation, quand Dieu *l'exige par ses impulsions*. Souvenez-vous, Monseigneur, que cette *résolution*, de quelque manière que vous l'expliquiez, fut, selon vous, *terrible* dans saint François de Sales, et *une espèce de sacrifice*. Souvenez-vous que Blosius, qui en avoit plus d'expérience que vous ni moi, en parle en ces termes [1] : « Cet abandon surpasse de beaucoup » tout autre abandon. Sacrifier mille mondes » n'est rien en comparaison. Le sacrifice même » que les martyrs ont fait de leurs vies à Dieu, » est bien peu de chose si on le compare à » celui-ci. »

Voilà toute la tradition qui autorise le sacrifice absolu de l'intérêt propre ou mercenarité pour les justes du troisième degré. Le lecteur voit donc avec quel fondement vous vous récriez que cette *partie* d'une de mes « propositions » passe toute seule à la faveur de mes notes, » sans que j'ose la soutenir d'aucune autorité [2]. » Les autorités que je viens de citer ne sont-elles, selon vous, à compter pour rien ? Direz-vous encore que c'est un sacrifice *barbare et désespéré ?* Non, Monseigneur, rien n'est moins *barbare*, que d'élever la nature par la grâce à l'amour parfait. Il n'y a rien de moins *désespéré*, selon vous-même, qu'*une espérance désintéressée* [3].

Mais laissons tout raisonnement, et revenons à notre simple comparaison. Vous l'attaquez en supposant que j'ai enseigné un sacrifice absolu du salut, au lieu que ce sacrifice ne regarde dans mon livre que le *propre intérêt* ou *reste d'esprit mercenaire* [4], que la tradition suppose dans les justes imparfaits. J'ai donc, sur cet article même, que vous croyez si insoutenable, la tradition entière pour moi. Et c'est sur une proposition imaginaire que vous m'accusez d'avoir passé la borne marquée par les saints.

SECONDE PARTIE.

Réponse aux principales objections.

Je ne répondrai point ici, Monseigneur, à

[1] Inst. I append. c. I. — [2] *Pass. écl.* ch. XXIV : t. XXX, p. 384. — [3] *Et. d'or.* liv. VI, n. 35 : t. XXXII, p. 241. Edit. de 1545, t. IX, p. 719 et 143. — [4] *Max. des Saints*, p. 23.

plusieurs objections déjà résolues. Par exemple, vous me reprochez une proposition, qui dit qu'il « faut révérer des motifs répandus dans » tous les livres de l'Ecriture [1]. » Je viens d'y répondre ces jours passés dans ma *seconde lettre contre* l'écrit du *théologien de M. de Chartres*, et on y trouvera ma réponse [2]. Je ne réponds point aussi sur les impuissances divines que vous voulez trouver dans ces ames peinées. J'ai répondu à cette objection dans ma *Lettre* contre vos *préjugés* [3]. Je ne m'arrête pas davantage à vos reproches sur cette expression : « Quand » même, par supposition impossible, il vou- » droit rendre éternellement malheureux ceux » qui l'auroient aimé [4]. » Toute votre critique ne roule que sur le terme de *malheureux*, que je n'ai employé que pour exprimer les *tourmens éternels*, qui sont sans doute la privation de la véritable béatitude, parce que la béatitude est la plénitude de tous les biens. J'ai déjà répondu plusieurs fois à cette objection. Mais vous êtes infatigable pour rappeler sur la scène les plus légères critiques, dès que vous espérez que la réponse sera oubliée. Passons à vos principaux arguments.

Ire OBJECTION.

Vous attaquez cette proposition : « On aime- » roit autant Dieu, quand même par supposi- » tion impossible il devroit ignorer qu'on » l'aime. » D'où vous concluez qu'on ne désire point de lui plaire.

RÉPONSE.

Etrange conclusion : nouvelle dialectique ! Quand un motif d'amour n'est pas seul, la soustraction de ce motif n'emporte point nécessrement la diminution de l'amour. Par exemple, la sainte Vierge étoit sans doute touchée du motif de la reconnoissance pour certains bienfaits temporels et sensibles de Dieu ; l'auroit-elle moins aimé si elle n'eût pas reçu les bienfaits temporels ? Si, par impossible, Dieu ignoroit qu'on l'aime, on ne pourroit point espérer de lui plaire par l'amour qu'on auroit pour lui, et par le service qu'on lui rendroit alors. Mais, malgré la perte d'une espérance si consolante, on ne laisseroit pas de l'aimer. il ne laisse pas d'être vrai que dans le seul cas possible, qui est celui où l'on peut lui plaire en l'aimant, on veut toujours mériter ses regards de complaisance, et être aimé de lui dans tout ce qu'on fait.

Ce qui est certain, c'est que le désir d'attirer sur nous sa complaisance et ses largesses, peut être mêlé de quelque propriété, et c'est cette propriété que les saints contemplatifs ont voulu retrancher, sans songer jamais à exclure la conformité de notre volonte à celle de Dieu, ni la complaisance qu'il y trouve. C'est en ce sens que le frère Laurent disoit [1], « qu'il avoit » quelquefois désiré de pouvoir cacher à Dieu » ce qu'il faisait pour son amour, afin qu'en ne » recevant point de récompense, il eût le plaisir » de faire quelque chose pour Dieu. » Pour moi je n'ai pas dit comme lui, *qu'on désiroit pouvoir cacher à Dieu, etc.* J'ai dit seulement, que si, *par impossible, il devoit ignorer, etc., on ne laisseroit pas de l'aimer*. Méprisez ces simplicités et ces délicatesses de l'amour, que j'ai cru devoir rapporter sur les expressions des saints, qui, sans blesser le dogme, tendent à exclure tout ce qui flatteroit la propriété dans les vertus : pour moi je tâche d'expliquer, et je révère dans les saints le langage de leur amour.

IIe OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur, que « l'indiffé- » rence se borne dans les privations des grâces, » sensibles, sans passer jamais au-delà, ainsi » qu'il est accordé dans les articles d'Issy. » Vous dites aussi que « ma proposition regarde » l'acquiescement à la juste condamnation de » la part de Dieu, et que le passage produit » pour la soutenir regarde l'acquiescement à » la tribulation spirituelle [2]. »

RÉPONSE

Votre mémoire, que vous nous vantez comme *si fraîche*, vous manque tout à propos dès qu'il vous est commode d'en manquer. Vous avez oublié trois mots essentiels de mon texte ; j'ai dit que *l'acquiescement* n'est qu'*à la perte de l'intérêt propre* [3], et j'ai ajouté expressément que le directeur *ne doit jamais permettre* à l'ame *de croire.... qu'elle est réprouvée et qu'elle ne doit plus désirer les promesses* [4]. *La juste condamnation*, dont il s'agit en cet endroit, ne peut être la réprobation exclue dans cet endroit même, et elle se réduit toujours à la perte du propre intérêt. Cet intérêt propre,

[1] *Max. des Saints*, p. 33. — [2] Voyez ci-dessus, p. 185. — [3] *Lett. en rép. à M. de Meaux*, n. 5 et 6 : ci-après. — [4] *Max.* p. 11.

[1] *Vie*, p. 52. — [2] *Passag. écl.* ch. XIV : t. XXX, p. 354 ; édit. de 1845, t. IX, p. 711. — [3] *Max.* p. 91. — [4] *Ibid.* p. 92.

quoiqu'il regarde l'éternité, n'est donc pas le salut. La propriété sur les dons éternels n'est pas éternelle. C'est une imperfection passagère par rapport à des biens permanens. L'amour pur de l'ame indifférente peut donc retrancher cette propriété, sans retrancher jamais les saints désirs des biens éternels.

Pourquoi ajoutez-vous que le passage de saint François de Sales, *que je produis pour soutenir ma proposition, ne regarde que l'acquiescement à la tribulation spirituelle?* Depuis que vous répétez cette objection, vous devriez avoir senti combien elle est peu concluante. La perte de l'intérêt propre n'est-elle pas une *tribulation spirituelle* bornée à cette vie? Ce qui prive l'ame de la plus douce consolation de l'amour naturel, à la vue des dons éternels de Dieu, ne mérite-t-il pas ce nom?

Mais voyons si saint François de Sales n'a pas mis au rang des tribulations spirituelles *les dernières presses d'un rude tourment*, où *il fallut* qu'il prît lui-même une *terrible résolution* par rapport à l'éternité : écoutons-le lui-même, dans l'endroit cité : « Le cœur, dit-il [1], en ces » ennuis spirituels, tombe en une certaine im- » puissance de penser à leur fin, et par consé- » quent d'être allégé par l'espérance. La foi cer- » tes résidante en la cime de l'esprit nous as- » sure bien que ce trouble finira et que nous » jouirons du repos. Mais la grandeur du bruit » et des cris que l'ennemi fait dans le reste de » l'ame, en la raison inférieure, empêche que » les avis et remontrances de la foi ne sont pres- » que point entendues. »

Vous voyez que la foi ne peut presque se faire entendre. On *ne peut penser à la fin* de ces maux. Et quels sont-ils ces maux? C'est une impression de réprobation. On ne peut envisager *une fin* de cette indignation de Dieu, ni être *allégé par l'espérance.* Voilà une *tribulation spirituelle* et passagère, mais qui regarde le salut éternel.

Il dit encore dans le chapitre suivant : « Bien » qu'elle ait le pouvoir de croire, d'espérer et » d'aimer Dieu, et qu'en vérité elle le fasse : » toutefois elle n'a pas la force de bien discer- » ner si elle croit, espère et chérit son Dieu, » d'autant que la détresse l'occupe et accable si » fort, qu'elle ne peut faire aucun retour sur » soi-même pour voir ce qu'elle fait : et c'est » pourquoi il lui est avis qu'elle n'a ni foi, ni » espérance, ni charité. » Vous voyez qu'il est question d'un état où l'ame croit avoir perdu *la foi, l'espérance, la charité*, et où elle *tombe en une certaine impuissance* d'être *allégée par l'espérance* et *de penser* que ses maux puissent prendre *fin*.

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XI.

III[e] OBJECTION.

Vous m'accusez d'avoir tronqué un passage du bienheureux Jean de la Croix, en ce que je n'ai pas rapporté ces paroles sur les ames peinées (*en les consolant et encourageant*); d'où vous concluez que le directeur *doit leur annoncer le dogme de la foi.*

RÉPONSE.

Tout est plein de mécomptes dans cette objection. 1° Ces paroles sont rapportées dans mon recueil [1]. 2° Elles ne font rien pour vous contre moi.

Je n'ai jamais dit qu'il ne faut point *annoncer à ces ames le dogme de la foi.* Il faut toujours le faire, parce qu'on peut toujours espérer que l'ame en sera soutenue. Mais, dans l'extrémité des épreuves, le bienheureux Jean de la Croix vous déclare que « l'ame ne trouve » ni consolation ni appui en aucune doctrine, » ni en aucun maître spirituel,.... quelque » raison qu'il lui allègue,.... au lieu de rece- » voir de la consolation, elle reçoit nouvelle » douleur, lui semblant que ce n'est pas là le » remède de son mal; et véritablement il est » ainsi, d'autant que jusqu'à ce que notre Sei- » gneur ait achevé de la purger en la façon qu'il » veut, il n'y a ni moyen ni secours qui lui » serve et profite pour sa douleur [2]. »

Mais quelle est-elle cette *douleur?* Est-ce une simple souffrance? non; c'est celle de s'imaginer qu'elle est réprouvée. Le soulagement seroit donc d'avoir quelque espérance sensible et aperçue du salut. C'est ce que l'ame ne peut trouver dans les remontrances du directeur; c'est précisément sur quoi elle n'a d'appui en « aucune doctrine ni en aucun maître spirituel, » c'est sur quoi il n'y a ni moyen ni secours » qui lui serve, etc. »

IV[e] OBJECTION.

« Il est étonnant, dites-vous, Monseigneur [3], » que l'auteur rejette si loin l'indifférence du » salut, puisqu'il admet celle de la béatitude

[1] Ci-dessus, p. 260 et 264 — [2] *Obsc. Nuit.* liv. II, ch. VII. — [3] *Pass. écl.* ch. XXII : t. XXX, p. 381; édit. de 1845, t. IX, p. 718.

» éternelle, qui comprend en soi tous les biens » et le salut même.

RÉPONSE.

Le fait qui est tout le fondement de cette objection n'a lui-même aucun fondement. Je n'ai jamais dit qu'on dût être indifférent pour la béatitude éternelle. D'ailleurs quelle distinction faites-vous entre le salut et cette béatitude : pourquoi dites-vous que le salut est compris comme partie dans ce tout, qui est la béatitude éternelle ? Je ne vous entends point. Voulez-vous dire que la béatitude étant la plénitude de tous les biens, elle comprend la vision intuitive de Dieu, ou le salut, et qu'on ne désire point le salut à moins qu'on ne recherche cette béatitude *en tout acte que la raison puisse produire*[1], et indépendamment du bon plaisir de Dieu dans ses promesses gratuites ? Au moins, faudroit-il parler clairement, lorsqu'on attaque son confrère avec tant de vivacité. Si c'est là votre sens, je le rejette, avec M. de Chartres et avec toute l'Ecole.

V[e] OBJECTION.

Vous voulez que pour donner un sens aux paroles de saint François de Sales, lorsqu'il prit la *terrible résolution*, je le fasse parler ainsi : Mon Dieu, « puisque dans l'éternité je » ne vous aimerai plus avec un soin naturel et » inquiet, ni avec un amour naturel de moi- » même, je vous aimerai du moins avec ce soin » inquiet et cet amour naturel dans tout le » cours de ma vie. »

RÉPONSE.

Au moins falloit-il, avant que de m'imputer une explication si ridicule, donner quelque ombre de preuve que cette explication résultoit de mes principes. Autrement c'est se jouer d'une manière très-indigne de cette gravité que vous affectez contre moi. Mais c'est à vous, qui avez tant cité cet endroit de la vie de saint François de Sales, à nous l'expliquer. C'est à vous à nous dire comment il vouloit, par le motif de la béatitude, aimer Dieu en cette vie, en supposant qu'il ne l'aimeroit plus dans l'autre. Mais que dis-je ? C'est de quoi vous ne vous mettez guère en peine que d'expliquer le saint, et il faut bien se garder de vous en laisser le soin. Rien ne va mieux à votre but que de ne lui laisser aucun sens raisonnable. Voici celui que vous lui donnerez. « Trop mince distinction, inutilités, » exagérations,... inintelligibles, qui donnent » trop de contorsions au bon sens pour être » droites. Plus de piété que de science. Amou- » reuses folies. *Grosso modo.* »

Pour moi, je comprends que le saint sacrifioit la propriété ou amour naturel, comme on dit tous les jours qu'un homme sacrifie une passion à son devoir ou à son ami. Pendant que le saint avait une espérance sensible d'un bonheur éternel, cet amour naturel ou propriété se nourrissoit de cette espérance sensible. Mais quand l'espérance sensible lui manqua dans l'épreuve, l'amour naturel, qui est le principe de la propriété, manqua d'aliment et d'appui. Alors le saint *résolut*, avec un courage *terrible* pour la nature, d'aimer toute sa vie, sans avoir la consolation d'une espérance sensible, pour aimer dans l'éternité. C'est lui faire un procès et une insulte, pour décréditer son genre de spiritualité, que de vouloir faire une analyse rigoureuse des paroles qu'il a dites dans *la persuasion apparente* ou imaginaire. Il faut seulement regarder quelle privation pour la nature ces paroles emportent avec elles.

VI[e] OBJECTION.

Vous rapportez ce que j'ai dit : « Apparent » et imaginaire, ou de la partie inférieure sont » synonymes[1]. » Vous ajoutez : « Je ne vous » puis croire, puisque ces persuasions, que » vous nommez apparentes, ont des effets si » réels dans le sacrifice absolu et dans l'acquies- » cement simple. Aussi n'ignoriez-vous pas que » Molinos n'eût pris autrement l'apparent. Les » crimes qu'il autorisoit sous ces mots n'étoient » que trop intimes et trop réels ; et pour vous » éloigner de lui autant qu'il le méritoit, il fal- » loi choisir d'autres termes que ceux qui vous » sont communs avec ce faux spirituel. »

RÉPONSE.

N'avez-vous jamais vu des croyances imaginaires qui ont des effets réels ? Un malade s'imagine qu'il se meurt, et il fait son testament. Un pécheur s'imagine qu'un songe le menace d'une punition divine, et il se confesse. Un scrupuleux s'imagine qu'il est réprouvé, et il

[1] *Et. d'or.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 451 ; édit. de 1845, t. ix, p. 205.

[1] *Pass. écl.* ch. xxiv : t. xxx, p. 386 et 387 ; édit. de 1845, t. ix, p. 720.

renonce à toutes les consolations qu'on lui offre. La vie entière est toute remplie des effets réels des croyances imaginaires. Pourquoi refusez-vous donc de croire votre confrère, quand il vous dit que saint François de Sales, dans la croyance imaginaire ou *persuasion apparente* de sa réprobation, prit la *terrible résolution* d'aimer toujours Dieu, sans aucune espérance sensible qui pût consoler en lui l'amour de propriété.

Pour Molinos, la prétendue conformité d'expression que vous me donnez avec lui ne sert qu'à montrer votre art et votre passion. Quoi! parce que ce malheureux a fait entendre à des fanatiques que des crimes apparens n'étoient pas réels, il ne sera plus permis de parler le langage naturel de tous les hommes? on n'osera plus distinguer ce qui n'est qu'apparent de ce qui est véritable? les termes les plus clairs deviendront empestés? On sera quiétiste, si, pour expliquer avec les saints leurs expériences, on distingue l'apparence d'avec la vérité, et l'impression imaginaire d'avec les actes de la partie supérieure de l'ame? Il faudra dire aussi que vous favorisez Molinos; car vous distinguez *le croire d'imagination* d'avec le croire véritable. Par là, dira-t-on, vous excusez les crimes que Molinos a traités d'imaginaires, quoiqu'ils fussent réels et intimes. Mais j'ai honte de répondre sérieusement à une telle objection.

VIIe OBJECTION.

« Telles sont, dites-vous, les dernières bornes
» où puisse être poussée la séparation des deux
» parties.... Dieu saisit *l'ame* indépendamment
» des images et des fantômes de toute impres-
» sion qui vient des sens et même du dis-
» cours;.... mais la pousser jusqu'au sacrifice
» absolu, etc. »

RÉPONSE.

Voilà enfin *une séparation* que vous avouez, après l'avoir tant méprisée comme une chimère jusqu'ici *inouie*. Selon vous, Dieu possède l'ame indépendamment des images, c'est-à-dire des opérations imaginaires de la partie inférieure; et vous allez même jusqu'à retrancher dans la partie supérieure toute opération discursive. Qui est-ce qui en demande davantage? Qui est-ce qui en demande autant? Pour moi, je ne demande point : au contraire, je rejette une impuissance absolue de toute opération discursive. Je ne veux qu'un trouble d'imagination qui suspende naturellement certaines opérations réflexives. Pour le sacrifice absolu, ce n'est point en lui que consiste la séparation : mais la séparation est l'occasion où le sacrifice se fait.

Souffrez, Monseigneur, que je vous dise qu'en tout ceci vous prenez l'un pour l'autre, comme étant tout nouveau venu dans cette matière, où vous êtes entré trop tard, et avec de dangereuses préventions. Qu'y a-t-il d'étonnant que dans ce trouble d'imagination l'ame sacrifie à Dieu toute propriété d'intérêt, tout reste d'esprit mercenaire, et toutes les consolations que la propriété fait chercher?

VIIIe OBJECTION.

Vous remarquez que j'ai dit des ames contemplatives, « qu'elles ne sont jamais privées
» pour toujours en cette vie de la vue simple et
» distincte de Jésus-Christ : .... ce qui em-
» porte, dites-vous [1], qu'on pourroit être privé
» de cette vue simple et distincte, à condition
» que ce ne fût pas pour toujours en cette vie.»

RÉPONSE.

Faut-il prolonger si long-temps le scandale de cette dispute, pour de pures répétitions, et pour répéter ce qui dès la première fois auroit dû être supprimé. Où est donc, Monseigneur, votre précision? Qu'est devenue votre dialectique? De ce qu'on nie une proposition, s'ensuit-il qu'on en affirme une autre qui n'est guère différente de celle-là? Par exemple, quand un homme en accuse un autre de mentir à toutes les heures du jour, et que je le contredis en assurant que le calomnié ne ment pas à toutes les heures, cette expression emporte-t-elle que, selon moi, cet homme ment presque toujours, et qu'il y a seulement quelques heures où il ne ment pas?

Souffrez encore une seconde comparaison tirée de notre sujet. Le concile de Trente décide, par une proposition contradictoire à celle de Luther, que le désir de la récompense n'est point un péché. S'ensuit-il que le concile a voulu dire que le désir de la récompense est ce qu'il y a de plus imparfait, pourvu qu'on en excepte le péché? Le concile a-t-il exclu ce désir d'être une vertu surnaturelle et théologale?

Tout de même, les Quiétistes enseignent un

[1] *Pass. écl.* ch. XXV : p. 388; édit. de 1845, t. IX, p. 720.

oubli de Jésus-Christ pour toute la vie. Dans les paroles que vous me reprochez, je condamne cet oubli perpétuel. S'ensuit-il que j'enseigne un oubli presque perpétuel de Jésus-Christ? Tout au contraire, j'assure [1] qu'excepté deux cas passagers, qui ne sont point des états, et où l'on n'est privé que *d'une vie sensible, distincte et réfléchie* du Sauveur, toute ame sainte est fréquemment occupée de Jésus-Christ, et dans l'actuelle contemplation, et ENCORE dans les intervalles, en sorte que la plus éminente contemplation en occupe encore plus l'ame que tous les états inférieurs.

IXe OBJECTION.

J'ai dit que *ces pertes ne sont qu'apparentes.* Vous vous récriez : « Il n'y a nulle vérité dans » ce discours. Ces pertes sont plus qu'apparentes, puisque ce retour de Jésus-Christ qui » sera rendu, n'empêche pas la réalité de la » privation, tant que dure ce temps d'é- » preuve [2]. »

RÉPONSE.

Au lieu de juger du *retour* par *la privation*, il vous plaît de renverser l'ordre naturel, et de juger de *la privation* par *le retour*. Qui dit *retour* suppose qu'on a déjà expliqué en quoi consiste la perte du bien qui retournera. *La perte n'est qu'apparente.* Donc le retour n'est qu'apparent. La perte de Jésus-Christ (je l'ai expliqué) n'est qu'une privation des actes *distincts, sensibles et réfléchis* [3]. Donc *le retour* n'est que de ces actes. Donc avant le retour, il restoit des actes non distincts, c'est-à-dire moins clairs, non sensibles et non réfléchis. De plus la perte de Jésus-Christ n'est que comme celle de Dieu (je l'ai dit encore). Or est-il que, selon moi, on ne perd jamais Dieu; on croit, on espère, on aime de plus en plus dans la partie supérieure, au milieu des plus affreuses privations. Le retour n'est donc qu'apparent, non plus que la perte. Pour les deux cas passagers, l'un n'est qu'un commencement imparfait [4], et la privation n'y tombe que sur les seules heures d'actuelle contemplation, qui sont souvent interrompues. L'autre cas ne tombe pas sur toutes les épreuves, comme vous ne vous rebutez jamais de le soutenir, malgré mon texte, et malgré cent explications. Il ne tombe que sur *l'extrémité des épreuves*, qui est toujours très-courte. L'épreuve croît jusqu'à la fin : ainsi, jusqu'à la fin, il y a encore des restes de *vue sensible, distincte et réfléchie de* Jésus-Christ, sans parler des intervalles où il en revient toujours *des espèces d'éclairs comme dans une profonde nuit d'orage* [1].

La charité, qui croit tout, auroit-elle refusé depuis deux ans de croire des choses si évidentes, qu'un évêque déclare à son confrère devant Dieu, pour montrer qu'il n'est pas impie? Mais si la charité ne croit pas tout en vous, du moins je prie Dieu qu'elle soit en moi pour supporter tout.

Xe OBJECTION.

Vous me reprochez d'avoir varié sur le terme *d'involontaire* mis dans mon livre en parlant des troubles de Jésus-Christ.

RÉPONSE.

Je n'ai jamais varié. Dès le premier jour, en arrivant à Paris après l'impression et la publication de mon livre faites en mon absence, je déclarai à tout le monde que ce terme n'étoit pas de moi, et qu'il avoit été ajouté à mon texte, dont un ami digne de foi a gardé longtemps l'original. Excuser l'auteur de ce mot, en expliquant le sens dans lequel il l'a apparemment entendu, n'est point un aveu d'avoir jamais employé ce mot. Je l'ai toujours désavoué. La bonne foi ne permettoit pas de présenter jamais, malgré mon désaveu formel, ni à Rome, ni aux docteurs de Paris, cet endroit comme une des véritables propositions de mon texte. Je prends toute l'Eglise à témoin de cette injustice, et je demande que cet endroit soit retranché de notre contestation, comme n'ayant jamais été de mon véritable texte. Une accusation si injuste et si obstinée ne peut que retomber sur celui qui ne cesse jamais de la faire.

XIe OBJECTION.

Je ne puis finir, Monseigneur, sans mettre ici au rang des objections ce que vous dites sur les signatures des docteurs. Vous assurez que *tout le monde sait et que je n'ignore pas* que vous n'avez pas eu la moindre *part, ni à l'exécution, ni au conseil même.*

RÉPONSE.

Je l'ignore profondément. On m'a mandé de

[1] *Max.* p. 194 et 196. — [2] *Pass. écl.* ch. XXV : t. XXX, p. 389; édit. de 1845, t. IX, p. 720. — [3] *Max. des Saints*, p. 195. — [4] *Ibid.* p. 194.

[1] *Max. des Saints*, p. 82.

Paris que le monde pensoit comme moi. Ceux qui m'écrivent ne sont ni vos ennemis ni mes amis, ni des mystiques engagés dans notre dispute. *Attestez* tant qu'il vous plaira, *le oui et le non des Chrétiens*. Faut-il le dire avec le plus sensible regret? Pourquoi m'y contraignez-vous? Le oui et le non ne signifient plus rien d'assuré dans votre bouche, après tant d'altérations de texte, et après tant de mécomptes sur des faits palpables. Il est naturel de croire ce que d'honnêtes gens m'ont mandé; puisque je trouve dans cet acte vos raisonnemens, vos expressions et toutes *vos vues;* qu'enfin il ne s'agit que *d'une action que les conjonctures*, selon vous, *rendoient nécessaire*. Si vous n'avez pas commencé *l'action*, du moins vous l'avez approuvée, vous l'avez crue *nécessaire*. Vous n'y trouvez rien d'irrégulier. Si vous n'y avez pas concouru par votre crédit parmi les docteurs, vous avez manqué à l'Eglise dans un cas de nécessité.

Je voudrois vous croire là-dessus, Monseigneur; mais j'en perds le courage quand je vous entends dire d'un ton aussi affirmatif ces terribles paroles : « Personne n'oseroit nier que » je n'aie soutenu sur ce sujet (c'est la nature » des actes propres de la charité) la doctrine » commune de l'Ecole et de saint Thomas [1]. » Si on *ose nier* ce que vous dites sur les signatures, comme *on ose nier* ce que vous dites sur la charité, le public ne croira point trouver dans votre bouche *le oui et le non* si simple des Chrétiens [2].

Défendez cette entreprise. Dites que je ne sais point les droits des docteurs, et que je parle de ce que j'ignore. Soutenez, si vous le pouvez, que des docteurs particuliers sont en droit de prévenir le jugement doctrinal du Pape lorsqu'il va prononcer. De plus, si chacun d'eux n'a fait que donner son avis, pourquoi chacun d'eux a-t-il signé chez lui un acte qu'on a présenté de porte en porte à tous ces docteurs, et dans lequel on a écrit : *Datum in Sorbona?* Pourquoi chacun n'a-t-il pas donné son avis particulier après une discussion aussi longue, qu'une matière si délicate, si étendue et si nouvelle à la plupart des docteurs, l'auroit mérité? S'ils eussent procédé de la sorte, comme il est naturel de le faire quand on ne s'assemble point, n'y auroit-il eu dans leur avis aucune diversité de pensée, ni pour les qualifications ni pour les preuves? Est-ce une espèce d'inspiration qui les réduit tous à une seule et même formule? *La conjoncture rendoit-elle nécessaire une action* qui prévient le Pape, qui a surpris beaucoup de docteurs, et qui a trouvé une si louable résistance dans un grand nombre des plus fortes têtes qu'on a pu entraîner?

Vous sentez l'irrégularité de cette conduite, et vous avez recours à cette espèce de compensation. « On a tenté, dites-vous [1], la même » chose à Louvain, sur quatre propositions où » l'on déguise les miennes sur la charité. » Autre allégation insoutenable. Il n'y a eu aucune occasion de déguisement. Je n'ai envoyé à Louvain aucune proposition ni bien ni mal extraite de vos ouvrages. Une personne étrangère envoya à ses amis de Louvain quatre propositions tirées, non de vos livres pour les condamner, mais des miens, pour les faire examiner tout à loisir. Quelle différence de procédé! On assura qu'on approuvait ces quatre propositions. Je le sus : je mandai que si ces propositions paroissoient certaines, je serois fort aise qu'on les insérât dans des thèses, et même que chacun en écrivît à ses amis de Rome dans les occasions naturelles; mais que je n'avois garde de demander des signatures, ni d'imiter, même pour ma justification, la faute odieuse que je reprenois en ceux qui vouloient me noircir. Quelle comparaison de cette conduite avec l'art et la hauteur qui ont extorqué à Paris un certain nombre de signatures!

On n'a pas même osé proposer aux docteurs « le point décisif qui renferme seul, selon vous, » la décision du tout. » On les a surpris sur des propositions tronquées. Mais on n'auroit pu les surprendre sur la définition de la charité.

Pour le mémoire, je ne l'ai pas fait. L'auteur, quel qu'il soit, l'a fait à mon insu. Je dois seulement avertir que vous le traitez aussi mal que moi, en lui imputant ce qu'il ne dit point. Vous lui faites dire, en parlant ainsi [2] : (*Voici ses paroles*) « Qu'on est persuadé que les doc- » teurs qui ont signé contre M. de Cambrai, au- » raient signé en sa faveur, si M. l'archevêque » l'avoit désiré. » Voici le vrai texte : « On est » fort persuadé que les docteurs qui ont signé » contre M. de Cambrai, auroient signé en sa » faveur, si M. l'archevêque de Paris avoit dé- » siré qu'on donnât une interprétation favorable » aux douze propositions, etc. » Voilà déjà une notable différence pour la lettre. Elle n'est pas moindre pour le sens. L'auteur du mémoire ajoute : « Quand il s'agit de prononcer sur la » doctrine d'un prélat qui fait profession d'être » attaché au saint Siége et à l'Eglise, on se

[1] *Avert. sur les sign.* t. XXX, p. 320. — [2] *Ibid.* p. 312. Edit. de 1845, t. IX, p. 702 et 700.

[1] *Avertiss. sur les sign.* p. 318. — [2] *Ibid.* t. XXX, p. 317. Edit. de 1845, t. IX, p. 701.

» porte plus volontiers à expliquer ses paroles » en bonne part, qu'en mauvaise part. » Ainsi l'auteur, dans ces paroles supprimées par vous, loin de traiter tous ces docteurs comme des esprits également prêts à dire contre leur conscience le oui et le non par politique, dit au contraire que quand il s'agit d'expliquer les sentimens d'un prélat attaché au saint Siége, ils auroient cru en conscience pouvoir incliner à une explication favorable, si elle eût été approuvée par M. l'archevêque de Paris.

Finissons, Monseigneur. Vous ne pouvez cacher vos mécomptes sur tous les points. Au lieu de comparer exactement chacune de mes propositions à chacune des propositions des saints que je leur ai comparées, toute votre ressource est d'expliquer les saints : comme s'il s'agissoit de les expliquer, et comme si nous ne convenions pas tous deux qu'ils n'ont jamais été impies. Encore même ne pouvez-vous leur donner, selon vos principes, que des explications forcées, qui se contredisent, qui déshonorent ces saints auteurs, qui décréditent tout le corps de leur langage, qui en font un amas scandaleux d'hyperboles extravagantes. En un mot, ce n'est pas expliquer les saints mystiques, c'est les tourner en ridicule; c'est les dégrader eux et leurs livres; c'est attaquer autant les Pères que les saints des derniers siècles, puisque leurs expressions ne sont pas moins fortes.

Mais pourquoi tant d'excès? C'est de peur qu'on ne croie que la charité peut dans ses actes propres *se désintéresser à l'égard de la béatitude ;* c'est de peur qu'on ne regarde Dieu comme aimable, quand même il ne nous auroit point promis cette béatitude qu'il ne nous devoit pas. Voilà ce qui mérite qu'on décrédite la tradition même, et qu'on avilisse le langage de tant de saints. Ce n'est pas assez de dire que les saints ont, comme les autres auteurs, en quelques endroits, certaines exagérations qui ont besoin d'être tempérées par tout le reste de leur langage. Non il faut attaquer jusqu'au fond de leur langage même sur le désintéressement de la charité, de peur que *le point décisif qui renferme seul la décision du tout*, ne soit décidé contre vous pour moi. Plutôt que de souffrir ce mauvais succès, il faut remuer le ciel et la terre; il faut fouler aux pieds cette nuée de témoins; il faut se jouer du langage mystique consacré depuis si long-temps. Ce langage, que tant de graves théologiens ont mis à part, et ont séparé de celui des écoles, quoiqu'il ne contienne rien de contraire pour le fond des dogmes, ce langage d'expérience et de sentiment, ce langage que l'amour a appris aux saints, ne sera plus qu'un galimatias, qu'un tissu de folles exagérations qui ouvre la porte à l'illusion, et qui établit le quiétisme.

Vous dites qu'en trouvant ce langage des saints dans mon recueil on a le cœur *glacé*. Qui sont-ils donc ces cœurs, que le feu descendu du ciel sur la terre glace? Qui sont-ils, sinon des cœurs tièdes et dédaigneux? *Nos stulti propter Christum : vos autem prudentes in Christo.* Pour moi, j'admire, sans en rougir, jusqu'aux terribles expressions de la bienheureuse Angèle de Foligny et de Blosius sur le désespoir, où ils ne parlent que comme Job; et l'Ecriture me glaceroit le cœur si ce langage me le glaçoit. On l'entend, et il ne peut être équivoque que pour les critiques. Pour moi, j'admire également dans tout ce langage, et les rigoureuses jalousies, et les familiarités ineffables de l'Epoux sacré. Tout me ravit, tout me console, tout m'échauffe, et tout me ranime dans cette lecture des saints auteurs, que l'Eglise approuve.

Répondez à toutes mes preuves claires, que je trouve des raisons sur tout. Faut-il s'étonner qu'un homme qui est innocent trouve sans peine dans la simple vérité de bonnes raisons sur chaque chose, et que celui qui a tort ne puisse l'entamer par aucun endroit? Ajoutez que j'ai *de l'esprit jusques à faire peur*[1] : affreuse louange, qui devroit m'humilier si je la méritois, plus que tous les outrages que j'ai soufferts. Sans doute, c'est à force d'esprit que j'ai changé dans le texte de mes livres tous les passages que vous y avez altérés. C'est à force d'esprit que j'ai montré vos contradictions palpables dans les faits que vous avez avancés contre moi. C'est à force d'esprit que je vous ai empêché de répondre ni oui ni non à mes questions les plus essentielles. C'est à force d'esprit que j'ai toujours tiré simplement du texte de mon livre les paroles expresses dont je me suis servi pour le justifier. Ce reproche d'un *esprit jusqu'à faire peur* répondra donc aux raisons les plus claires? En quelqu'évidence que je mette ma cause, et quelques mécomptes qui vous arrivent dans le détail de la vôtre, vous en êtes quitte pour me reprocher mon esprit. On en a toujours trop, dès qu'on en a assez pour vous répondre des choses convaincantes, et c'est dans cette vaine *peur* de mon esprit que vous mettez votre sûreté.

[1] *Avert. sur les sign.* t. XXX, p. 324 ; édit. de 1845, t. IX, p. 703.

Mais enfin voici ce que je prie le lecteur qui n'est pas ombrageux sur l'esprit, de bien remarquer. Vous vous plaignez d'un art tellement profond que vous ne pouvez m'en convaincre, et que je vous échappe toujours. Pour moi, tout au contraire, je me plains d'un art dont je vous ai convaincu partout sur des preuves dont je laisse le jugement au lecteur.

Vous dirai-je ici, sans m'en glorifier (à Dieu ne plaise), ce qui est véritable? Je n'ai blessé personne; je n'ai circonvenu personne: bien plus, je n'ai cherché personne, et personne ne peut dire que j'aie fait aucun pas pour quelque intérêt. Depuis près de cinquante ans que je suis au monde, je n'ai eu d'autre affaire que celle-ci. Avant que mon livre vous eût irrité, vous écriviez de moi (j'ai votre écriture) que mon élévation étoit *le bonheur de l'Eglise et de l'Etat* [1]. Je n'oserois rapporter ces paroles flatteuses, si on ne voyoit assez que vos louanges sont démesurées comme vos accusations. Le point décisif qui renferme la décision du tout, et le point d'honneur, vous ont rendu implacable, et m'ont transformé en un *esprit à faire peur*. N'importe, je serai toujours avec respect, etc.

[1] *Lettre de Bossuet à la marquise de Laval* : Œuvr. t. XLII, p. 578; édit. de 1845, t. XII, p. 210.

PRÉJUGÉS DÉCISIFS

POUR MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

CONTRE

MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

De peur qu'on ne prenne mes raisons pour des subtilités, je vais tirer tout mon système des paroles de mes adversaires. Cette démonstration si simple n'a besoin que de très-courtes questions, et de réponses tirées du texte même des prélats qui ont attaqué mon livre.

CINQ QUESTIONS.

I.

La charité dans ses actes propres et dans son motif essentiel, n'est-elle pas indépendante du motif de la béatitude?

II.

N'y a-t-il pas un amour naturel de nous-mêmes, qui est le principe de certains actes moins parfaits que les actes surnaturels, sans être vicieux?

III.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où cet amour purement naturel n'agit plus d'ordinaire tout seul, et où il ne produit des actes, que quand la grâce le prévient, le forme, le perfectionne et l'élève à l'ordre surnaturel?

IV.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où la charité indépendante du motif de la béatitude prévient d'ordinaire les actes surnaturels des vertus inférieures, en sorte qu'elle les commande expressément chacun en particulier, qu'elle les ennoblit, les perfectionne et les relève, en y ajoutant son propre motif?

V.

N'est-il pas vrai que la passiveté, dans laquelle les mystiques retranchent l'activité, c'est-à-dire *les actes inquiets et empressés*, laisse la volonté passive dans l'usage de son libre arbitre, en sorte qu'elle peut résister à l'attrait de la grâce ?

Réponses tirées des écrits de mes adversaires.

I.

La charité prise dans ses actes propres et dans son motif essentiel, est-elle indépendante du motif de la béatitude ?

RÉPONSE.

M. l'évêque de Chartres répond affirmativement. « C'est, dit-il [1], le sentiment commun... » on ne peut le nier ;... je l'ai soutenu. »

II.

N'y a-t-il pas un amour naturel de nous-mêmes, qui est le principe de certains actes moins parfaits que les actes surnaturels, sans être vicieux ?

RÉPONSE.

M. l'archevêque de Paris avoue [2] que certains actes purement naturels ne sont pas des péchés, quand la concupiscence ne les dérègle point.

M. l'évêque de Chartres assure [3], en citant Estius et Sylvius, que c'est une imperfection que d'avoir besoin de tels moyens excitans. *Imperfectionis est indigere hujusmodi incitamentis.* Sans doute les moyens excitans dont les seuls imparfaits ont besoin sont imparfaits. Or ces moyens ne sont pas des péchés, car personne n'a besoin de pécher.

III.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où cet amour n'agit plus d'ordinaire tout seul, et où il ne produit des actes, qu'à mesure que la grâce le prévient, le forme, le perfectionne, et l'élève à l'ordre surnaturel ?

[1] *Lettre past.* ci-dessus, p. 92 et 94. — [2] *Rép. aux quatre Lettr.* ci-dessus, t. II, p. 507. — [3] *Lettre past.* ci-dessus, p. 116 et 117.

RÉPONSE.

M. l'évêque de Chartres enseigne [1] après saint Thomas, Estius et Sylvius, qu'il est de la perfection que cet amour naturel ne prévienne point la grâce, et qu'au contraire la grâce le prévienne, s'en serve, le perfectionne, le sanctifie, et l'élève à l'ordre surnaturel ; de même que la foi est foible et imparfaite, quand elle a besoin de l'appui d'un raisonnement qui la prévienne, et qu'au contraire elle est forte et parfaite, quand elle prévient le raisonnement, qu'elle s'en sert, et l'élève à l'ordre surnaturel.

IV.

N'y a-t-il pas en cette vie un état habituel, et non invariable, de perfection, où la charité indépendante du motif de la béatitude prévient d'ordinaire les actes surnaturels des vertus inférieures, en sorte qu'elle les commande expressément chacun en particulier, les ennoblit, les perfectionne et les élève à soi, en y surajoutant son propre motif ?

RÉPONSE.

Le XIII[e] Article d'Issy est conçu en ces termes : « Dans la vie et dans l'oraison la plus » parfaite, tous ces actes (c'est-à-dire tous ceux » de foi, d'espérance, etc.) sont unis dans la » seule charité, en tant qu'elle anime toutes » les vertus et en commande l'exercice, etc. »

V.

N'est-il pas vrai que la passiveté, de laquelle les mystiques retranchent l'activité, c'est-à-dire *les actes inquiets et empressés*, laisse la volonté passive dans l'usage de son libre arbitre, pour pouvoir résister à l'attrait de la grâce ?

RÉPONSE.

M. l'archevêque de Paris dit [2] qu'alors *les puissances de l'ame paroissent liées*..... qu'*elles sont comme liées dans ce temps-là ;* il ajoute qu'*il en coûteroit trop* à l'ame, *si elle vouloit résister à l'esprit de Dieu.*

Voilà ce que je tire du texte formel des prélats, et dont je fais une exposition toute nue sans aucun raisonnement, contre M. l'évêque de Meaux. Voilà mon système entier.

[1] *Lettr. past.* p. 115. — [2] *Inst. past.* n. 45 : t. II, p. 453.

Pour savoir si ce système s'accorde parfaitement avec le texte de mon livre, le lecteur peut faire les réflexions suivantes.

I.

Avant l'impression de mon livre, je l'abandonnai à l'examen rigoureux de M. l'archevêque de Paris, de MM. Tronson, de Beaufort et Pirot. Toutes ces personnes, si opposées à l'illusion et si précautionnées dans cette affaire, l'examinèrent, sans y trouver rien de mauvais. L'exclusion de l'intérêt propre cent fois répétée ne leur parut jamais un dogme ambigu. Cette exclusion étoit presque tout l'essentiel du livre. Ils l'approuvèrent sans hésiter. Ils le prirent alors dans le même sens dans lequel je l'explique aujourd'hui.

II.

Cinq illustres théologiens choisis par le Pape, et distingués à Rome, tant par des dignités que par leur science et par leur piété, que nul homme équitable n'accusera jamais de favoriser le plus impudent quiétisme, ou par une lâche mollesse, ou par une ignorance inexcusable des termes, après avoir examiné à fond pendant quinze mois tant d'écrits si subtils et si rigoureux contre moi, ont déclaré à Sa Sainteté que le texte du livre, pris dans son tout, ne pouvoit signifier qu'une doctrine très-pure.

III.

Ce texte doit passer pour correct et pour clair dans le sens catholique, puisque ce sens concilie sans peine toutes les diverses parties du texte, et qu'au contraire on ne pourroit y insérer le sens hérétique, sans que les diverses parties du texte se détachassent aussitôt les unes des autres, en sorte qu'on y verroit naître d'innombrables, d'inouies, d'incroyables, de monstrueuses contradictions, qu'il n'est jamais permis d'attribuer qu'aux rêveries d'un homme en délire.

IV.

Le texte du livre doit sans doute passer pour correct et pour clair, puisque M. l'évêque de Meaux n'attaque dans la version latine avec les notes marginales, que la traduction du terme d'*intéressé* en celui de *mercenaire*, et celui d'*intérêt propre*, en celui de *commodum mercenariè sive affectu mercenario expetitum* [1]. Or est-il que ce prélat, dans sa *Déclaration* si dure contre moi, a traduit lui-même le terme d'*intéressé* par celui de *mercenarius* [2]. Pour l'intérêt propre, le texte formel du livre le définit une *propriété* d'intérêt, *une avarice, une ambition spirituelle, un reste d'esprit mercenaire* [3], très-différent du salut, qu'on doit désirer en tout état. Je n'ai donc traduit en latin les termes du texte, que selon les définitions de ces termes tirées du texte même. Quelle différence réelle trouvera-t-on entre *l'intérêt propre* de l'original français *et la propriété d'intérêt* de la version latine? Dira-t-on que *l'intérêt* peut être *propre* sans propriété? Ces deux expressions sont donc évidemment synonymes. Le terme de *propre* est un terme essentiel dans le langage des saints mystiques. L'*intérêt* en tant que *propre* ne peut signifier que l'intérêt cherché propriétairement. Si je n'eusse exprimé la force de ce terme, ma version auroit été défectueuse et tronquée. Je ne vois point encore par quel autre terme j'aurois pu exprimer clairement celui de *propre*. Que M. de Meaux m'en fournisse un autre, il verra d'abord que son terme, pourvu qu'il exprime la propriété, justifiera également le texte de mon livre. Enfin ce prélat a levé lui-même l'équivoque dont il voudroit se servir contre moi. Après la publication de mon livre, et pendant la plus vive contestation, il donna au public le sien, où il assure que « le Saint-Esprit nous a expressément » révélé par saint Paul, *que le désir de la béatitude avec Jésus-Christ est un acte* parfaitement désintéressé [4], » et que « ce n'est pas » un intérêt propre et imparfait, mais un exercice des parfaits de désirer Jésus-Christ et » dans lui sa béatitude [5]. »

V.

Le texte d'un livre doit passer pour correct et pour clair, quand on ne peut, après une très-vive contestation de près de deux ans, y reprendre aucune expression, qui ne se trouve d'une manière encore plus forte et moins précautionnée dans les auteurs mystiques qui sont canonisés ou révérés de toute l'Eglise. Or est-il qu'on ne marquera aucune des expressions de mon livre, que je ne montre aussitôt, d'une manière encore plus forte, dans ces saints auteurs. Ce qui a été reconnu si pur dans leurs

[1] *Remarq. sur la Rép. à la Rel.* art. x, n. 4 : t. xxx, p. 162. — [2] *Décl.* t. xxviii, p. 252. Edit. de 1845 en 12 vol., t. ix, p. 639 et 300. — [3] *Max. des Saints*, p. 23 et 135. — [4] *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. iii, n. 8 : t. xxvii, p. 124. — [5] *Ibid.* liv. vi, n. 36 : p. 241. Edit. de 1845, t. ix, p. 109 et 144.

écrits ne peut être regardé comme quiétiste dans les miens. Ces saints mystiques ont écrit comme moi en langue vulgaire, dans des temps où les fanatiques abusoient avec autant d'impudence de leur langage, que les Quiétistes en peuvent abuser maintenant. D'ailleurs, mes termes sont encore plus précautionnés que les leurs. Ce seroit donc tendre un piége au saint Siége; ce seroit vouloir dire aux hérétiques qu'il varie dans ses jugemens, que de vouloir lui faire condamner aujourd'hui, par une crainte excessive de l'illusion, ce qu'il a approuvé en tant de saints, lorsque l'illusion et l'abus de ce pieux langage n'étoient pas moins à craindre. Enfin ce seroit donner un terrible avantage aux Quiétistes dans leurs plus folles impiétés: car ils ne manqueroient pas de dire que l'Eglise n'a cru pouvoir bien condamner à fond leurs maximes et leurs expressions, qu'en condamnant les maximes et les expressions de tant de saints, qu'elle avoit tant de fois approuvées avec tant d'éloges.

CONCLUSION.

Quand même il y auroit dans mon livre des ambiguités qui n'y sont pas, et que l'équivoque n'en seroit levée par aucun autre endroit, M. de Meaux auroit dû m'inviter charitablement à m'expliquer sur ces endroits, au lieu de rejeter avec tant de passion les explications que j'ai offertes avec tant de déférence. Cette règle que je propose ici n'est pas de moi, elle est de lui. Il a prononcé lui-même un jugement contre sa conduite. « Dans les expressions ambiguës, dit-» il..... nous convenons que la présomption » est pour un auteur, surtout quand cet au-» teur est un évêque dont nous honorons la » piété [1]. »

Ici je ne veux point entrer en preuve, ni raisonner. Je ne veux que faire de simples questions.

Que doit-on penser d'un livre qui, loin de paroître ambigu à M. l'archevêque de Paris et à ces autres personnes si précautionnées, leur a paru au contraire correct et clair? Que croira-t-on d'un livre que cinq grands théologiens choisis par le Pape, après un examen de quinze mois sur tant de rigoureux écrits, ont trouvé dans *la forme des paroles saines?* Que croira-t-on d'un livre si court, auquel on ne peut depuis près de deux ans imputer aucune erreur, sans qu'aussitôt un grand nombre de textes formels et décisifs, ne réfutent cette imputation? Que croira-t-on d'un livre que M. de Meaux n'a cru pouvoir attaquer solidement qu'en attaquant la doctrine de toute l'Ecole sur la charité, qui, selon lui [1], *est le point décisif, le point qui renferme la décision du tout?* Que croira-t-on d'un livre qui ne se dément jamais en rien d'un bout à l'autre par son système, si on prend dans le sens catholique des expressions vulgaires parmi les saints mystiques, et employées par M. de Meaux au même sens, *dans son livre même*, depuis l'éclat qu'il a fait contre le mien, surtout ce livre devenant tout-à-coup un composé monstrueux de contradictions extravagantes, innombrables et inouies, dès qu'on le détourne au sens hérétique? Que croira-t-on d'un livre, où l'on ne peut depuis près de deux ans critiquer aucune expression que je ne montre d'une manière encore plus forte et moins précautionnée, dans les plus saints mystiques que l'Eglise révère? Que croira-t-on d'un livre, qu'un adversaire si subtil ne reprend dans la version latine, qu'à cause que j'ai regardé les termes d'*intérêt propre*, et ceux de *propriété d'intérêt* ou de *mercenarité*, comme synonymes, en suivant les définitions de ces termes tirées de mon texte formel? Que croira-t-on d'un livre, qu'un si subtil adversaire n'a pu attaquer qu'en tronquant et en altérant le texte, et que j'ai défendu par la seule exposition de mon véritable texte dans l'arrangement naturel des paroles? Que croira-t-on d'un livre que cet adversaire, aidé de tant de conseils, n'a pu attaquer qu'en se fondant sur des principes si faux qu'il n'ose les soutenir ouvertement, et si nécessaires à sa cause, qu'il ne peut encore aujourd'hui se résoudre à les abandonner, malgré toutes les instances que je fais pour l'obliger à se déclarer? Que croira-t-on d'un livre, quand on voit que ceux qu'on avoit si prévenus, pendant que je demeurois dans le silence, ont ouvert les yeux et m'ont fait justice, dès qu'on a écouté les deux parties dans leurs écrits? Que croira-t-on d'un livre, dans la réfutation duquel trois prélats *unanimes* se divisent, et se contredisent mutuellement avec évidence, soit pour définir la charité, soit pour expliquer l'amour naturel, soit pour éclaircir la nature de l'oraison passive? Que croira-t-on d'un livre, dans la défense duquel M. de Meaux a tant espéré de me surprendre par ses subtilités dans quelque variation? En cette matière, les questions sont abstraites et innombrables. Je suis

[1] *I*er *Ecrit*, n. 5 : t. XXVIII, p. 397; édit. de 1845, t. IX, p. 333.

[1] *Rép. aux quatre Lettr.* n. 19 : t. XXIX, p. 61; édit. de 1845, t. IX, p. 453.

tout seul et sans aucun secours. Mais la vérité toute simple que je défends, ne m'a point abandonné. Dieu aidant ma foiblesse, j'ai soutenu mes sentimens d'une manière uniforme et constante. Que croira-t-on d'un livre, dans la réfutation duquel mon adversaire ayant senti son désavantage du côté des dogmes, a passé aux faits les plus odieux, sans pouvoir être retenu par la crainte d'un scandale irréparable ? Enfin que croira-t-on d'un livre dont les défenses très-correctes sont déjà encore plus répandues que le livre même dans toute l'Europe ? Ces défenses ne peuvent plus être séparées du livre qu'elles justifient. Elles ne font plus avec ce livre qu'un seul ouvrage indivisible dans son tout, où les saints mystiques sont défendus contre la dédaigneuse critique des censeurs sans expérience, et où les folles impiétés des Quiétistes sont confondues, autant que mes foibles lumières me l'ont permis.

Les choses étant en cet état, que reste-t-il, si ce n'est qu'un archevêque innocent et si soumis au saint Siége soit justifié ? Quiconque demanderoit encore de nouvelles explications d'un livre déjà tant de fois expliqué, pour en changer tant soit peu le texte, paroîtroit songer moins à mettre la pure doctrine en sûreté, qu'à flétrir l'auteur. Quand même le texte ne seroit pas aussi correct qu'il l'a paru à ces grands théologiens de l'Eglise romaine, qui pourroit demander que l'auteur recommençât encore des explications déjà faites tant de fois, et si répandues dans toute l'Europe ? Qui pourroit le prétendre, si ce n'est M. de Meaux, qui croit ne pouvoir plus se justifier sur un si grand scandale, que par quelque flétrissure de son confrère ?

LETTRE

DE

Mgr L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

SUR LA RÉPONSE

DE Mgr L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

A L'OUVRAGE INTITULÉ

PRÉJUGÉS DÉCISIFS.

Monseigneur,

En lisant votre réponse à mes *Préjugés*, j'y aperçois d'abord deux reproches. L'un est de ce que je multiplie les écrits dans notre controverse, par de continuelles redites : l'autre, qu'après m'être paré d'une fausse douceur, je découvre enfin un esprit aigri et hautain.

I.

Pour le premier reproche, il me semble que vous me le faites à contre-temps sur des *préjugés*. Peut-on ramasser les raisons les plus courtes et les plus sensibles d'une affaire, sans rappeler les principaux points qu'on traite depuis deux ans ?

De plus, souvenez-vous que je ne suis pas l'agresseur. Si j'écris, c'est pour vous répondre ; c'est que vous me réduisez à prouver que je ne suis pas un impie. Mais qui est-ce qui devroit être plus indulgent que vous sur les redites ? N'en faites-vous pas tous les jours? Vous répétez de votre propre mouvement des accusations affreuses. Je répète malgré moi de simples défenses. Vous répétez par de gros volumes, tels que les *divers Ecrits* et que les trois traités latins. Je ne répète que par de courtes lettres. Vous répétez sans rien ajouter de nouveau, et même sans répondre à mes questions essentielles. En chaque lettre, j'ajoute de nouveaux éclaircissemens et de nouvelles autorités. A-t-on jamais vu des assiégeans qui se plaignissent que les assiégés se défendent trop long-temps et qu'ils font encore trop de sorties à la fin du siége ? Mais voici une offre décisive. Si vous êtes aussi las de notre controverse que vous

devez l'être, il ne tient qu'à vous d'en finir bientôt le scandale. Nous cesserons d'écrire le jour qu'il vous plaira. Quelque grand intérêt que j'aie de faire toujours part au public de toutes nos questions dogmatiques et de tous les faits, je suis prêt à me taire pour finir une si déplorable scène. Mais puis-je me taire tout seul? Ne dirai-je rien pendant que vous m'accuserez d'impiété?

Avant votre *Déclaration*, j'avois proposé à M. l'évêque de Chartres que nous envoyassions vos objections et mes réponses à Rome; après quoi nous attendrions en paix et en silence la décision du Père commun. Vous n'aviez garde de prendre un chemin si court, si sûr et si pacifique. Vous vouliez écrire, triompher, me mettre en poudre, me rendre l'objet de l'horreur et de l'indignation de toute la chrétienté. On a vu vos mécomptes. N'espérez point de les réparer par des répétitions si obstinées, qui ne seront jamais des preuves que de votre passion. Je vous suivrai partout sans relâche jusqu'au dernier jour. Ma confiance n'est pas en moi, mais en celui qui est la force des foibles. J'espère mettre chaque chose à tel point d'évidence, que plus vous écrirez, plus vous affermirez la doctrine que je défends, et que cette triste controverse retombera de tout son poids sur vous.

Pour le second reproche, je ne sais si je le mérite. Je ne veux pas me juger moi-même. C'est le lecteur qui doit nous juger. En effet, je dois craindre que mon esprit ne s'aigrisse dans une affaire si capable d'user la patience d'un homme qui seroit moins imparfait que moi. Quoi qu'il en soit, si j'ai dit quelque chose qui ne soit pas vrai et essentiel à ma justification, ou bien si je l'ai dit dans des termes qui ne fussent pas nécessaires pour exprimer toute la force de mes raisons, j'en demande pardon à Dieu, à toute l'Eglise et à vous. Je ne compte pour rien le fond de l'affaire sur lequel vous avez tout le tort, et sans me plaindre ni du fond, qui est l'essentiel, ni de vos termes injurieux, je me condamne sur ceux dont je me suis servi.

Mais où sont-ils ces termes que j'eusse pu vous épargner? Du moins marquez-les-moi. En les marquant, défiez-vous de votre délicatesse. Peut-être prend-elle pour une insulte ce qui n'est que la preuve claire de quelque vérité fâcheuse que vous m'avez contraint de vous dire. Après m'avoir si souvent donné des injures pour des raisons, n'avez-vous point pris des raisons pour des injures?

Il est vrai que j'ai répondu long-temps au style le plus âcre et le plus hautain, du ton le plus simple et le plus patient. C'est cette douceur dont vous dites que je m'étois paré. On la tournoit contre moi. On disoit que je parlois d'un ton si radouci, parce que ceux qui se sentent coupables sont toujours timides et hésitans. L'âcreté de votre style vous attiroit la magnifique comparaison de saint Denys d'Alexandrie : au contraire, la douceur du mien me faisoit ressembler à Paul de Samosate. Un auteur inconnu et non suspect [1] m'a reproché que ma douceur alloit jusqu'à la foiblesse, et jusqu'à avilir mon caractère, pendant qu'on voyoit régner dans vos écrits contre moi une hauteur si déplacée, et qui n'avoit pas même paru dans vos écrits contre les ministres Claude et Jurieu. Enfin j'ai cru devoir à la vérité, de la soutenir d'un ton plus ferme. Peut-être ai-je un peu trop élevé ma voix. Mais le lecteur peut observer que j'ai évité beaucoup de termes durs, qui vous sont les plus familiers. Plût à Dieu que j'eusse pu vous épargner de même ce que ces termes signifient! Mais on a beau chercher des adoucissemens dans les termes, quand on est réduit à découvrir le fond. Les termes injurieux ne font de mal qu'à ceux qui s'en servent, et celui qui les souffre se fait honneur de les souffrir. Mais un tort bien prouvé dans les termes forts et modérés, offense bien plus celui qui a ce tort, que les injures les plus atroces. Alors on ne pardonne à un adversaire ni le tort qu'on a contre lui, ni le sang-froid avec lequel il en donne la preuve claire. Encore une fois, si j'ai montré de l'aigreur, je veux m'en corriger et vous en faire une réparation.

II.

Il est temps, Monseigneur, de venir à mes *Préjugés*. Vous trouvez mauvais que je les nomme *décisifs*, et vous nommez les vôtres *invincibles*. Qui n'avouera que votre terme est encore plus fort que le mien? Mais qui est-ce qui devroit tolérer davantage le style affirmatif, qu'un auteur qui a donné dans de gros volumes tant de paralogismes manifestes pour des démonstrations.

D'où vient que vous prenez tant de soin de nous instruire des deux sens qu'on peut donner au terme de *préjugés?* Tantôt il signifie des choses déjà jugées, tantôt il signifie certaines raisons courtes et sensibles qui décident sans entrer dans la discussion du fond. A quoi sert-il d'étaler cette distinction si étrangère au fait?

[1] *Lettre d'un Théologien à M. de Meaux*, imprimée à Toulouse.

Tout le monde comprenoit sans peine que mes *Préjugés* n'étoient point des décisions déjà prononcées sur une cause qui est encore pendante à Rome. Je n'ai point donné pour jugé ce qui ne l'est pas encore. Mes *Préjugés* sont, comme ceux de M. Nicole, par exemple, contre les Calvinistes, certaines raisons, qui servent à décider, sans avoir besoin de faire une entière discussion du fond. Tout cela étoit simple et clair. Mais vous aviez besoin de prendre les *préjugés* dans le sens d'une chose déjà jugée, pour amener dans votre réponse une puissante figure de rhétorique. Il falloit encore une fois trouver place à Molinos, à Falconi, à madame Guyon. Il falloit pouvoir dire que ces auteurs étoient déjà condamnés, et que leur condamnation étoit la mienne. Le lecteur n'aura pas manqué de sentir cet art, et de voir venir de loin une figure si préparée.

Mais que m'importe qu'on ait censuré ces auteurs? Me rendrez-vous, malgré moi, solidaire avec eux? Vous-ai-je laissé le plus léger prétexte de dire que je les soutiens? Pourquoi rappelez-vous la dispute des faits, que vous avez tant d'intérêt de laisser oublier? N'est-ce pas faire des redites, mais des redites odieuses, mais des redites pleinement réfutées? Si j'avois l'esprit aigri, comme vous le supposez, que ne dirois-je point là-dessus?

Il est vrai que j'ai parlé ainsi dans l'avertissement de l'Explication des Maximes des saints: « Les mystiques, s'ils veulent m'écouter sans » prévention, verront bien que je les entends, » et que je prends leurs expressions dans la » juste étendue de leur sens véritable [1]. » Voilà l'endroit où vous voulez encore trouver l'apologie de Mme Guyon, pour confondre ma cause avec la sienne, et par contre-coup avec celle de Molinos. Mais y avez-vous pensé sérieusement? Où est votre preuve? Il en faut une claire. Vous ne produisez qu'un passage, où vous cherchez à deviner ce qui n'y fut jamais. Qu'appellera-t-on jugement téméraire, si le vôtre ne l'est pas? Répondez précisément, s'il vous plaît. N'est-il pas vrai qu'il y a de bons mystiques, qui ne pensant rien de mauvais s'expliquent mal, et qu'il faut prendre *bénignement*, comme vous l'avez dit? N'y a-t-il au monde que Mme Guyon que j'aie pu mettre dans ce genre de mystiques? La reconnaissez-vous dans mes paroles au moindre trait de ressemblance?

Allons encore plus loin: je veux bien supposer tout ce qui n'est pas. Hé bien, quand même j'aurois mis cette personne dans la foule des mystiques, qu'en concluriez-vous? Ce que vous voulez qu'on suppose sans ombre de preuve, se tourneroit encore contre vous. Je parle visiblement en cet endroit à des mystiques dont les expressions scandalisent, et qui en sont prévenus. Je crains que leur prévention ne les empêche de m'écouter, lors même que je veux donner un sens catholique à leur langage. Est-ce traiter trop bien ces mystiques? et si vous y voulez absolument trouver Mme Guyon, que gagnerez-vous? Est-ce la flatter que de la mettre au rang de ces esprits prévenus, à qui je crains que la prévention ne bouche les oreilles, lorsque je tâche de leur montrer la vérité?

Que devient donc votre grand *préjugé?* On a condamné Molinos. Hé bien, qui est-ce qui ne le condamne pas avec horreur? Le saint Office a condamné les livres de Mme Guyon. Ils sont bien condamnés. Vous ajoutez que la cause de Mme Guyon est la mienne. Mais comment le prouvez-vous? C'est que j'ai dit que si elle veut m'écouter sans prévention, elle verra bien que je l'entends. Ainsi, dans ce nouveau dictionnaire, fait exprès pour mon livre seul, les mystiques exprimés en général ne signifieront que Mme Guyon en particulier. Dire que j'entends son langage, et que je crains que la prévention ne la rende indocile à mes conseils, c'est unir ma cause à la sienne, et par la sienne à celle de Molinos. Voilà ce qu'on aime mieux dire, que de ne dire plus rien.

III.

Passons aux *préjugés* de la seconde espèce, qui sont des raisons courtes et sensibles, sans discuter le fond. J'ai dit que vous n'avez pas cru pouvoir attaquer réellement mon livre sans contredire toutes les écoles, qui ne connoissent point dans les actes propres de la charité votre motif *secondaire essentiel*. Le fait que j'avance est constant. Si on le nie, il n'y a plus rien qu'on ne puisse nier. D'un côté, on n'a qu'à ouvrir les yeux et vos ouvrages: un coup d'œil suffit. De l'autre, on n'a qu'à prêter l'oreille au cri public des théologiens, dont votre autorité ne peut étouffer la plainte. Loin de vous imposer par ce reproche, je vous fais une grâce évidente, en ne vous imputant que de mettre ce motif *secondaire essentiel* en tout acte de charité. Dans le fond, vous allez bien plus loin, et ce terme de *secondaire* n'est qu'un adoucissement imaginaire pour endormir l'Ecole avec M. de Chartres.

[1] *Max.* p. 6.

Dites que je sonne *le tocsin* sur vous. Il s'en faut bien que je ne le sonne sur vous pour la charité, comme vous l'avez sonné sur moi pour l'espérance, avec cette différence essentielle, que je parle sur l'espérance en termes si précis, que je dissipe tous les nuages que vous aviez formés ; au lieu que je ne puis, par les questions les plus pressantes, vous faire expliquer sur ce que vous avez dit si hautement contre la charité.

Je soutiens donc, Monseigneur, que votre motif secondaire n'est qu'une illusion. Selon vous la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte que par *la béatitude communiquée*[1]. C'est donc en vain que vous faites entrevoir aux écoles deux raisons d'aimer. C'est de l'abondance du cœur qu'il vous a échappé de dire qu'il *n'est pas possible d'établir* entre la charité et l'espérance *une différence plus profonde et plus radicale*[2], que celle de Dieu béatifiant, qui est regardé comme absent dans l'espérance et comme présent dans la charité. Ne cherchons donc plus ce que vous nous défendez de chercher. Selon vous, il n'y a point d'autre distinction essentielle et radicale entre ces deux vertus, point d'autre raison d'aimer qui les distingue. C'est toujours également Dieu béatifiant, ou la béatitude, qui est la seule et totale raison d'aimer, dans ces deux vertus. La raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte que par la béatitude, tantôt absente, et tantôt présente.

Ainsi (qu'on ne s'y trompe pas) le motif que vous nommez si modestement *secondaire*, et néanmoins *essentiel*[3], n'est secondaire qu'à cause qu'il est le motif prochain et immédiat. Le primitif n'est nommé primitif qu'à cause qu'il est le motif médiat et éloigné, qui n'excite que par le secondaire. Ainsi le secondaire est l'unique et total motif immédiat. Il est vrai que le secondaire suppose le primitif ; c'est-à-dire que Dieu ne pourroit être béatifiant pour nous, s'il n'étoit point parfait en soi. Mais sa perfection ne pourroit exciter que notre estime, et ne pourroit jamais obtenir aucun amour de nous, s'il ne vouloit pas se rendre béatifiant en notre faveur. Alors il ne nous seroit point la raison d'aimer. Le motif primitif seul seroit destitué de toute vertu. Il n'en peut jamais avoir aucune par lui immédiatement, aucune que médiatement et en l'empruntant toute du motif secondaire. L'essence infiniment parfaite de Dieu n'auroit donc rien d'aimable, si la communication de la béatitude, qui est sans doute en lui une chose arbitraire et accidentelle, ne lui donnoit l'amabilité qu'elle n'a point par elle-même. Telle est la totale et unique *raison d'aimer* immédiate, *qui ne s'explique pas d'une autre sorte.*

Selon ce nouveau principe, il faut nécessairement s'aimer avant que d'aimer Dieu, et n'aimer Dieu qu'à cause qu'on s'aime déjà soi-même par soi-même. Dieu n'est pas le lien qui nous attache à nous. C'est au contraire nous-mêmes qui sommes le vrai lien par lequel nous tenons à Dieu. Nous n'y tenons que par la convenance de sa perfection à notre bonheur. Autrement il ne pourroit jamais nous tenir. L'amour de pure bienveillance est tout réservé pour nous. Celui de concupiscence surnaturelle est tout ce que Dieu peut attendre de sa créature. Lui vouloir donner ce que nous ne cessons de nous rendre à nous-mêmes, c'est une illusion, c'est mettre la piété dans des choses *alambiquées*, dans des *phrases* et dans des *pointilles*. Voilà des redites, je l'avoue, Monseigneur, mais des redites essentielles, qui ne sont peut-être pas encore assez fréquentes, puisqu'elles ne peuvent vous arracher aucune réponse.

Ces principes étant posés, on pourroit dire du motif primitif de la perfection de Dieu pour la foi et pour l'espérance, tout ce que vous en dites pour la charité. L'espérance ne nous fait attendre et désirer Dieu béatifiant qu'en le supposant assez parfait pour nous rendre heureux. La foi ne croit ce qu'il nous a révélé, qu'en le supposant assez parfait pour ne pouvoir jamais nous tromper. Voilà le motif primitif qui se trouve dans toutes ces vertus autant que dans la charité. Ainsi cette dernière vertu est dégradée. Ajoutons encore un autre prodige. L'amour le plus mercenaire et l'espérance la plus servilement servile ont également ce même motif. L'amour mercenaire le plus vicieux ne rapporte Dieu béatifiant à soi et à son propre bonheur, qu'en le supposant assez parfait pour rendre heureux ceux qui le possèdent. La crainte servilement servile la plus vicieuse ne craint les châtimens de Dieu, qu'en le supposant assez parfait pour pouvoir et pour vouloir punir le péché. Ainsi votre motif primitif, ou, pour parler plus franchement, votre motif général, médiat et éloigné, se trouve autant dans toutes

[1] *Et. d'orais.* liv. x, t. xxvii, n. 29 : p. 451. — [2] *Rép. aux quatre Lettr.* n. 17 : t. xxix, p. 59. Edit. de 1845, t. ix, p. 205 et 452. — [3] Voyez le commencement de ma *troisième lettre à M. de Meaux sur les Div. Ecrits*, t. ii, p. 582 et suiv. ou le *quatrième Ecrit* de M. de Meaux, n. 21 : t. xxviii, p. 483 : *Préf. sur l'Inst. past.* n. 102 : t. xxvii, p. 645, 646, etc. ; édit. de 1845, t. ix, p. 357 et 403.

les autres vertus, et même dans les actes les plus vicieux d'amour et de crainte, que dans votre nouvelle charité. Selon vous, il n'y a point d'autre raison d'aimer immédiate, en tout acte qui regarde Dieu, que la béatitude communiquée : elle ne s'explique pas d'une autre sorte.

Si elle s'explique autrement, si je l'explique mal, que tardez-vous à l'expliquer mieux vous-même? Faites-le simplement, clairement, et en peu de mots. Niez précisément ce que je vous impute sur vos paroles expresses, comme j'ai nié ce que vous m'avez imputé contre les miennes. N'alléguez point pour toute excuse, que s'il faut *discuter ce que veut dire motif essentiel,... il faudra transcrire tous nos ouvrages* [1]. Non, Monseigneur, vous ne rendrez point long et difficile, ce qui est si court et si aisé : il n'y a que deux mots décisifs à dire; la difficulté ne consiste qu'à vouloir bien les prononcer. Un motif d'aimer est essentiel, quand il est impossible d'aimer sans lui. Si Dieu est aimable par sa propre essence, quand même il ne voudroit pas nous communiquer la béatitude céleste, il n'y a qu'à dire en deux mots, et sans tant de mystères, que ce motif secondaire de la béatitude céleste n'est point essentiel à l'amour divin. Vous auriez cent fois plus tôt fait de dire ces deux mots, que de faire de si longs discours pour ne les dire jamais. Si au contraire ce motif secondaire n'est pas essentiel, avouez que la charité *peut se désintéresser sur la béatitude*; avouez qu'il y a une *différence plus profonde et plus radicale* entre la charité et l'espérance, que le même objet, tantôt présent, et tantôt absent; avouez que si Dieu n'avoit pas voulu nous communiquer la béatitude céleste, il nous seroit encore la raison d'aimer dans les actes de charité. Parlez ainsi : toute l'Eglise en sera consolée. Parlez ainsi : tout le monde vous entendra d'abord. Parlez ainsi : j'applaudirai le premier à votre réponse, et je fermerai les yeux avec joie sur tout ce que vous avez dit de contraire. Mais vous n'avez garde d'abandonner ce motif secondaire essentiel, qui sous ces termes radoucis conserve dans la béatitude communiquée la totale raison immédiate d'aimer Dieu. Cette unique raison d'aimer vous tient trop au cœur. C'est le principe fondamental de votre doctrine; c'est l'ame de tous vos livres; c'est ce qui vous anime tant contre le mien; c'est ce qui fait tout le point d'honneur dans cette dispute; c'est sur quoi vous avez promis un si beau triomphe à tous vos disciples.

[1] *Rép. aux Préj.* n. 3 : t. XXX, p. 288; édit. de 1845, t. IX, p. 693.

Pour réponse vous me demandez que j'allègue *un seul contradicteur* [1], un seul auteur qui ait enseigné le cinquième amour de mon livre. Vous triomphez en assurant que « c'est » un fait qu'on a articulé, sur lequel on ose » encore assurer que M. l'archevêque de Cambrai ne répondra jamais qu'en biaisant [2]. » Si vous entendez par *contradicteur* de votre doctrine, un auteur qui ne mette point la béatitude comme un motif essentiel, même secondaire, dans les actes propres de charité, je vous cite autant de contradicteurs que j'ai cité de témoins de la tradition; et M. l'évêque de Chartres, qui est le dernier, est le plus remarquable de tous dans les circonstances de notre dispute. De plus, si vous voulez introduire ce motif secondaire comme essentiel dans les actes propres de la charité, en rigueur, ce ne seroit pas à moi à vous produire des contradicteurs. Ce seroit au contraire à vous à citer les témoins de la tradition après lesquels vous avez marché, faute de quoi vous demeureriez convaincu d'être novateur. Si vous me demandez, pour la justification du cinquième amour de mon livre, quelque auteur qui ait enseigné un amour au-dessus de la charité, c'est-à-dire une quatrième vertu théologale, un amour qui exclut l'espérance, je n'en connois point d'approuvé, et je déteste tous ceux qui parleroient ainsi. Mais me demander un tel auteur pour la justification de mon livre, c'est me demander pour preuve de mon livre un auteur qui avance des blasphèmes contraires à mon texte; c'est comme si on demandoit à un Chrétien, de donner la preuve de l'Alcoran, qui est contraire à sa foi. Si au contraire vous ne demandez que des auteurs qui enseignent que la charité dans ses actes propres n'a aucun besoin du motif de la béatitude, et que dans un certain état de perfection elle commande d'ordinaire tous les actes d'espérance, en sorte qu'ils *prennent son espèce* sans perdre la leur, et que cet état se nomme un état de pur amour; cette doctrine est manifestement celle de saint Thomas, précédé des Pères et suivi de la foule des saints mystiques. Lisez surtout le grand passage de saint François de Sales que j'ai rapporté à la fin de ma *première lettre sur les douze propositions* [3], et qui justifie tout ce système d'un état de pur amour. Est-ce biaiser que de répondre ainsi?

Revenons au motif secondaire essentiel. Il ne faut point le perdre de vue. Cette nouveauté si contraire à toute l'Ecole, sans laquelle vous

[1] *Rép. aux Préj.* p. 289. — [2] *Ibid.* p. 305. Edit. de 1845, t. IX, p. 694 et 698. — [3] Voyez ci-après.

n'avez pas cru pouvoir attaquer sérieusement la vraie doctrine de mon livre, est un préjugé auquel on ne peut faire trop d'attention. Que répondez-vous, Monseigneur, sur ce point si facile à éclaircir en peu de mots et si capital : sur ce *point qui*, selon vous, *renferme la décision du tout*, et sur lequel je ne cesse de vous presser? S'il faut *discuter ce que veut dire motif essentiel..... il faudra transcrire tous vos ouvrages*. Etrange préjugé contre un accusateur, qui ne peut ouvrir la bouche que pour accuser son confrère, et qui devient muet dès qu'il est pressé de répondre sur le principe fondamental qui doit décider de son accusation ?

IV.

En voilà déjà trop, Monseigneur; mais il s'en faut bien que ce ne soit tout. Je vous objecte, comme un autre grand préjugé, que les *unanimes* ne sont pas d'accord. Je vous oppose M. de Chartres, qui est votre *contradicteur* formel. Voici ses paroles [1] : « On dit : Si la charité de sa nature ne regarde que la bonté infinie de Dieu en elle-même SANS RAPPORT A NOTRE PROPRE BONHEUR, JE PUIS DONC FAIRE UN ACTE D'AMOUR DE DIEU, N'Y ÉTANT EXCITÉ que par la vue de sa bonté infinie telle qu'elle est en elle-même, indépendamment de toute autre idée qui ait rapport à nous. CETTE PROPOSITION NE PEUT SE NIER. »

Ici je dois me taire, et vous laisser parler. Mes paroles ne pourroient qu'affoiblir les vôtres, tant les vôtres affermissent mon préjugé. Que répondez-vous donc ? « C'est de quoi je parlerai peut-être ailleurs.... Je suis uni avec eux en commerce perpétuel d'une commune doctrine. Nos sentimens ne furent jamais différens [2]. » Quoi, Monseigneur, vous dites la messe, et vous parlez ainsi ? De la même main dont vous présentez sur l'autel au Père le Fils qui est la vérité éternelle, vous écrivez que vos sentimens ne furent jamais différens de ceux de M. de Chartres ! Croyez-vous comme lui (ce n'est pas moi, c'est notre juge, c'est le scrutateur des cœurs, qui interroge votre conscience), croyez-vous, comme ce prélat, qu'on peut faire un acte d'amour pour « la bonté de Dieu en elle-même.... sans rapport à notre propre bonheur,.... n'y étant excité *que par cette bonté*, indépendamment de toute autre idée qui ait rapport à nous ? » Direz-vous que dans cet acte d'amour la béatitude communiquée n'est la raison essentielle d'aimer, ni totale, ni partielle ? Que si vous ne pouvez vous résoudre à parler nettement, comme M. de Chartres, il ne vous reste plus pour toute ressource qu'à le faire parler comme vous.

Faites-lui donc dire clairement qu'il ne faut point chercher de *différence plus profonde ni plus radicale* entre la charité et l'espérance, que l'absence et la présence du même objet, en tant que béatifiant. Faites-lui dire qu'il est impossible à la charité de se désintéresser dans ses propres actes sur la béatitude, que les actes fondés sur les suppositions impossibles sont dans tant de saints *d'amoureuses extravagances*, et dans Moïse suivi de saint Paul, *de pieux excès* contre la raison d'aimer. Enfin faites-lui dire que si Dieu n'avoit pas voulu nous donner la béatitude, il ne seroit pas aimable pour nous. Jusqu'à ce que ce prélat parle comme vous, ou que vous parliez comme lui, cessez de parler d'union et de *commerce perpétuel d'une commune doctrine*. Dieu vous écoute : on ne se joue point de lui, et les hommes mêmes, tout hommes qu'ils sont, ne souffrent point qu'on abuse de leur crédulité jusqu'à cet excès.

V.

Pour M. l'archevêque de Paris, que je vous oppose sur l'oraison passive, vous répondez que ce prélat n'a dit « qu'en passant que les ames de cet état paroissent liées, ou qu'elles sont comme liées [1]. » Hé, ne peut-on jamais s'expliquer en termes décisifs sur un point, quoiqu'on n'en parle qu'*en passant ?* Vous trouvez donc qu'il n'y a aucune solide différence entre des puissances *liées* et des puissances qui *paroissent liées ?* Dites-vous aussi qu'il n'y a aucune solide différence entre un homme qui est mort, et un homme qui est comme mort; entre un homme qui est mort, et un autre qui paroît l'être ? Approuveriez-vous qu'un théologien, dans votre diocèse, ne voulût pas dire que le Fils de Dieu s'est fait homme, et se contentât de dire : Le Fils de Dieu a paru homme; il a été comme homme? Ne voit-on pas la différence de tout à rien, qui est entre une chose qui paroît ce qu'elle n'est pas, et celle qui est effectivement ce qu'elle paroît ? Ne voit-on pas que le *comme* exprime cette apparence qui exclut la réalité, et que confondre ces termes c'est confondre les contradictoires. M. l'archevêque de

[1] *Lett. past.* ci-dessus, p. 94. — [2] *Rép. aux Préj.* t. XXX, p. 288 et 289. Edit. de 1845, t. IX, p. 694.

[1] *Rép. aux Préj.* p. 289; édit. de 1845, t. IX, p. 694.

Paris est donc aussi votre *contradicteur* en termes formels. La contradiction est palpable. Comment y répondez-vous? Par une exclamation, que le lecteur pieux ne peut lire sans en gémir pour vous : « Où est la bonne foi parmi » les hommes, si de telles chicaneries (la vérité » m'arrache ce mot) sont des préjugés [1] ? » La vérité arrache-t-elle aux enfans de Dieu des injures contre la vérité même? Est-ce la simple vérité qui fait confondre l'apparence avec la vérité, le oui avec le non? Est-ce la vérité qui traite de *chicanerie* la différence qui est entre un homme qui est comme mort, ou qui paroît mort sans l'être, avec un homme dont la mort est réelle ; entre un homme qui paroît sans liberté, et un homme qui est dans la privation réelle de sa liberté pour certains actes?

Non, Monseigneur, c'est dans la douleur la plus paisible et la plus amère que je le dis, je ne saurois m'accoutumer à une si étrange déclamation. « Quoi donc, dites-vous [2], M. de » Cambrai, toujours prêt à pointiller sur des » mots qui ne disent rien, détruira par un en» droit si léger l'approbation authentique de » tout un livre, où la suspension de l'acte de » discourir est établie si amplement! »

Me voilà donc contraire à la bonne foi, *toujours prêt à pointiller* et à faire *des chicaneries*. Quelle douceur de style, dont vous voulez me donner l'exemple en me reprochant mon aigreur! *Ces mots qui ne disent rien*, disent tout. Dire qu'un homme paroît mort, c'est dire qu'il ne l'est pas. Dire que les puissances *paroissent liées*, c'est dire qu'elles ne le sont pas. Voilà ce que votre douceur vous fait nommer des *pointilles* et des *chicaneries*.

Mais vous, Monseigneur, qui vous récriez : *Où est la bonne foi?* vous devriez au moins nous la faire trouver en vous, lorsque vous me reprochez actuellement de la violer. Pourquoi dites-vous que j'appuie trop sur un endroit si léger? Il est décisif tel que vous le rapportez, et il le seroit encore bien davantage, si vous n'y aviez rien supprimé. Vous tâchez d'insinuer que M. l'archevêque de Paris n'a dit que les puissances *paroissent, etc.*, et qu'elles *sont comme*, etc., que pour faire entendre qu'elles ne sont liées que pour certains temps et pour certains actes. Non, Monseigneur, j'ai montré, en rapportant le passage entier, que ce sens ne peut lui convenir, et je me récrie : *Où est la bonne foi parmi les hommes?* puisque vous tronquez le passage pour éluder avec mon objection le sens évident de l'auteur. D'où vient que M. l'archevêque de Paris ne veut pas dire que les puissances sont *liées*, mais seulement qu'elles *paroissent liées* et sont *comme liées?* Le voici : c'est que l'ame, si elle vouloit faire un effort contre l'attrait intérieur, même dans les temps de la quiétude, pourroit faire *des actes sensibles et discursifs :* mais alors *il lui en coûteroit trop pour résister à l'esprit de Dieu* [1]. Voilà ce que j'avois éclairci en disant tout. Voilà ce que vous avez voulu obscurcir en tronquant le passage. *Où est la bonne foi parmi les hommes?* Il faut avoir bien du courage pour traiter encore son adversaire de chicaneur, dans l'endroit même où l'on donne actuellement une telle prise.

VI.

Puisque nous sommes sur cette matière, je n'en dois pas sortir sans répondre courtement à deux objections.

La première est un reproche que vous me faites [2] d'avoir supprimé *un passage tranchant* de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix, qui disent que « l'ame dans la quiétude » ne pourroit discourir quand elle voudroit. » Je vois bien que vous voudriez faire compensation sur les suppressions de passages. Mais je n'ai garde d'y consentir. J'ai rapporté non-seulement un passage, mais plusieurs de ces deux saints auteurs, qui disent courtement et formellement tout ce que vous voulez leur faire dire, savoir que l'ame *ne pourroit, quand elle voudroit, etc.* Mais j'ai montré clairement, par les mêmes auteurs, qu'ils n'entendent par ces termes (*ne pouvoir point*) que ne pouvoir se résoudre à faire une chose qui leur coûteroit trop alors. Faut-il vous répéter tous ces endroits qui servent de réponse décisive, et que vous supprimez en m'accusant de suppression? Faudra-t-il rappeler aussi ce *vix, à peine*, que vous disiez que les saints avoient *ignoré* [3], et que je voulois introduire comme étant plus éclairé qu'eux? Je vous l'ai montré dans sainte Thérèse même [4], ce *vix*, cet *à peine*, ce mot si fâcheux qui anéantit tout-à-coup vos absolues impuissances, et toutes les preuves que vous en voulez donner. Il répond au *passage tranchant*, et il ne lui laisse aucune force pour vous excuser. Les saints auteurs mêmes que vous ci-

[1] *Rép. aux Préj.* p. 290. — [2] *Ibid.* p. 289. Edit. de 1845, t. IX, p. 694.

[1] *Inst. past. de M. de Paris*, n. 45 : ci-dessus, t. II, p. 453. — [2] *Rép. aux Préj.* t. XXX, p. 290. — [3] *Mystici in tuto*, n. 102 : t. XXIX, p. 143. Edit. de 1845, t. IX, p. 474. — [4] *Rép. au Myst. in tuto*, ci-dessus, p. 333.

tez se tournent contre vous, et vous répondent avec M. l'archevêque de Paris : L'ame ne le pourroit qu'*à peine ; il lui en coûteroit trop pour résister à l'esprit de Dieu.* Pour moi je me tais. Je laisse répondre les saints que vous citez, et le prélat même si hautement déclaré pour vous contre moi. Enfin j'apprends de Rome que les théologiens qui savent le mieux la langue de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix, soutiennent que tous les endroits où ces saints auteurs parlent d'impuissance n'expriment point une impuissance réelle et absolue, mais seulement le *comme* que vous comptez pour une *chicanerie*, et le *vix*, ou *à peine*, qui m'a attiré votre dérision.

Votre seconde objection est que je reconnois des impuissances absolues dans le temps même que je vous reproche d'en admettre. Voilà sans doute une forte accusation. Il ne s'agit que de la bien prouver. Vous citez deux endroits de mon livre. Voyons-les l'un après l'autre. J'ai dit *de la prière vocale* [1], que pour celle qui est *d'obligation*, « on ne doit jamais donner pour » règle aux ames de l'abandonner sans permis- » sion de l'Eglise, et sans une véritable im- » puissance reconnue par des supérieurs. » Je suppose dans la même page que les ames qui sont dans les plus terribles épreuves peuvent être *gênées* par les oraisons vocales ; que ces oraisons peuvent leur être alors *à charge,..... parce que tout les trouble en cet état.* Mais j'ajoute qu'il ne faut point les leur laisser abandonner, et qu'il n'y a qu'*une véritable impuissance reconnue par les supérieurs* qui puisse les en dispenser. Enfin je déclare que l'état le plus passif des ames contemplatives ne cause point d'impuissance de réciter des prières vocales. Ces prières ne peuvent que *gêner* quelquefois les ames peinées ; mais elles ne sont *jamais contraires à la plus haute contemplation.* Il ne peut donc jamais s'agir en cet endroit d'une impuissance intérieure des puissances de l'ame, qui suspende en partie la liberté sur l'oraison vocale. Il ne s'agit que d'une impuissance extérieure et corporelle, de réciter des prières vocales ; comme quand par exemple on dispense du Bréviaire un prêtre qui a un violent mal de tête, ou une fluxion sur la poitrine, et que l'office divin rendroit encore plus malade. Voilà ce qu'on nomme une véritable impuissance de réciter des prières d'obligation. Quelle comparaison de cette difficulté naturelle et corporelle, qui n'a aucun rapport à la liberté, avec ces impuissances surnaturelles et absolues de la volonté, que vous attribuez à des coups de main souveraine ? En vérité, il faut bien manquer de preuves, pour se prendre à un tel passage.

Venons à l'autre. Vous me faites dire en me citant en caractère italique, que, dans le trouble des dernières épreuves, une ame « devient » incapable de tout raisonnement, jusque là » qu'il ne s'agit plus de raisonner avec elle [1]. » Attendez un moment, s'il vous plaît. Dès que j'aurai rétabli mon texte altéré par votre citation, je vous répondrai sans peine.

Vous me faites dire que l'ame *devient incapable, etc.*, j'ai dit seulement qu'elle l'est. Vous ajoutez *devient*, pour marquer, contre mon texte et contre mon intention, un état dans lequel on entre pour y demeurer. Vous ajoutez qu'il ne s'agit *plus de raisonner avec elle.* Retranchez ce *plus*, qui est de vous, et non pas de moi, et qui insinue une exclusion de tout raisonnement pour l'avenir : ces deux petits mots, ajoutés au besoin, composoient, malgré mon texte, un état, où *le dogme précis* de la foi ne devroit plus être proposé. J'ai dit seulement qu'alors l'ame *est incapable* et *qu'il ne s'agit pas, etc.* J'ai parlé ainsi, pour exprimer que dans ces extrémités passagères de peine et de trouble, le directeur feroit un contre-temps indiscret, s'il pressoit l'ame pour la jeter dans des raisonnemens, dont elle est actuellement incapable dans ces heures-là. Quelle est cette impuissance ? Elle est manifestement de même nature que celle de tout homme, qui, dans le transport de sa crainte, de sa colère ou de sa douleur, est actuellement incapable de raisonner. N'ai-je pas dit, dans la lettre où j'ai traité cette matière [2], qu'il y a dans l'homme des premiers mouvemens et des saisissemens, tant d'admiration, que des passions fortes, où l'ame est dans une impuissance passagère de se rappeler les idées nécessaires pour raisonner. L'impuissance de l'ame peinée pour raisonner est de même nature. Quoique Dieu la permette pour des fins surnaturelles, elle est toute naturelle, et en elle-même et dans ses causes. C'est l'imagination, qui, comme je l'ai dit, *se trouble par scrupule.* Dans ce dernier excès de peine, le scrupuleux se trouble jusqu'à ne pouvoir raisonner. Il est hors de lui, comme tous les hommes que la crainte, la colère, la douleur, ou quelque autre passion, saisit violemment. Mais quel rapport y a-t-il entre ces impuissances passagères et naturelles, avec une

[1] *Max. des Saints*, p. 157.

[1] *Rép. aux Préj.* t. XXX, p. 291 ; édit. de 1845, t. IX, p. 694. — [2] Ci-dessus, p. 192.

impuissance surnaturelle pour tous *les actes* sensibles, *discursifs et autres* de la religion, qui constitue un état de vie intérieure, et où il ne reste que certains intervalles qui vont diminuant de jour en jour? C'est ainsi que vous justifiez vos impuissances miraculeuses et presque perpétuelles, qui dispensent une ame de tout acte sensible de religion. Vous ne pouvez m'opposer que l'exemple des hommes naturellement troublés par leur imagination, qui ne peuvent actuellement raisonner pendant que cet extrême trouble dure.

VII.

Revenons aux deux prélats dont il est ici question sur les *préjugés*. Vous prétendez me fermer la bouche en disant : « Je n'ai qu'un » mot à répondre ; ces deux prélats ont ap- » prouvé mon livre [1]. » En effet, ils ne l'ont que trop approuvé. Mais leur approbation, loin de répondre à mon argument, en fait la plus grande force. Plus ils veulent être pour vous, plus ils fortifient ma cause, lorsque la vérité les contraint à être, sur les dogmes essentiels, malgré eux, contre vous pour moi. Je n'examine point s'ils ont varié : c'est leur affaire et non pas la nôtre. Le fait notoire et décisif entre vous et moi, c'est qu'ils vous contredisent. Plus ils vous ont donné d'éloges dans leurs approbations, et plus ils sont zélés pour vous contre mon livre ; plus il faut que leur conscience les ait bien pressés pour les obliger à me donner cet avantage et à vous jeter dans cet embarras. Voulez-vous prouver sérieusement qu'ils sont pour votre doctrine contre la mienne? Ne subtilisez point : venez simplement au fait. Pressez M. de Chartres : faites-lui dire que si Dieu n'avoit point voulu nous donner la béatitude céleste, il ne seroit point aimable pour les hommes, parce que cette béatitude est la raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte, et que tout au moins ce motif est essentiel à tout acte de charité. Pressez M. de Paris : faites-lui dire que les ames passives sont non-seulement *comme liées et paroissent liées*, mais encore qu'elles sont véritablement et absolument *liées* pour tous les actes sensibles, *discursifs et autres*, en sorte que dans les temps presque perpétuels de la quiétude, non-seulement il leur *en coûteroit trop pour résister à l'esprit de Dieu*, mais encore qu'il leur est impossible de résister à ces coups de main souveraine. Ou faites-les parler ainsi, ou ne parlez plus vous-même de votre unanimité sur la doctrine, et priez tout le monde d'oublier à jamais que vous vous êtes vanté d'un *commerce perpétuel* avec eux, et *d'une commune doctrine*, où *vos sentimens ne furent jamais différens*. Leur silence est votre pleine conviction. Je n'en demande pas davantage, et l'Eglise entière n'en demande pas plus que moi. Les deux points essentiels de notre dispute sont l'oraison passive et la charité. Pour l'oraison passive, M. l'archevêque de Paris nie clairement ce que vous affirmez. Pour la charité, M. de Chartres affirme et assure qu'*on ne peut nier,* ce que vous niez comme le principe du quiétisme. Soyez uni avec eux, tant qu'il vous plaira, par tous les autres liens, pour me pousser. Du moins, vous ne pouvez plus espérer de cacher au monde cette division irremédiable sur les points essentiels de notre dispute, qui fait un si grand préjugé pour moi.

Vous prétendez peut-être, Monseigneur, que votre division d'avec les prélats se pourra mieux couvrir sur les faits que sur les dogmes. Mais vous vous flattez encore inutilement là-dessus. Faites dire, si vous le pouvez, à M. l'archevêque de Paris, qu'il n'a pas lu et gardé long-temps mon *Explication des Articles d'Issy*, qu'il n'a pas lu et gardé long-temps mon grand ouvrage, dont l'*Explication des Maximes des Saints* n'est que l'abrégé. Faites-lui dire qu'il n'a pas examiné ce dernier livre avec M. de Beaufort en ma présence, et qu'il ne l'a pas ensuite gardé environ trois semaines pour l'examiner de plus près. Faites-lui dire qu'il ne me l'a pas rendu en me marquant avec des coups de crayon jusqu'aux moindres précautions qu'il croyoit utile d'y ajouter. Faites-lui dire qu'il ne conclut pas avec M. Tronson, que cet ouvrage étoit correct et utile, en sorte qu'on pouvoit le faire imprimer à Paris ; et qu'il ne m'écrivit pas ensuite que M. Pirot étoit charmé de l'examen qu'il en avoit fait par son ordre. Répondez que ce sont *des cachoteries de cour*, et de beaux personnages que j'attribue à ce prélat.

Faites dire à M. de Chartres qu'il ne m'a jamais fait écrire pour me proposer de faire une Instruction pastorale, où je condamnasse les erreurs qu'on m'imputoit, et où je promisse une nouvelle édition de mon livre. Faites-lui dire que je n'ai jamais répondu que l'Instruction pastorale étoit déjà prête, et que pour l'édition nous pouvions la laisser régler par les théologiens du Pape, demeurant dans cette attente en parfaite union entre nous. En un mot

[1] *Rép. aux Préj.* t. xxx, p. 288 et 289 ; édit. de 1845, t. ix, p. 694.

faites-lui dire ce que vous avez nié si hautement pour lui, de peur que le scandale de cette guerre civile ne retombât sur vous.

Ce prélat, que j'ai pressé sur ces faits, me doit une réponse précise là-dessus. Je l'attends. et l'Eglise l'attend aussi bien que moi. Il a voulu répéter ses objections sur les termes d'intérêt propre et de motif. Mais en les répétant lui-même il n'auroit pu avec aucune bienséance se dispenser de me répondre sur les faits pour lesquels je l'ai cité personnellement : c'est ce qu'il a voulu éviter. De là vient qu'il a pris le parti de faire écrire par un anonyme, qui est libre de me faire des objections, sans être obligé de me répondre sur les faits personnels.

Ainsi, Monseigneur, la chose parle d'elle-même. Ces deux prélats sont trop unis à vous contre moi, pour vouloir parler pour moi contre vous. Mais ils ont trop d'honneur et de conscience pour nier des faits incontestables. Ils se taisent ; et leur silence est un préjugé décisif que vous n'effacerez jamais des esprits.

VIII.

Espérez-vous de faire oublier tant d'étranges mécomptes en m'accusant d'avoir falsifié mon texte dans la version latine de mon livre. Voici les paroles de la version que vous critiquez : *Absolutè proprii commodi appetitionem mercenariam, quantùm ad æternitatem pertinet, immolat* [1]. Faisons l'analyse du français et du latin. *Elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité.* 1° Il faut avouer que le terme d'*immolat* et de *commodum* rendent bien en toute rigueur, selon vous, ceux de *sacrifier* et *d'intérêt.* 2° *Quantùm ad æternitatem pertinet* rend encore très-fidèlement ces mots *pour l'éternité;* car il est évident que j'ai voulu seulement parler d'un intérêt *pour* ou touchant *l'éternité.* 3° La propriété est exprimée évidemment dans le terme de *propre.* Or la propriété n'est sans doute qu'une affection mercenaire ; *appetitio mercenaria :* ces termes sont synonymes. Quand ils ne le seroient pas ailleurs, je les ai fait tels dans mon livre, et j'en ai averti le lecteur. C'est *une propriété, une avarice, une ambition spirituelle,.... un reste d'esprit mercenaire* [2]. Il étoit capital de rendre dans la version le vrai sens du texte sur le terme de *propre,* parce que toute votre accusation n'étoit fondée que sur une équivoque, que vous voulez toujours faire dans le terme de *propre,* contre l'usage de tous les bons auteurs et contre votre propre livre, où ce terme signifie toujours, comme dans le mien, une propriété à retrancher.

Vous voulez entendre dans mon livre l'intérêt propre autrement que dans tous les bons livres, et le confondre avec l'intérêt mien, pour me faire supprimer l'objet de l'espérance chrétienne, qui est le salut. Au contraire, il est évident que je n'ai pas voulu retrancher *l'intérêt mien,* puisque mon texte ne cesse de dire que je veux *Dieu comme mon bien personnel, comme ma récompense promise, comme mon tout,.... comme le plus grand de mes intérêts* [1]. Je le veux donc comme *intérêt mien,* mais non pas comme *intérêt propre,* ou, comme je l'ai dit expressément, *en tant que propre.* Il ne reste plus qu'à savoir ce que signifie cet *en tant* dans mon texte, et je soutiens qu'on ne peut s'empêcher de voir qu'*en tant que propre* [2] exprime la propriété : écoutons le livre même : c'est *une propriété, une avarice et une ambition spirituelle,.... un reste d'esprit mercenaire.* Ce n'est pas moi. c'est mon pur texte qui parle si clairement.

Ajoutez à tout cela, Monseigneur, que le terme latin de *commodum*, pris seul, n'est point usité dans le latin pour signifier une affection mercenaire et basse comme celui *d'intérêt* l'est dans le français. On ne dira point, par exemple, en latin qu'un homme agit *absque commodo* comme on dit en français qu'il agit *sans intérêt,* pour dire qu'il est exempt de toute avarice. Il faudra nécessairement ajouter au mot de *commodum* latin, qui ne peut signifier qu'un objet, un autre mot qui exprime l'affection signifiée par le terme *d'intérêt*, et dire par exemple que cet homme agit *absque mercenario commodi intuitu.*

Qu'ai-je donc fait dans la version? Je n'ai fait que lever une injuste équivoque, en rendant toute la force du terme de *propre* que vous vouliez supprimer : je n'ai fait qu'exprimer en cet endroit avec précaution, contre votre équivoque, toute la force de la lettre de cet endroit, qui est démontrée par les autres endroits du texte même où celui-là est expliqué. Si j'avois traduit *interesse proprium*, qu'auriez-vous eu à dire? Vous auriez disputé sur le terme de *proprium,* et vous auriez prétendu qu'il signifie le salut pris absolument. Vous vous seriez servi de ce prétexte de dispute que j'ai voulu vous ôter. et que vous ne pouvez souffrir qu'on vous

[1] *Max.* en fr. p. 90, en lat. p. 65. — [2] *Ibid.* p. 24 et 135.

[1] *Max.* p. 52. — [2] *Ibid.* p. 22.

ôte. Mais qu'y a-t-il de plus foible qu'une telle dispute? L'intérêt propre, dans l'usage des saints auteurs, et dans le vôtre même, signifie évidemment l'objet recherché avec propriété. Si vous eussiez voulu entendre de bonne foi par *propre*, ou *en tant que propre*, un intérêt cherché avec propriété, je n'aurois pas eu besoin de mettre les mots d'*appetitio mercenaria*. Ils n'ajoutent rien de réel, ils sont purement synonymes, ils ne font que rendre toute la force du terme original, en levant une équivoque contraire au texte même, et qui le rempliroit de contradictions inouies.

Mais pourquoi vous attachez-vous tant à ce mot? C'est qu'il est votre unique ressource. Foible ressource, qui vous échappe évidemment par l'expresse définition des termes de mon texte même? Voulez-vous bien vous engager à prendre tout le texte de mon livre dans ce sens de *propre intérêt*, qui est, selon le livre même, une *propriété* et un *reste d'esprit mercenaire* aussi différent de l'espérance surnaturelle que la nuit l'est du jour? Dès ce moment, les montagnes s'applaniront; les monstres, dont vous voulez effrayer l'Eglise, s'évanouiront; toutes mes hérésies seront des vérités; tout mon texte s'accordera sans peine avec lui-même pour enseigner la plus pure doctrine contre le quiétisme. Si vous en doutez, Monseigneur, essayez-le. Que craignez-vous? Que je ne sois pas un impie, et que vous n'ayez pas raison? Etrange crainte! Faut-il que l'Église en souffre, et que le scandale croisse tous les jours, de peur que vous ne paroissiez avoir eu un zèle précipité. Tournez la chose comme il vous plaira. Je soutiens que ces termes *appetitio mercenaria* sont synonymes, selon mon texte même, avec ceux d'*intérêt propre*. En le disant, je le prouve. Il ne faut avoir que des yeux. C'est une phrase qui ne fait que rendre dans toute sa vraie force une autre phrase que vous aviez voulu rendre équivoque, contre l'usage fréquent de vos propres livres. Mais enfin, quand même je vous laisserois dire, contre l'évidence du fait, que ces deux mots sont plutôt une petite glose tirée des autres endroits du texte qu'une version littérale de cet endroit-là, qu'en faudroit-il conclure? Que cette glose est juste, nécessaire, conforme à tout le livre; qu'il faut qu'un livre soit bien à l'épreuve de la critique, quand après tant de vives disputes, c'est là ce qu'on y reprend davantage, et qu'un confrère pacifique auroit dû être édifié de me voir ajouter cette prétendue glose pour une plus grande précaution.

Dites qu'il n'est point permis de retrancher l'intérêt en tant qu'il excite la propriété ou affection mercenaire, parce que l'intérêt est Dieu même. Non, Monseigneur, l'intérêt, en tant qu'il flatte la propriété, n'est point Dieu. Ce n'est que la béatitude formelle, que toute l'Ecole appelle quelque chose de créé. Quand même vous voudriez que ce fût Dieu, vous ne pourriez éviter de parler comme moi. Dans l'amour de concupiscence vicieuse pour Dieu, que vous avez enfin reconnu après l'avoir tant méprisé [1], l'objet selon vous est Dieu même, en tant que cet objet béatifiant flatte cette concupiscence déréglée. Si on veut retrancher cet amour vicieux, il faut retrancher son objet formel, c'est-à-dire cet objet en tant qu'il flatte cette mauvaise concupiscence. Ces *en tant*, comme vous l'avez dit [2], expriment la raison formelle des actes. Dieu désiré *en tant que propre* signifie que la propriété est la raison formelle de vouloir Dieu. Voilà sans doute ce qu'il faut retrancher, sans retrancher jamais Dieu en tant qu'il est *notre bien personnel*, *notre récompense promise*, *notre tout*, et même, si vous le voulez, *le plus grand de tous nos intérêts*. Pour couper jusqu'à la racine de vos objections, le lecteur n'a qu'à remarquer que l'intérêt, en tant qu'il excite la propriété, et la propriété en tant qu'elle est excitée par l'intérêt, sont la même chose dans une simple inversion de phrase; que l'objet en tant qu'excitant une telle affection, ou cette affection en tant qu'excitée par l'objet, n'ont aucune différence, pas même dans les mots, où l'inversion ne change rien; qu'enfin rien n'est moins sérieux, ni moins digne des évêques, que de passer une bonne partie d'une vie si courte dans un si vain combat de paroles.

IX.

Après cela, Monseigneur, accusez-moi [3] d'avoir tronqué vos paroles en citant celles où vous parlez ainsi : « Dans les expressions ambi-
» guës..... nous convenons que la présomption
» est pour l'auteur, surtout quand cet auteur
» est un évêque dont nous honorons la piété. »
Il est vrai que vous ajoutez ensuite que mes expressions ne sont point ambiguës et qu'on ne peut les excuser. Mais je n'ai jamais dit ni prétendu dire, que vous n'eussiez point parlé ainsi. Au contraire, je ne cesse de dire partout, que vous m'accusez d'avoir prononcé des blasphê-

[1] *Div. Ecr. avert.* n. 18 : t. XXVIII, p. 368 et suiv. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29 : t. XXVII, p. 451. — [3] *Rép. aux préj.* t. XXX, p. 296. Edit. de 1845, t. IX, p. 325, 205 et 696.

mes évidens, et que mon livre est incapable de toute saine explication. Je n'ai donc point dissimulé votre réponse, et c'est pour donner le change que vous faites cette plainte. Mais revenons à la règle générale que vous avez posée. « Dans les expressions ambiguës la présomption » est pour l'auteur. » *L'intérêt propre* ou *en tant que propre* n'est point ambigu. Un terme ne peut passer pour ambigu, quand il est pris dans un sens d'imperfection à retrancher, par tous les saints auteurs et par vous-même. Mais enfin s'il avoit l'ambiguité qu'il n'a point, *la présomption* seroit, selon vous, pour moi. Or est-il que, de votre propre aveu, et de celui de M. de Chartres, témoin non suspect, tout mon livre roule sur le sens de l'intérêt propre. *Intérêt et intéressé,* dit M. de Chartres [1], *c'est tout le livre,* tout le livre dépend donc d'un terme qui n'est point ambigu, puisque je l'ai défini expressément plusieurs fois, et que votre propre usage, aussi bien que celui des saints, le fixe à une imperfection. Enfin, quand même il seroit ambigu, ma prétendue glose décideroit; deux mots de la traduction auroient décidé, et *la présomption* seroit, de votre propre aveu, toute entière pour moi. Si ce n'est pas là un préjugé, où en trouvera-t-on?

X.

Passez donc à une autre plainte [2] sur ce que je veux rendre mon livre inséparable de mes défenses. Vous prétendez que c'est un prétexte pour fuir et pour éterniser la dispute. Mais avez-vous oublié que Rome et le public ont déjà lu mes défenses avec mon livre. Ce n'est donc pas un examen nouveau que je demande. C'est une lecture déjà toute faite que je suppose, et sur laquelle je demande sans relâche une prompte décision. Je soutiens que mon livre est clair par lui-même, et que quand même il auroit quelque ambiguité, mes défenses déjà publiées et lues partout, dissipent ce prétendu nuage: que *la présomption*, selon vous-même, est toute pour moi, si le livre n'est qu'ambigu: qu'un livre approuvé et soutenu par tant de graves théologiens de l'Eglise romaine choisis par le Pape, ne peut être clairement impie et incapable de toute saine explication. Méprisez tant qu'il vous plaira ces hommes si vénérables, entre lesquels deux sont vos confrères et honorent l'épiscopat; trouvez mauvais que je les aie loués, reprochez-moi [1] que je n'ai point parlé des autres comme si j'avois été assez insensé pour espérer de cacher à la chrétienté, à qui nous servons vous et moi de spectacle, ce que les gazettes mêmes leur apprennent. Triste retranchement dans une telle extrémité. Le fait est que ce livre si clair, quand même il seroit ambigu, est déjà expliqué cent fois, et que, sans y penser, vous vous êtes jugé vous-même, en avouant que *dans les expressions ambiguës la présomption est pour l'auteur.*

XI.

Reprochez-moi, pour vous dédommager là-dessus, que je *ne me contiens pas*..... sur *l'applaudissement* public *dont je me flatte* [2]. Représentez-moi comme un auteur vain et enivré du plaisir de voir qu'on lit ses ouvrages. Je dois craindre en effet d'avoir la tête aussi foible que vous le dites, et profiter de tant de dures humiliations que je souffre, pour me préserver d'une si folle vanité. Mais ne sauroit-on faire remarquer simplement le changement du public dans notre dispute, sans montrer cette ivresse ridicule que vous me reprochez? Ne puis-je pas dire que le public vous a cru quand vous parliez seul et que je souffrois en silence, mais qu'il a ouvert les yeux, dès que je me suis défendu? Ce préjugé est décisif dans toutes ces circonstances. Votre réputation, votre autorité, votre union avec deux autres prélats si accrédités, la prévention du public, son mépris pour les raffinemens de dévotion, la crainte de l'illusion redoublée en nos jours, tout sembloit être contre moi. Je n'ai fait que citer les saints auteurs, que rétablir mon texte altéré, que faire des questions auxquelles vous n'avez jamais jugé à propos de répondre; le monde a été au fait, il nous a entendus et nous a jugés. Quand il étoit pour vous, vous en vouliez tirer le plus invincible de tous les préjugés. Dès qu'il est contre vous, vous décidez que de tels préjugés ne doivent plus être comptés pour rien. Je suis un auteur vain et ridicule, qui se sait bon gré d'amuser les curieux et d'imposer aux lecteurs ignorans.

C'est ici que vous ne craignez point d'employer en vain la sainte parole pour noircir votre confrère sans aucune preuve. « Prenons-» le, dites-vous [3], d'un ton plus sérieux, avec » saint Paul. » Quel est donc ce ton si sérieux? Le voici: C'est que « ces progrès ont leurs bor-

[1] *Lettr. past. de M. de Chartres*, ci-dessus, p. 102. — [2] *Rép. aux Préj.* t. XXX, p. 301; édit. de 1845, t. IX, p. 698.

[1] *Rép. aux Préj.* p. 292 et suiv. — [2] *Ibid.* p. 299. — [3] *Ibid.* p. 300. Edit. de 1845, t. IX, p. 694 et 697.

» nes; que leur erreur, leur égarement,.... » leur folie sera connue de tout le monde. » Vous ne vous contentez pas de me dire des injures. Vous voudriez encore m'en faire dire par saint Paul même. Mais qu'ai-je fait pour mériter les termes d'indignation, que cet apôtre n'a appliqués qu'à des hypocrites exécrables? Telle est la douceur dont vous me donnez l'exemple pour corriger mon style emporté : tel est ce ton sérieux que vous prenez avec l'Apôtre. C'est ainsi que vous parliez *devant Dieu et en Jésus-Christ*[1] pour autoriser davantage une altération de mon texte que vous alliez faire. On est enfin accoutumé à ces figures. Plus on affecte de se donner du poids par de tels moyens, plus on en perd sans ressource parmi tous les lecteurs intelligens.

XII.

Je laisse vos *préjugés* mis en la place des miens. Le premier est que je vous ai caché mon livre : mais je vous l'ai caché de concert avec vos *unanimes*. Ce qu'on vous cache ne peut-il être que mauvais, quoique d'autres le trouvent bon. Le deuxième est que mes censeurs me condamnent : mais en me condamnant, ils se condamnent eux-mêmes, puisqu'il demeure constant qu'ils ont jugé mon livre *correct et utile,* et qu'il a paru *tout d'or,* après qu'on l'a examiné autant qu'on a voulu. Direz-vous que ces censeurs ont été ou aveugles ou complices de mon impiété? N'est-il pas clair qu'ils ont entendu alors l'intérêt propre comme je l'entends? C'est à eux à dire pourquoi ils ne l'entendent plus de même. Alléguez donc, tant qu'il vous plaira, contre moi leur variation. Le troisième *préjugé* est que mon livre, selon moi, a un double sens. Non, Monseigneur, je ne dis pas qu'il ait un double sens. Le terme *d'intérêt propre* est clairement fixé dans mon livre à celui de *propriété* et de *reste d'esprit mercenaire.* Mais si vous voulez, contre mes propres définitions, le rendre ambigu, je soutiens que les deux sens sont catholiques. Est-ce un inconvénient qui mérite un si grand scandale, qu'un livre soit si catholique, qu'il le soit toujours également dans les deux sens où ceux qui le critiquent peuvent le prendre. Dangereuse équivoque, qui doit alarmer toute la chrétienté! Un livre à deux sens qui sont également purs et opposés au quiétisme! Le quatrième *préjugé* est que j'ai varié. Mais j'ai répondu à M. de Chartres sur la prétendue variation, et j'espère que l'anonyme qui parle pour lui aura bientôt sujet de se taire. Le cinquième *préjugé* est mon refus des conférences. Voulez-vous, Monseigneur, me forcer à répéter ici les trop fortes raisons que j'ai eu tant de douleur de dire dans ma *Réponse à vos Remarques,* et qui demeurent sans réplique?

XIII.

Enfin vous me reprochez que je recule à Rome le jugement de notre affaire. Mais espérez-vous d'être cru sans preuve? Et ne craignez-vous point que Rome, où l'on sait si positivement le contraire, ne vous sache mauvais gré d'avancer un fait si insoutenable? Qui est-ce qui recule, sinon celui qui multiplie à l'infini ses accusations, et qui promet encore de nouveaux ouvrages? Qui est-ce qui recule depuis plus d'un an et demi, sinon celui qui a le crédit de prolonger? Pour moi je ne l'ai pas, et je soutiens, sans crainte d'être repris sur le fait que j'avance, par le juge même à qui je suis soumis, que depuis le premier jour je n'ai pas reculé un quart d'heure.

XIV.

Voici un autre moyen de me rendre suspect d'artifice au public. Vous dites sur ma *Réponse à vos remarques*, que je fais *des livres que je ne veux répandre qu'à Rome.* Vous ajoutez que ce sont *de petits mystères*, et que vous agissez plus ouvertement. « Nous donnons d'abord, » dites-vous[1], à toute la terre, ce que nous » écrivons, en sorte que ce prélat le voie » aussitôt que nous. » Mais qui voulez-vous, Monseigneur, qui vous croie, quand vous ne craignez point de parler ainsi? Oubliez-vous l'écrit même intitulé *Quæstiuncula*, que vous avez fait imprimer avec votre *Réponse à mes Préjugés?* Cet écrit a-t-il été *donné d'abord à toute la terre, en sorte que je l'aie vu aussitôt que vous?* Il n'a paru qu'après ma *Réponse*, et ma réponse n'a été faite que sur une copie que j'en ai eue assez tard de Rome. Vous l'avez donc fait, pour ne le répandre d'abord qu'à Rome. Voilà un de ces *petits mystères*, que vous me reprochez. Le reproche injuste du mystère et le mystère que vous avez caché vous-même si long-temps sont imprimés ensemble. Faut-il que vous me contraigniez de révéler ainsi ce

[1] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 18 : t. XXVIII, p. 543; édit. de 1845, t. IX, p. 374.

[1] *Rép. aux Préj.* t. XXX, p. 306; édit. de 1845, t. IX, p. 339.

que je voudrois pouvoir dérober au lecteur?

Mais quels sont les ouvrages que je n'envoie qu'à Rome? Ne voulez-vous point insinuer que ce sont des écrits mystérieux, tels que les trois que vous m'avez accusé d'y avoir fait présenter contre la patrie et contre le clergé de France, quoique je ne sache pas même encore ce qu'ils contiennent? Non, Monseigneur, je n'y ai envoyé rien de secret que ma *Réponse à M. l'archevêque de Paris*, que vous avez entre les mains, puisque vous l'avez citée. Si elle contient quelque chose de faux ou de dangereux, vous n'avez qu'à m'en convaincre.

Je dois même dire en passant, pour les trois écrits dont vous m'avez fait un crime, ce que je n'ai su que depuis peu de temps. C'est que M. l'abbé de Chanterac en ayant eu connoissance, dès qu'ils parurent alla sur-le-champ voir M. l'assesseur du saint Office, pour lui déclarer que je n'avois aucune part à ces écrits, et qu'il demandoit que sa déclaration fût enregistrée. Telle est notre conduite à Rome. Dieu voit de quel côté sont les *petits mystères*, ou plutôt les puissans ressorts et les fortes passions.

XV.

Je finis, Monseigneur, en vous disant deux mots sur le recueil de mes *Propositions injustes par* celles *des saints* : Il paroît que vous avez lu cet ouvrage, il y a déjà assez long-temps. Vous l'avez lu presque aussitôt que moi; car il est encore assez récent. Si mes ouvrages ne parviennent pas toujours jusqu'à vous aussi promptement que vous le voudriez, au moins une fois faites-vous justice. Prenez-vous-en à vous-même. Tout le monde sait que ce *petit mystère* n'est point sur mon compte.

Vous promettez une réponse à cet ouvrage. Mais je prends la liberté de vous dire qu'il n'y a que trois manières d'y répondre réellement.

La première est de montrer que je cite infidèlement le texte des saints auteurs. La deuxième est de prouver que les propositions détachées des saints auteurs prises à la lettre, et sans les tempérer par d'autres endroits des mêmes auteurs, sonnent moins que mes propositions prises à la lettre, et sans les tempérer par d'autres endroits de mon livre. La troisième est de prouver que les livres des saints ont des correctifs répandus ailleurs, qui tempèrent leurs propositions, et que mon livre n'a point des correctifs semblables. Toute autre manière d'attaquer ma comparaison n'auroit rien de sérieux ni de digne d'un lecteur raisonnable.

Pour le premier genre de preuve, vous aurez de la peine à prouver que j'aie falsifié les passages. Quand même vous prouveriez que dans une si grande multitude de citations faites à la hâte, sans aucun secours, avec peu de livres dans leurs langues originales, enfin l'impression se faisant toujours loin de moi, sans revoir les épreuves, de grands mécomptes seroient excusables. Je fais même actuellement une nouvelle édition de ce même ouvrage qui sera plus correcte. Mais supposons, contre la vérité, qu'on y trouvât trente passages mal cités. Qu'y gagneriez-vous? Il en resteroit deux cents de décisifs. Si vous vous attachiez aux trente, pour faire diversion sur les deux cents, tout le monde verroit d'abord votre art et la faiblesse de votre cause.

Pour le second genre de preuve, je ne crains point de m'en rapporter au simple coup d'œil du lecteur, et au tort que vous vous feriez à vous-même, si vous vouliez nier une chose si évidente. Si j'ai mis dans ce recueil certains passages, qui ne disent pas précisément autant que les autres, c'est qu'étant joints aux autres, ils servent à montrer le même esprit, et que le tout fait un langage qui est manifestement beaucoup plus fort que le mien. Mais enfin retranchez, si vous le voulez en toute rigueur, tous les passages dont la pure lettre ne sonne pas plus que la pure lettre des miens, vous ne retrancherez rien qui puisse relever votre cause, et ce qui restera vous pressera autant que si vous n'aviez rien ôté. Que si vous n'êtes pas content de tous ces passages des saints, qui ont parlé un langage si uniforme en tant de nations et de siècles éloignés, j'offre de vous en produire encore des expressions étonnantes et innombrables. Plus vous me presserez, plus la tradition vous pressera.

Pour le troisième genre de preuve, peut-être que vous croirez répondre, et que vous espérerez paroître avoir répondu, quand vous ferez une réponse à peu près semblable à votre grande *Préface* des *divers Ecrits*. Si l'ouvrage que vous préparez n'est pas plus concluant que la préface l'a été contre ma *Lettre pastorale*, le monde entier jugera de l'un, comme il a jugé de l'autre. On a senti que vous n'avez jamais pu expliquer la mercenarité que les Pères permettent aux justes imparfaits et qu'ils retranchent pour les ames parfaites. Vous avez imaginé un paradis *hors en quelque façon de Dieu*, *une récompense étrangère et du dehors* [1] dont les justes

[1] *Cinquième Ecrit*, n. 3 et suiv. t. XXVIII, p. 503 et suiv; édit. de 1845, t. IX, p. 362.

mercenaires sont plus touchés que de Dieu même récompense incréée. Prodige inouï, de voir des justes qui sont moins touchés de Dieu que d'une chimérique récompense hors en quelque façon de lui ! Mystère nouveau, et que vous n'avez pas même osé entreprendre d'éclaircir, quoiqu'il soit votre unique ressource pour expliquer toute la tradition. Ainsi cet éclaircissement prétendu de la tradition en est un obscurcissement manifeste, qui prouve évidemment tout ensemble, et la foiblesse de votre système, et la nécessité du mien, que vous avez tant combattu.

Mais quand vous parviendriez à donner en détail, selon vos principes, une solution nette à chaque passage des saints auteurs, vous ne feriez rien de sérieux pour votre cause contre la mienne. Prouvez tant qu'il vous plaira que les saints n'ont point été des quiétistes : qui en doute? En vérité, est-ce la question? Ils n'ont jamais enseigné le désespoir, ni l'oubli de Jésus-Christ. Le prouver c'est perdre son temps et sa peine, c'est se jouer du lecteur. Mais j'ose dire que j'ai toujours été aussi éloigné qu'eux de ces impiétés. Entreprenez tant qu'il vous plaira de les justifier. En voulant travailler contre moi, vous travaillerez pour moi malgré vous. Leur justification sera toujours la mienne. En parlant plus fortement que moi, ils n'ont point enseigné le quiétisme : donc, à plus forte raison, je ne l'ai point enseigné en parlant d'une manière plus tempérée qu'eux. Tout ce que vous direz pour eux se tourne encore plus pour moi. Tout ce que vous direz contre moi se tourne encore plus contre eux. Que ferez-vous donc? Vous composerez peut-être encore un gros volume pour prouver ce qui n'est pas en question, et dont je tirerai même un avantage sensible. Si vous recourez aux correctifs qui sont répandus dans les ouvrages des saints pour les justifier, je demande aussitôt qu'on me fasse la même justice, et qu'on recoure aussi à tous les correctifs innombrables de mon livre pour justifier mes propositions. Dès ce moment, il ne s'agira plus des propositions extraites, mais de mon livre entier. Si au contraire vous voulez comparer les propositions détachées des saints avec mes propositions détachées, sans recourir aux correctifs répandus dans leurs ouvrages et dans le mien, le lecteur n'a qu'à lire et qu'à nous juger. Mais enfin, si vous voulez prendre les propositions des saints avec les correctifs qui les tempèrent, et prendre les miennes sans les correctifs de mon livre, j'espère en Dieu. Son Église n'a point deux balances. Elle ne varie point, elle est immuable, comme l'esprit dont elle est animée. Vous pouvez beaucoup : Dieu le permet : mais il sait donner des bornes à la mer.

Dites, tant que vous le pourrez, que tous les hérétiques ont semé comme moi des correctifs dans leurs ouvrages, et que malgré ces correctifs l'Église les a condamnés. Tous les saints auteurs sans exception ont eu besoin de correctifs aussi bien que les hérétiques ; ainsi je n'ai rien de commun avec les hérétiques, que ce que les saints auteurs ont eu aussi de commun avec eux. Mais dans les ouvrages des hérétiques les propositions contraires à la foi étoient claires : au contraire les correctifs étoient toujours ambigus et captieux. Rien n'est plus opposé à mon livre, que ceux de ces novateurs. Les propositions que vous attaquez dans mon ouvrage ne peuvent jamais signifier l'erreur, qu'en donnant aux termes un sens contraire à celui qu'ils ont dans tous les bons auteurs et dans vos propres écrits. Prenez *l'intérêt en tant que propre* pour *la propriété*, selon ma définition expresse, et vos équivoques s'évanouissent : prenez ces termes dans mon livre en un sens d'imperfection à retrancher, comme vous les avez pris dans le vôtre, à l'exemple de tant d'auteurs, et la lettre même prise en toute rigueur ne pourra signifier qu'une doctrine pure. Direz-vous que les propositions des hérétiques n'étoient mauvaises, que quand on donnoit à leurs termes un sens contraire à leur vrai usage? Direz-vous que leurs correctifs étoient aussi formels et aussi fréquents que les miens? Mais, outre que mes propositions portent ainsi en elles-mêmes leurs correctifs évidens, de plus les trois quarts de l'ouvrage ne sont encore qu'un correctif continuel. Les précautions contre l'erreur sont claires, décisives et innombrables dans un si petit livre. Cessez donc d'anéantir, par l'exemple mal cité des hérétiques, la force des correctifs, sans laquelle aucun saint ouvrage ne pourroit plus être en sûreté. Vous qui voulez tant éluder la force des correctifs, vous serez le premier à y recourir avec empressement pour expliquer les passages des saints. Ainsi on verra clairement que vous rejetez pour mon livre ce qui fait toute votre ressource pour expliquer les leurs. Si les correctifs d'un livre ne passent que pour des contradictions et pour des faux-fuyans, il faudra dire des saints, encore plus que de moi, puisque leurs expressions sont encore plus fortes, qu'en tempérant dans une page les propositions d'une autre page, ils n'ont fait que se contredire et cacher leurs erreurs.

Voilà, Monseigneur, ce que je réponds par avance à l'ouvrage que vous préparez contre mes *Propositions*, *etc.* : et j'ose assurer au lecteur qu'il remarquera que vous n'avez rien dit, qui ne trouve ici une réponse anticipée. Encore une fois, nous écrirons tant que vous me contraindrez de vous répondre. Mais, loin de vouloir prolonger cette dispute, j'en déplore amèrement le scandale. Nous sommes vous et moi l'objet de la dérision des impies, et nous faisons gémir tous les gens de bien. Dieu jugera celui qui est le vrai auteur de tant de maux. Mais enfin, quoique la vérité soit pleinement éclaircie, et que cet éclaircissement dût nous imposer silence, la dispute s'échauffe de plus en plus. Que les autres hommes soient hommes, c'est ce qui ne doit pas surprendre. Mais que les ministres de Jésus-Christ, ces anges des églises, donnent au monde profane et incrédule de telles scènes, c'est ce qui demande des larmes de sang. Trop heureux, si au lieu de toutes ces guerres d'écrits, nous avions toujours fait le catéchisme dans nos diocèses, pour apprendre aux pauvres villageois à craindre et aimer Dieu. Je suis avec respect, etc.

LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LA CHARITÉ.

Monseigneur,

I. Je croirois manquer à Dieu, à l'Eglise et à vous-même, si je laissois finir nos contestations sans vous parler encore une fois de la nouveauté que vous tâchez d'introduire sur la charité. Elle réduit toute la religion à un désir d'être heureux en Dieu : et elle suppose que Dieu ne seroit point aimable pour sa créature, s'il ne lui avoit pas plu de lui donner la béatitude. Suivant ce principe, il ne suffit pas de vouloir, comme je l'ai dit après notre Ve Article d'Issy, *notre salut comme une chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire ;* il faut le vouloir encore simplement et absolument, comme une chose sans laquelle Dieu ne nous seroit plus *la raison d'aimer* [1]. Ainsi un décret libre et gratuit, qui est une chose accidentelle, est la seule chose qui nous rend Dieu aimable. Sans ce décret libre et accidentel, il ne le seroit point par son essence infiniment parfaite.

En tout autre temps, les Chrétiens auroient bouché leurs oreilles, de peur d'entendre une telle doctrine. Mais vous vous êtes prévalu d'une occasion favorable à votre dessein. C'est l'effroi de tous les gens de bien sur le quiétisme. Vous avez espéré que votre autorité, soutenue d'un puissant parti, feroit passer cette nouveauté si indigne du christianisme ; et tous vos bons amis se sont vantés que vous alliez changer en ce point la théologie de toutes les écoles. En effet, que n'y auroit-il pas à craindre pour le progrès de votre opinion, que vous nommez *le point décisif, qui renferme seul la décision du tout*, si Dieu permettoit que vous eussiez quelque triomphe apparent, et que la jeunesse, toujours empressée pour les nouveautés à la mode, espérât de plaire et de s'avancer par ce chemin.

II. Dans cette vue, vous avez lâché contre moi trois de vos disciples. Le premier a intitulé son ouvrage : *Sources de l'illusion, etc.*, et il doit avoir, du moins auprès de vous, le double mérite de m'avoir attaqué et d'avoir toujours marché sur vos traces. Le second, dont l'écrit

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 451 ; édit. de 1845 en 12 vol., t. ix, p. 205.

est intitulé : *Les désirs du Ciel*, a été nourri dans votre école. Il y a appris à dégrader la charité, et à réduire toute la religion à un amour de concupiscence pour Dieu. Il se donne la liberté de vous imiter jusque dans les traits les plus injurieux et les plus contraires au respect de l'épiscopat. Par exemple, il dit[1] que « la charité n'est point envieuse, qu'elle n'est » point ambitieuse, qu'elle ne cherche point » ses propres intérêts, comme font ceux qui » troublent ou les Etats par leur ambition, ou » l'Eglise par leurs erreurs. » C'est cet écrit si foible et si indécent, que vous avez appelé *très-net et très-fort*, dans une approbation authentique.

Le troisième auteur est le seul qui mérite quelque attention. C'est celui de *l'Apologie du véritable amour de Dieu*, imprimée en Hollande. Son ouvrage est d'autant plus remarquable, qu'il ne fait que développer ingénument ce que vous tâchez sans cesse d'insinuer par des expressions radoucies et enveloppées. Comme il ne se ménage en rien, il va tête baissée heurter contre toutes les difficultés que vous avez senties et éludées. Par exemple, il vous contredit ouvertement touchant l'Ecole, que vous voudriez mettre dans votre parti. C'est dans cet esprit que vous avez parlé ainsi : « Il importe » tellement à toute la chrétienté de ne croire » point que les principes de l'Ecole aient aucune » liaison avec la doctrine de M. de Cambrai, » qu'il n'y a ni travaux ni veilles, que nous » ne devions employer pour empêcher qu'on ne le croie[2]. » Ecoutons l'apologiste, pour savoir d'un témoin si peu suspect de quel sentiment est l'Ecole[3] : « Comme il faut être de » bonne foi, j'avoue franchement que saint » François de Sales a suivi les faux préjugés de » la plupart des scolastiques de son temps, qui, » ne sachant comment distinguer l'espérance » d'avec la charité, si l'amour de Dieu seul, dont » nous désirons la possession, en tant qu'il est » notre souverain bien, étoit un véritable amour » de charité, se sont avisés d'appeler amour » d'espérance l'amour de Dieu comme notre souverain bien, et d'ajouter au motif de l'amour, » par lequel on aime Dieu comme l'être souverainement parfait en lui-même, une exclusion formelle de tout rapport à notre bonheur, pour en faire un amour de charité parfaite. Suivant cette fausse opinion, saint François de Sales dit qu'*en l'espérance l'amour est* » *imparfait, parce qu'il ne tend pas à sa bonté* » *infinie en tant qu'elle est telle en elle-même, ains* » *seulement en tant qu'elle nous est telle*. Je ne » sais quel parti M. l'évêque de Meaux prendra » sur saint François de Sales ; mais je l'avertis » que tous les honnêtes gens attendent de sa sincérité, qu'il déclare ingénument le sentiment » de saint François de Sales tel qu'il est, sans » le déguiser par des interprétations forcées » et à contre-temps, qui donneroient occasion » à ses envieux de publier partout, avec quelque » apparence de raison, que ce n'est qu'une » prévention aveugle qui le feroit écrire. Il » faut donc tomber d'accord que saint François » de Sales n'a pas reconnu pour un amour de » véritable charité, celui qui a pour motif, le » désir de posséder Dieu seul, parce qu'il est » notre souverain bien ; car il appelle cet amour » en cinquante endroits, un amour d'espérance » ou de sainte et bien ordonnée convoitise, » pour le distinguer de la charité parfaite. Il » va même jusques à dire, suivant l'opinion » commune des scolastiques de son temps, » que par cet amour nul ne peut observer les commandements de Dieu ni avoir » la vie éternelle. » Je n'ai garde d'entrer dans tout le détail de cette apologie, quoique j'eusse des avantages infinies à en tirer, pour montrer sensiblement jusqu'où vont les excès de votre doctrine, dès qu'on la développe tout entière, comme l'a fait cet apologiste.

Il avoue qu'il avoit toujours suivi le torrent comme tous les autres, et qu'il n'a enfin ouvert les yeux que depuis nos contestations. Voici ses paroles : « M. l'archevêque de Cambrai a » suivi aveuglément l'opinion d'un grand nombre de théologiens scolastiques et de la plupart » des mystiques des derniers siècles, qui, s'étant fait une fausse idée de l'amour pur et » désintéressé, se sont imaginé que, puisqu'il » y avoit un amour pur et désintéressé, on » pouvoit donc aimer un objet précisément à » cause de ses perfections absolues (ce qu'ils » appellent bonté absolue), indépendamment » de tout rapport de convenance avec notre » nature. J'avoue que j'ai été moi-même dans » ce sentiment sur la bonne foi des autres ; » mais après avoir sérieusement réfléchi depuis » quelques mois sur la nature de l'amour, et » sur ce qui est capable de nous attirer à aimer, » j'ai reconnu que cette opinion, que je n'avois » encore jamais examinée, étoit très-absurde » et très-insoutenable, si on vouloit prendre » la peine de raisonner suivant les lumières du

[1] *Les Désirs du Ciel*, ch. VI, p. 98. — [2] *Schola in tuto*, n. I : t. XXIX, p. 207 ; édit. de 1845, t. IX, p. 492. — [3] *Apol.* p. 296 et 297.

» bon sens[1]. » La conversion de cet auteur est donc un des fruits de votre controverse. Mais elle vous fait peu d'honneur, puisqu'il paroît qu'il a toujours pensé comme moi sur la définition de la charité, pendant qu'il suivoit toutes les écoles chrétiennes, et qu'il n'a commencé à penser comme vous, que depuis qu'il a abandonné toutes les écoles de théologie, pour s'attacher aux notions qu'il prétend trouver dans les philosophes païens. Caton, Torquatus, Velleïus, Cotta et Cicéron, sont les témoins de la tradition, où il puise les principes fondamentaux de sa théologie.

III. Il est vrai que les philosophes disent souvent que tous les hommes cherchent la vie bienheureuse. C'est ce que vous faites sonner bien haut[2]. Mais supposons, pour un moment, que les philosophes païens l'aient cru précisément comme vous ; qu'en faudroit-il conclure ? Est-ce une autorité qu'il soit permis d'alléguer entre des Chrétiens, pour décider sur la nature de l'espérance et de la charité ? Songez-vous, Monseigneur, que c'est au milieu de l'Eglise de Jésus-Christ, et jusques dans son sanctuaire, que vous parlez ainsi ? Ceux qui connoissent la création et le souverain domaine du Créateur sur sa créature, ne rougiront-ils point enfin de donner à ses droits les mêmes bornes que les philosophes païens, qui n'ont jamais connu que des dieux foibles et vicieux, sans aucune vue de créateur ni de création ? Qui sommes-nous pour répondre à Dieu ? Entrerons-nous en jugement avec lui, pour ne l'aimer qu'à certaines conditions qui nous contentent sur notre intérêt ? Bornerons-nous par des motifs d'utilité sa puissance sur nous et notre amour pour lui ? Lui disputerons-nous ses droits, et la liberté qu'il avoit de ne nous donner point sa vision intuitive, que toute l'Eglise regarde comme une grâce et non comme une dette ? Appellerons-nous droits inviolables de la nature, et *raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte*[3], ce qui n'est qu'un sentiment d'amour-propre et un préjugé formé par le péché originel ? Eludera-t-on la tradition de tous les saints depuis Moïse, saint Paul et saint Clément d'Alexandrie, jusques à saint François de Sales, pour écouter Caton, Velleïus et Cota, comme juges de la charité dont Jésus-Christ est venu allumer le feu sur la terre ?

[1] *Apologie du vérit. am. de Dieu*, liv. I, ch. II, art. III, p. 38. — [2] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29 : p. 450. — [3] *Ibid.* liv. X, n. 20 : p. 452. Edit. de 1845, t. X, p. 205 et 206.

IV. Mais encore écoutons ces Païens, qu'il est si honteux de citer, quand il est question du secret ineffable de l'Epouse avec l'Epoux sacré.

J'ai montré clairement dans mes lettres, que les Païens, ne comptant point sur une autre vie, ont cru devoir sacrifier celle-ci pour leurs amis, pour la patrie, pour la vertu, et qu'ainsi ils mouroient dans la douleur sans aucune espérance de bonheur futur. J'ai cité l'exemple décisif de Socrate, et j'ai rapporté ses dernières paroles, qui sont précises[1]. Au lieu d'y répondre, vous avez cité[2] un passage de saint Augustin, qui se tourne évidemment contre vous, puisqu'il dit que ces Païens « avoient dans l'opi» nion l'erreur d'une totale cessation d'être, » mais cependant qu'ils avoient dans le sens le » désir naturel du repos. » Ce désir du repos, qui n'étoit que *dans le sens*, ne peut être un motif ou raison formelle d'aimer. Donc ces Païens n'avaient dans l'esprit, selon saint Augustin cité par vous-même, aucun motif de béatitude future en sacrifiant leur vie présente avec tant de douleur.

Mais venons aux Epicuriens. Ils n'étoient pas suspects d'enseigner une doctrine trop spirituelle. Leurs dieux étoient corporels, sans puissance, sans action, sans justice pour punir, sans zèle pour récompenser, indifférens à tout ce que les hommes indépendans d'eux pouvoient faire de bien et de mal. Les hommes doivent néanmoins, selon l'opinion de cette secte, adorer les dieux à cause de leur seule nature excellente et parfaite, sans rapport à aucune béatitude qu'ils en pussent tirer. Ainsi ces philosophes, à qui les autres reprochoient qu'ils rapportoient tout au plaisir, oublioient en ce point le plaisir même, pour rendre par pure justice un culte, sans espérance d'aucune utilité, à ce qui est parfait en soi. Tant il est vrai que les hommes les plus *aliénés de la vie de Dieu*, et les plus ensevelis en eux-mêmes, ont eu l'idée d'un amour de ce qui est parfait en soi, sans y chercher aucun rapport à notre utilité. Faut-il qu'un savant prélat travaille si ardemment pour arracher à la véritable divinité, ce que les Epicuriens, sectateurs de la volupté, auroient eu honte de refuser à leurs dieux inutiles et impuissans ?

Passons aux Stoïciens. On les croyait sans comparaison plus nobles et plus vertueux que les Epicuriens, parce qu'ils vouloient qu'on

[1] *Troisième lettre à M. de Paris*, t. II, p. 494 et suiv. — [2] *Rép. aux quatre Lett.* n. 15 : p. 524.

aimât la vertu pour la vertu même, et qu'ils enseignoient une entière *apathie* ou insensibilité du sage, tant pour le plaisir que pour toutes les passions. S'ils eussent cru, comme l'apologiste le prétend, que la vertu n'étoit aimable que pour le plaisir qu'elle donnoit à l'homme vertueux, ils auroient rapporté la vertu, qui est le plus noble de tous les biens, à la volupté qu'elle procure. C'eût été tomber dans le renversement honteux de l'ordre, que cette secte reprochoit à celle des Epicuriens. C'étoit même tomber plus bas ; car au moins les Epicuriens demandoient un culte absolument désintéressé pour la nature parfaite des dieux inutiles à tout. La secte des Stoïciens, en faisant semblant de rapporter tout à la vertu, avec une entière *apathie*, auroit rapporté la vertu même à la volupté, qui est un sentiment indélibéré et très-inférieur à la vertu même. Ainsi, la sensibilité pour le plaisir eût été tout le fond de leur philosophie, et le plaisir lui-même eût été leur dernière fin, dont la vertu n'eût eté qu'un moyen subalterne. Il est inutile de dire qu'ils cherchoient la volupté qui naît de la vertu seule, et qui est très-pure quand on la cherche ainsi. De quelque source que naisse la volupté, si elle n'est qu'une volupté, qu'un sentiment agréable de l'ame, qu'un plaisir distingué de la vertu et inférieur à elle, qu'une pure passion, comme nos sensations indélibérées, si on ne la prend point pour une délectation ou complaisance libre et vertueuse, elle n'a en soi aucun mérite, et elle ne peut jamais être la fin à laquelle on rapporte ce qu'il y a dans la volonté de plus pur, de plus noble, de plus louable et de plus parfait, je veux dire la vertu.

Ce n'est donc pas le plaisir indélibéré ou volupté qui naît de l'exercice de la vertu, et qui est distingué de la vertu même, que les Stoïciens cherchoient comme leur fin dernière. Il est vrai qu'ils cherchoient un plaisir, si on entend par plaisir la complaisance libre de la volonté et son contentement dans l'exercice de la vertu. Mais ce plaisir ou complaisance, n'étant que la spontanéité des actes vertueux, n'est dans le fond rien de distingué de la vertu même. Au reste, quoique les principes de ces philosophes les obligeassent à penser ainsi, il faut avouer que la corruption de la nature les éloignoit à toute heure, dans la pratique, de cette noble *apathie* et de cet amour pur de la seule vertu en elle-même, dont l'idée les ravissoit, et qu'il leur échappoit souvent de parler suivant la pente naturelle.

Je ne m'arrête point ici à Cicéron, dont l'apologiste parle si souvent. Vous savez, Monseigneur, que ce grand orateur n'a rien d'original sur la philosophie, et qu'il n'a fait que ramasser de beaux morceaux des philosophes grecs, surtout de Socrate dans les *Dialogues* de Platon.

Que dirons-nous de ce dernier philosophe ? Prétendez-vous qu'il ait voulu qu'on n'aimât la patrie que pour être heureux? Ne croyoit-il pas au contraire qu'il falloit ne s'aimer que comme un simple membre de la république, dans ce seul ordre, et par l'amour dont on aime chaque partie par rapport au tout? Ne croyoit-il pas qu'il falloit avoir un amour de la patrie si indépendant de notre propre bonheur, qu'on fût toujours prêt à sacrifier la vie, son être, et par conséquent son bonheur, par une mort douloureuse, sans compter sur aucune béatitude future, en préférant la patrie à soi? Direz-vous que ce philosophe ne vouloit pas qu'on aimât ce qu'il appelle *le beau* pour lui-même, sans songer à être heureux ? Direz-vous qu'il vouloit qu'on n'aimât la justice que par le motif de nous rendre contens, et par conséquent qu'on ne l'aimât qu'autant qu'elle est propre à nous contenter ? Est-ce être juste que de n'aimer la justice que pour le plaisir de l'aimer, et qu'autant qu'elle nous favorise pour nous rendre heureux? Ne dites point que le plaisir, quand il ne nous vient que de la seule beauté de la justice, est un plaisir pur et parfait qui peut être la fin de l'homme le plus juste. Non, Monseigneur, le plaisir qu'on goûte dans la justice, dès qu'on le distingue de la justice même, n'est que la vraie raison ou motif d'aimer la justice. Ce plaisir distingué d'elle, quoiqu'il vienne d'elle est beaucoup moins noble et moins parfait. Ce n'est point pour le moindre bien qu'il faut chercher le plus grand. La justice sous cette idée ne seroit pas précisément la justice. La justice, pour parler en rigueur scolastique, ne seroit alors que l'objet matériel de la volonté. Son objet formel seroit la justice, en tant qu'agréable et propre à donner du plaisir à l'homme. Ainsi la justice ne seroit que le moyen, et le plaisir qui en résulteroit seroit la vraie fin de l'homme vertueux. Tout au contraire, le parfait juste, selon Platon [1], est celui qui meurt sur une croix, abandonné, détesté, puni comme un scélérat, et ne tirant aucune consolation de sa justice. Direz-vous que c'est pour être heureux que Socrate aimoit la justice des lois, et qu'il leur sacrifioit sa vie dans la

[1] *De Republ.* l. III.

douleur, sans compter sur aucune béatitude future?

Que devient donc ce témoignage des philosophes, que vous vantez tant avec l'apologiste? Est-ce là ce qui doit être enseigné aux enfans de Dieu *nourris des paroles de la foi?* Quand *nous annonçons la sagesse entre les parfaits*, devons-nous leur dire ce que disent ceux *du dehors?* Devons-nous parler comme ceux que *le Dieu de ce siècle a aveuglés* de peur que la lumière n'éclairât leurs yeux! Ne devons-nous pas prononcer les vérités *cachées depuis l'origine des siècles*, et que *la chair ni le sang n'ont* jamais *révélées ?*

De plus, si vous écoutez les Païens, vous voyez qu'ils sont contre vous pour le pur amour. Ces Gentils qui ont *marché dans la vanité de leur sens*, et qui étoient si idolâtres d'eux-mêmes, n'ont pas laissé de connoître spéculativement une beauté, un ordre, une vertu, une justice préférable à eux-mêmes, et un amour de cette beauté, qui loin d'être fondé sur l'amour de nous-mêmes, doit au contraire être le fondement et la règle de l'amour de chacun pour soi.

Mais qu'y-at-il de plus indécent et de plus flatteur pour la nature superbe, que de dire que « l'homme à qui l'on veut faire accroire » qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heu- » reux, ne se reconnoît plus lui-même, et croit » qu'on lui impose en lui parlant d'aimer Dieu, » comme en lui parlant d'aimer sans le dessein » d'être heureux [1]. » N'est-ce pas le rappeler au dedans de lui pour le faire juge du don de Dieu? Ce n'est pas ainsi que nous avons été instruits dans l'école de Jésus-Christ. Si nous consultions la nature, nous aurions autant de répugnance à croire qu'il faut aimer Dieu par préférence à nous-mêmes, qu'à croire qu'on peut l'aimer dans les actes de charité, sans aucun motif de bonheur. Si on laisse la nature à elle-même, et dans les vues de son seul intérêt pour le bonheur, qu'y a-t-il de plus dur que de préférer sans cesse à soi un être distingué de soi? Cet être distingué de nous est quelque chose d'étranger à l'homme, tandis qu'il ne sort point de lui-même pour se regarder comme n'étant pas à soi, mais à celui par qui seul il est. Ecoutons donc la foi; faisons taire la nature. Tenons la raison en captivité sous le joug de la foi; et à la vue de l'amour pur, pratiqué par tant de saints de tous les siècles, disons avec une humble joie : *Rien n'est impossible à Dieu.*

Voilà, Monseigneur, ce qui regarde l'autorité des Païens, dont les sentimens seront encore plus éclaircis dans la suite à l'occasion de certains endroits où saint Augustin a parlé leur langage, et dont vous voulez vous servir pour appuyer votre sentiment. Hâtons-nous d'examiner les objections que vous en tirez.

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : p. 452; edit. de 1845, t. ix, p. 206.

Ire OBJECTION.

V. On ne peut aimer un objet qu'autant qu'on y trouve quelque convenance pour soi. Saint Thomas et saint François de Sales l'ont reconnu. Qui dit un bien convenable à celui qui l'aime, dit un bien relatif. On ne peut donc aimer un bien, si on ne le considère que comme absolu, et en excluant tout rapport ou toute convenance à la volonté de celui qui l'aime. L'amour du bien en tant qu'absolu est donc une chimère. On ne peut aimer que le bien relatif ou convenable à nous. Qui dit bien relatif et convenable, dit un bien auquel on peut s'unir, dont on peut jouir et dont la jouissance fait un bonheur. Je crois que vous ne me reprocherez pas, Monseigneur, d'avoir affoibli cette objection. Mais vous verrez qu'elle s'évanouira dès qu'une équivoque sera levée.

RÉPONSE.

Il est vrai que tout amour demande une convenance ou proportion entre la puissance et l'objet. Il faut que la puissance soit capable d'atteindre à l'objet, c'est-à-dire de le connoître et d'avoir quelque affection à son égard. Il faut que l'objet soit capable de lui donner quelque délectation, en sorte que la volonté en l'aimant soit contente de l'aimer, et qu'elle exerce librement cet amour. L'union que l'amour cherche n'est autre chose que l'exercice de l'amour même. La jouissance à laquelle l'amour tend sans cesse, n'est point une possession distinguée de l'amour. Ce n'est, dit saint Augustin [1], qu'une simple *adhésion d'amour à un objet pour lui-même.* L'amour, pris dans l'opération toute pure de la partie intellectuelle et suprême de l'ame, est indépendant de tous les goûts et appétits sensibles, de toutes les unions et jouissances qui seroient distinguées de la connoissance et de l'amour. S'unir et jouir, ne sont que connoître et aimer.

[1] *De Doct. Christ.* lib. I, c. v.

Suivant cette règle, il est évident que nous ne pouvons jamais aimer aucun bien qui ne soit un objet convenable à la puissance que nous nommons notre volonté. Il faut que cet objet ait quelque perfection dans laquelle nous puissions nous complaire, et que nous soyons contens d'aimer, c'est-à-dire que nous aimions d'un amour libre.

Toute l'Ecole, qui parle depuis cinq cents ans d'aimer le bien en tant qu'absolu, auroit parlé d'une manière insensée, si elle avoit voulu dire qu'il faut aimer un objet sans aucune proportion, ni convenance, ni rapport de la puissance à l'objet, pour le connoître et pour s'y complaire librement. Ce seroit dire qu'il faut aimer sans amour, un objet qui ne peut être ni conçu ni aimé en aucune façon.

Qu'est-ce donc que veut dire l'Ecole? Elle se borne à exprimer qu'on peut aimer un bien sans rapport à l'utilité que nous en tirons. Voilà le seul rapport qu'elle exclut, et elle ne l'exclut même que par voie de simple abstraction, pour un certain genre d'amour, qui est celui de charité. Pour le rapport de convenance entre la puissance et l'objet, elle ne cesse de le supposer comme évidemment essentiel, et c'est subtiliser sur une équivoque manifeste, que de lui faire un procès là-dessus. Il est donc clair que notre volonté ne peut aimer aucun bien qui ne soit relatif, si on entend par relatif un bien convenable ou proportionné à la puissance de connoître et d'aimer ce qui est en nous. Mais il est faux que notre volonté ne puisse jamais aimer le bien qu'en tant qu'il est relatif à notre utilité.

C'est ce que Durand de Saint-Porcin a très-bien exprimé par ces paroles [1] : « Nous devons » aimer Dieu pour lui-même, quand nous ne » devrions tirer aucune utilité de cet amour. » Nous le devons bien plus qu'un homme ver- » tueux ne doit aimer un autre homme ver- » tueux. Car on doit aimer quiconque est bon, » en séparant de lui toute autre chose, puisque » le bon, suivant son étendue, est l'objet de l'a- » mour. » Ce n'est donc pas une chimère inventée par les mystiques. Cette vérité n'est pas moins de saint Thomas et de saint Bonaventure, que des derniers contemplatifs. J'offre même de la montrer dans le Maître des sentences, dans Guillaume de Paris et dans tous les plus anciens théologiens. Enfin, pour remonter plus haut, elle est clairement enseignée par presque tous les Pères, et entre autres par saint Augustin [1], qui décide qu'il faudroit aimer Dieu, quand même nous serions dans les misères d'une continuelle tentation, sans aucune espérance du bien relatif à notre utilité qu'on appelle béatitude.

[1] In dist. XXIX, num. 6, q. III.

IIe OBJECTION.

VI. Le bien parfait ne peut être que communicatif. Cette libéralité bienfaisante est essentielle à son infinie perfection. S'il n'étoit pas communicatif et bienfaisant, cette perfection lui manquant, il ne seroit ni infiniment parfait ni aimable. Nous ne pourrions même ni le concevoir ni l'aimer, s'il n'étoit actuellement communicatif pour nous donner un être intelligent et capable d'amour. Rien n'est donc plus chimérique qu'un amour qui aimeroit un objet infiniment parfait, sans aucun rapport aux communications de sa bonté. Si on l'aime comme parfait, on l'aime comme communicatif; et si on l'aime comme communicatif, on l'aime comme relatif à nous, on l'aime en tant que Créateur et Réparateur, en tant qu'il est infiniment bon et libéral dans sa bonté.

RÉPONSE.

Cette objection doit être réfutée avec ordre dans toutes ses parties.

1° Il est faux que Dieu ne fût pas infiniment parfait, s'il n'avoit pas voulu se communiquer au dehors; car il a fait son ouvrage avec une pleine liberté, en sorte qu'il eût pu ne le faire jamais. Il est seulement vrai qu'il manqueroit quelque chose à son infinie perfection, s'il étoit impuissant pour se communiquer au dehors par ses dons. Mais il n'est point essentiel à la perfection de Dieu de communiquer actuellement ses biens au dehors. D'un côté, il seroit imparfait, s'il n'avoit pas la puissance féconde pour se communiquer au dehors; d'un autre côté, il ne seroit pas moins imparfait, s'il n'avoit pas la liberté de retenir cette puissance et de s'abstenir de toute communication hors de lui.

2° Lors même qu'il communique ses biens par une volonté toute libre et toute gratuite, il est le maître de les dispenser au degré qu'il lui plaît, et il ne communique jamais que d'une manière finie ses biens infinis. Par exemple, dans notre question précise, il auroit pu ne nous communiquer jamais sa vision intuitive et la béatitude céleste. Il est évident qu'il n'auroit jamais fallu la désirer, s'il ne lui avoit pas

[1] *De Civ. Dei*, l. XXI, c. XV.

plu de se communiquer à nous jusqu'à ce degré.

3° Il est vrai qu'il se communique toujours à quelque degré, dès qu'il produit quelque être hors de lui. L'existence même de la créature est une communication de l'Être infini. Ainsi la créature ne peut être capable d'aimer Dieu, qu'autant qu'il est communicatif pour elle, en lui donnant une nature intelligente. Mais il y a une extrême différence entre ce qui est présupposé dans un acte, et ce qui est le motif ou raison formelle de l'acte même. Par exemple, ma naissance est nécessairement présupposée pour tous les actes que je fais. Elle n'est pourtant pas le motif de mes actes. Tout de même la communication de la bonté de Dieu, qui se fait par la création, est nécessairement présupposée pour pouvoir aimer Dieu. Mais cette communication bienfaisante n'est point un motif essentiel de tout amour de Dieu: car on peut l'aimer pour sa perfection infinie, sans y être excité par le motif du bienfait de la création.

4° La perfection d'être communicatif, libéral, bienfaisant et miséricordieux, est sans doute un des attributs divins que la plus pure charité regarde dans ses actes d'amour de complaisance comme tous les autres attributs. Alors elle regarde cette bonté relative, non en tant qu'utile pour nous, mais en tant que faisant partie des infinies perfections de Dieu. L'ame qui fait ces actes, voit bien que cette bonté relative à notre bonheur nous est très-utile. Mais alors elle en est touchée, non par rapport à notre utilité, mais par rapport à la perfection que cette bonté montre en Dieu, et par rapport à la gloire qu'il tire de notre utilité même. Ainsi le bien relatif rentre alors dans le bien absolu. On ne le considère sous l'idée de relatif, qu'autant qu'il concourt même comme relatif à rendre le bien absolu infini. Si vous dites que tout ceci est une subtilité, souvenez-vous, s'il vous plaît, que cette subtilité n'est pas de moi, qu'elle vient des saints de tous les siècles, et que l'Ecole ne l'autorise pas moins que les saints contemplatifs.

IIIe OBJECTION.

VII. L'amour est un désir de l'objet aimé. On n'aime point ce qu'on ne désire pas. Qui dit désirer un objet, dit un amour de cet objet par rapport à sa possession. Donc l'amour regarde le bien en tant que relatif, et le bien en tant qu'absolu n'en peut être l'objet.

RÉPONSE.

Il n'est pas vrai que tout amour soit un désir. Si aimer et désirer étoient entièrement synonymes, personne ne s'aimeroit soi-même; car désirer est vouloir ce qu'on n'a pas. Or on ne peut se désirer soi-même. Il est donc clair que tout amour n'est pas un désir, et qu'il faut chercher une autre idée de l'amour. Saint Clément d'Alexandrie dit, que ceux qui prétendent que l'amour soit un désir, ignorent « ce qu'il » y a de divin dans l'amour [1], car la charité » n'est pas un désir dans celui qui aime; mais » c'est une bienveillance et une ferme union » avec l'objet aimé. L'amour de pure complaisance n'est pas un désir. Cet amour ne regarde point ce que l'objet aimé pourroit acquérir: il ne fait que se complaire en ce qu'il possède. De plus, il faut distinguer dans tout désir la personne à qui on désire un bien, d'avec le bien qu'on lui désire. On a pour la personne à qui on désire un bien un amour de bienveillance, et pour la chose qu'on lui désire, un amour de concupiscence. L'amour de bienveillance est toujours un fondement présupposé à l'amour de concupiscence. On ne peut désirer un bien sans le désirer à quelqu'un. Le désir, en tant qu'il est pour quelqu'un, est une bienveillance pour ce quelqu'un-là, et en tant qu'il est le désir d'un tel bien, il est une espèce de concupiscence de ce bien. Le premier et le plus grand de ces deux amours, si on compare leurs deux natures, est celui de bienveillance, parce qu'on aime nécessairement plus celui à qui on désire un bien, que le bien qu'on lui désire et qu'on ne cherche que pour lui: à moins que d'ailleurs on n'ait pour ce bien même un amour de bienveillance, comme quand l'homme juste qui se désire Dieu, aime d'ailleurs avec bienveillance cet être infini plus que soi-même. Ainsi on ne voit jamais aucun amour de concupiscence pour une chose utile, qu'on ne trouve aussitôt quelque amour de bienveillance qu'il présuppose nécessairement en faveur de la personne pour qui on souhaite cette utilité. Ces principes posés, je conclus que le principal amour de Dieu est un amour de complaisance, qui n'est pas un désir, parce qu'on ne peut lui désirer les biens infinis qu'il possède déjà. Le second amour est celui de bienveillance, qui lui souhaite toute la gloire accidentelle qu'il lui plaît de se procurer. Le troisième amour, que saint Thomas nomme *imparfait* [1], est celui de concupiscence ou d'espé-

[1] 2. 2. quæst. XVII. art. VIII.

rance. Au lieu que l'amour de bienveillance est un désir de quelque gloire pour Dieu, l'amour d'espérance est un désir de Dieu pour nous. Comme le désir d'un bien pour Dieu suppose qu'on aime Dieu; tout de même le désir d'un bien pour nous, suppose que nous nous aimons. On voit clairement, par toutes les choses ci-dessus expliquées, 1° que tout amour de Dieu n'est pas un désir: 2° qu'il est encore moins vrai que tout amour de Dieu soit un désir par lequel nous désirions Dieu pour nous. Le principal amour de Dieu, qui est celui de complaisance, n'est en aucun sens un désir. L'amour de bienveillance est un désir, mais un désir pour Dieu et non pour nous. Ainsi il n'y a que le dernier et le moindre de ces trois amours, savoir celui d'espérance, qui soit un désir pour nous et qui ait rapport à notre avantage.

On ne peut point dire, comme l'apologiste le prétend, que l'amour de bienveillance ait pour motif le plaisir que nous trouvons en souhaitant à Dieu de la gloire. Ce plaisir, quoiqu'il s'y trouve, n'est point le motif de ce désir. Autrement notre plaisir seroit notre raison d'aimer la gloire de Dieu, et la raison d'aimer seroit beaucoup moins parfaite que la chose aimée: ce qui renverseroit l'ordre.

Saint François de Sales assure [1] qu'il « faut » tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de » sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la » beauté de son amour. » Il va ailleurs [2] jusqu'à dire que « nous revenons en nous-mêmes » quand nous aimons l'amour, en lieu d'aimer » le bien aimé. » Combien ce grand saint étoit-il éloigné de vouloir qu'on ne désirât à Dieu de la gloire que par le motif du plaisir; puisqu'il veut que l'amour regarde le seul bien aimé, et que, loin de regarder le plaisir comme son motif, il ne doit pas même se regarder, en sorte que ce ne soit point pour aimer qu'on aime, mais pour le contentement ou la gloire du bien aimé tout seul.

D'ailleurs, le plaisir de désirer du bien à quelqu'un, loin d'être le motif de l'amour, est au contraire manifestement l'effet d'un amour antérieur au plaisir. Comment pourroit-on prendre quelque plaisir à désirer du bien à quelqu'un si on ne l'aimoit déjà. Ce n'est donc pas ce plaisir qui excite l'amour de bienveillance, c'est au contraire l'amour de bienveillance qui cause ce plaisir.

[1] *Am. de Dieu*; liv. IX, ch. X. p. 502. — [2] *Ibid.* ch. IX. p. 500.

IVe OBJECTION.

VIII. Saint Augustin assure qu'on aime d'une manière désintéressée un objet pour lui-même, quand on l'aime pour lui seul et point pour quelque autre objet distingué de lui. Ainsi l'amour de concupiscence pour Dieu est désintéressé et parfait, dès qu'on ne désire en lui que lui seul, qu'on en sépare toute autre récompense et qu'on ne veut être heureux qu'en lui. L'apologiste va jusqu'à dire qu'on aime une chose sans intérêt et pour elle-même, toutes les fois qu'on l'aime pour le plaisir qu'on en tire, pourvu que ce soit pour le plaisir qu'on tire de ce seul objet.

RÉPONSE.

1° On peut chercher en Dieu la béatitude formelle, qui est un don créé très-distingué du Créateur. Alors l'ame rapportant le bien incréé comme moyen, au don créé comme fin, renverseroit l'ordre, et son amour, loin d'être pur et parfait, seroit vicieux. Après avoir traité un tel amour de chimère, dans votre premier livre [1], comme l'apologiste le fait encore, en assurant dans le sien [2] qu'on ne peut croire un tel amour possible par les forces de la nature, sans être *pélagien*, vous avez enfin reculé à cet égard et reconnu cet amour vicieux [3]. Dans ce cas, on ne chercheroit son bonheur ou plaisir qu'en un seul objet qui seroit Dieu même: mais on rapporteroit l'objet au plaisir, au lieu de rapporter le plaisir à l'objet, ce qui rendroit l'amour déréglé. Il n'est donc pas permis de dire, comme l'apologiste, que l'amour d'un objet est désintéressé toutes les fois qu'on ne cherche son plaisir que dans le seul objet aimé. C'est ce que saint Augustin n'a eu garde de penser jamais. Suivant cette fausse règle, un ivrogne aimeroit d'un amour désintéressé le bon vin, dès qu'il l'aimeroit pour tirer de lui seul tout son plaisir. Que veut donc dire saint Augustin? Le voici. On aime parfaitement un objet quand on l'aime pour lui seul, sans y être déterminé ni par aucun objet extérieur, ni même par le plaisir qu'on a en l'aimant: car ce plaisir n'est pas l'objet, et si nous l'aimons pour le plaisir distingué de celui qu'il nous donne, nous ne l'aimons pas pour lui-même.

2° Saint Thomas, que saint François de Sales

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. X. ch. 29 : p. 457; édit. de 1845, t. IX, p. 208. — [2] *Apol.* liv. III, ch. III. art. I. p. 333. et suiv. — [3] *Avert. sur les Div. Ecrits.*, n. 18. *Préf. sur l'Inst. past.* n. 79, 80 et 81 : t. XXIX, p. 368, 613 et suiv.; édit. de 1845, t. IX, p. 325 et 395.

a suivi, assure que l'amour de concupiscence ou d'espérance est *imparfait* [1]. Ce n'est pas qu'il soit vicieux : à Dieu ne plaise qu'on pense cette impiété : mais c'est qu'il est moins parfait que celui de pure charité. Il regarde pourtant Dieu même ; mais il le regarde comme bon pour nous, c'est-à-dire comme béatifiant, au lieu que l'amour de charité le regarde pour lui seul *et s'arrête en lui, non afin qu'il nous en revienne quelque chose*. Vous voyez que l'amour d'espérance est inférieur à l'autre, précisément en ce qu'il cherche en Dieu avec Dieu *quelque chose* qui n'est pas lui-même, je veux dire la béatitude formelle. Vous voudriez bien, Monseigneur, qu'on perdît insensiblement de vue cette distinction si vulgaire de l'objet de la béatitude qui est Dieu, et de l'acte formel qui rend l'homme bienheureux et qu'on nomme la béatitude formelle. Mais l'Ecole n'oubliera jamais cette distinction, qui est si réelle et si évidente. Ainsi il demeure constant que l'amour d'espérance ou de concupiscence est *imparfait*, ou moins parfait que celui de charité, quoiqu'il soit très-bon ; et qu'il deviendroit même déréglé, si on alloit jusqu'à chercher Dieu comme moyen pour arriver à la béatitude comme à la fin.

Ve OBJECTION.

IX. Saint Thomas et beaucoup d'autres saints auteurs regardent comme le plus parfait amour, celui qui fait désirer à l'homme d'être délivré de son corps, pour s'unir avec Jésus-Christ, comme l'Apôtre : *Cupio dissolvi et esse cum Christo*. On voit même que saint Augustin a regardé ce sentiment d'impatience pour la béatitude céleste, comme la marque de l'amour parfait.

RÉPONSE.

Il y a une extrême différence entre la perfection des actes et la perfection de l'ame qui les fait. Les actes les plus parfaits sont ceux de la pure charité, qui *s'arrête en Dieu, non afin qu'il nous en revienne aucun bien*. Mais l'état le plus parfait de l'ame qui a la charité, est celui où cette ame, outre les actes fréquens d'une très-forte charité, fait encore souvent des actes d'espérance commandés par la charité même. Alors l'ame, n'étant plus retenue par aucun bien terrestre ni par aucune affection naturelle pour les biens créés, ne cherche qu'à glorifier Dieu dans le ciel. C'est la charité qui la détache de la terre. C'est la charité qui commande en elle ces désirs enflammés de la patrie céleste. C'est la charité qui lui fait encore plus désirer le règne parfait de Jésus-Christ en elle, que le sien avec Jésus-Christ. Enfin il faut remarquer que ce désir de voir Jésus-Christ peut être non-seulement un acte d'espérance commandé par la charité, mais encore un acte propre de la charité même : car quoique la béatitude ne soit pas le motif propre de la charité, cette vertu peut néanmoins dans ses vrais actes désirer la vue de Jésus-Christ, non en tant qu'elle est utile pour nous, mais en tant qu'elle glorifie Dieu. Ce que saint Augustin et saint Thomas ont dit, est donc vrai à la lettre. Pour les bien entendre sans confondre l'espérance avec la charité, il n'y a qu'à distinguer toujours la charité d'avec l'ame qui a la charité ; les actes propres de cette vertu, d'avec les actes d'une autre vertu inférieure qu'elle commande ; et la vue de Jésus-Christ comme utile pour nous, d'avec cette vue comme ce qui glorifie Dieu.

VIe OBJECTION.

X. L'amour est une délectation ; la délectation est une béatitude. L'amour cherchant toujours par sa nature à croître, il cherche toujours à augmenter la délectation, et par conséquent à rendre la béatitude pleine et consommée. Donc tout amour a pour but et pour motif la béatitude future du ciel.

RÉPONSE.

Pour couper jusqu'à la racine de cette objection, il faut distinguer soigneusement deux délectations, que certains philosophes confondent, en lisant les livres de saint Augustin.

Il y a une délectation purement prévenante et entièrement indélibérée, qui est en nous sans nous, qui est un sentiment de plaisir dans l'ame, comme nos sensations les plus involontaires. C'est une pure passion, dont l'ame est saisie et affectée sans y avoir part.

Il y a une autre délectation délibérée et volontaire, qui est la spontanéité même de nos actes d'amour. C'est en ce sens que le Psalmiste dit : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*. C'est une délectation commandée par la loi de Dieu, et par conséquent libre, puisque, selon la règle de saint Augustin, une chose est censée libre dans les hommes, lorsqu'elle leur est commandée. C'est

[1] 2. 2. quæst. XVII, art. VIII.

une délectation méritoire, puisqu'une récompense lui est promise, *et dabit, etc.* Cette délectation dans la vertu n'est autre chose que l'amour libre de la vertu même. Cette libre délectation, ou complaisance de la volonté en Dieu, est le pur amour de sa perfection.

Si on vouloit que la délectation prise dans le premier sens fût essentielle à l'amour, il faudroit établir deux erreurs pernicieuses. L'une seroit de dire que le libre arbitre est comme une balance toujours machinalement et nécessairement emportée, soit pour le bien, soit pour le mal, soit pour Dieu, soit pour les objets créés, par le plus grand plaisir indélibéré. Alors on abuseroit de cette règle de saint Augustin : *Secundùm id quod magis nos delectat, operemur necesse est.* Au lieu d'entendre seulement, que quand nous avons en nous divers amours opposés, le plus fort est toujours celui qui nous fait agir, nous assujettirions le libre arbitre au plaisir indélibéré. Par-là on détruiroit toutes les idées de mérite et de démérite, de vice et de vertu. L'autre erreur, qui n'est qu'une branche de la première, seroit de dire que les saintes ames ne demeurent attachées à Dieu qu'autant qu'elles trouvent encore plus de délectation ou de plaisir prévenant et indélibéré dans son culte fidèle, qu'elles n'en auroient à se livrer à la tentation. Ce seroit renverser la maxime constante des saints, qui disent que Dieu soustrait d'ordinaire de plus en plus la délectation prévenante ou plaisir indélibéré, à mesure qu'il veut éprouver et perfectionner davantage une ame ; ce seroit même faire penser qu'on n'est fidèle à Dieu, qu'autant que le plaisir y détermine, et que la sensibilité de l'ame au plaisir fait tout le fond de la religion.

Il faut donc reconnoître que la délectation essentielle à l'amour n'est point ce plaisir indélibéré, cette pure passion de l'ame, que les Grecs nomment Εὐπάθεια. C'est au contraire ce que les Latins ont exprimé par les termes de *placet* et de *volo*, qui sont entièrement synonymes. Ce terme même, *il me plaît*, ne signifie point dans la langue française qu'un tel objet me cause ce sentiment doux et flatteur, qu'on nomme un plaisir. Il signifie seulement que c'est l'objet que je choisis, et que je préfère par mon libre arbitre, et je n'en suis que plus louable, s'il me plaît, c'est-à-dire si je le choisis, parce qu'il me paroît le plus estimable, sans ressentir aucun plaisir indélibéré et prévenant qui m'y attire. Pour la délectation de pure volonté, qui est commandée par la loi de Dieu comme libre, et qui est excitée par la promesse comme méritoire, dans les paroles du Psalmiste, elle est la seule qui est essentielle à l'amour. Celle-là n'est que l'amour même dans la liberté ou spontanéité de ses actes. Se complaire librement dans un objet et l'aimer, c'est précisément la même chose.

Cette délectation, qui n'est que passagère et imparfaite en cette vie, comme l'amour avec lequel elle n'est qu'une même chose, n'est point la béatitude céleste ; car la béatitude du ciel est la parfaite plénitude de tous les biens. Ainsi, quand même l'amour s'exerceroit pour cette délectation, il ne s'exerceroit point pour la béatitude céleste.

Ajoutez une autre vérité incontestable : c'est que cette délectation n'est point un motif de l'amour de charité. Nous avons vu que cette libre délectation n'est autre chose que l'amour même. Le parfait amour de Dieu n'est point lui-même son propre motif et sa propre fin. La fin dernière du parfait amour est la gloire du bien aimé. Saint Thomas a très-bien remarqué que nul acte libre de la volonté ne peut jamais être la fin dernière. « L'objet de la volonté, dit-il[1], » est la fin, comme la couleur est l'objet de la » vue, et tout de même que la vue ne peut » être l'objet, parce que, qui dit vue, dit » quelque objet visible auquel elle se termine ; » ainsi un acte de la volonté ne peut être un » objet désirable, qui est la fin de la volonté » même. » Puisque tout acte libre a une fin à laquelle il tend, il manifeste qu'il ne sauroit être lui-même une fin dernière. D'où il s'ensuit que la délectation libre de l'ame en Dieu ne peut jamais être le motif de l'amour de charité qui regarde immédiatement la dernière fin. Si au contraire on regardoit cette délectation comme un plaisir indélibéré et distingué de l'amour qui serviroit à l'exciter, on pourroit encore moins dire que la délectation prise en ce sens fût le motif du parfait amour ou sa raison formelle d'aimer ; car qu'y a-t-il de plus indigne de Dieu, que de ne l'aimer que par la raison du plaisir distingué de l'amour qu'on goûte en l'aimant, et que de rapporter son amour, qui est une vertu si parfaite, au plaisir indélibéré et vide de tout mérite, que cet amour nous fait sentir. Il est donc évident que la délectation en aucun sens ne peut être le motif du parfait amour.

Si on m'objecte encore que l'amour par sa nature cherche toujours son propre accroissement, et par conséquent l'accroissement de la

[1] 1. 2. quæst. 1, art. 1 ad 2.

délectation, pour en faire la béatitude céleste, je n'ai que deux choses à répondre :

1° Il est faux que tout amour par sa nature soit un désir de son propre accroissement. L'amour des bienheureux dans le ciel est sans doute un véritable amour. Il n'est pourtant pas un désir d'un amour plus grand. Un saint voit dans un autre saint un amour pour Dieu supérieur au sien, sans le désirer. Voilà un exemple bien décisif, pour montrer que tout amour n'est point par sa nature un désir d'un plus grand amour. Si Dieu n'avoit point voulu nous donner sa vision intuitive avec son amour consommé dans le ciel, il auroit fallu ne point désirer cet amour consommé ; de même qu'un saint ne désire point l'amour d'un autre saint supérieur à celui dont il est lui-même possédé. Il auroit fallu aimer, en se bornant au degré précis d'amour auquel Dieu nous auroit bornés ici-bas.

2° L'amour peut chercher son propre accroissement, en tant que cet accroissement seroit une plus grande gloire pour Dieu, et non en tant qu'il seroit une grande délectation, et quelque chose de plus agréable pour nous. La délectation en un sens se trouve jointe à l'amour, et si on la prend en un autre sens, elle est l'amour même. J'en conviens. Mais elle n'est en aucun sens le motif du parfait amour.

3° Saint Augustin a décidé [1] qu'il faudroit aimer avec une persévérance invincible, dans le combat douloureux des passions, sans aucune espérance de béatitude. Dans ce cas, on aimeroit Dieu sans désirer l'accroissement de l'amour jusqu'à sa consommation, qui est l'amour céleste, et sans aspirer à la suprême délectation qu'on nomme béatitude. Il n'est donc pas vrai, selon ce Père, que l'amour par sa nature cherche toujours nécessairement sa consommation et la délectation suprême.

VII[e] OBJECTION.

XI. Saint Augustin assure que c'est « une » vérité claire, approfondie et certaine, que » non-seulement tous les hommes veulent » être heureux, mais encore qu'on ne veut que » cela et qu'on veut tout pour cela [2]. »

RÉPONSE.

Je vous ai déjà montré, Monseigneur, qu'en voulant donner un sens trop absolu et trop étendu à saint Augustin, vous voulez lui faire dire ce qu'il n'avoit garde de penser. Dans le cas que nous venons de voir qu'il a supposé, il dit qu'on devroit demeurer fidèle à Dieu sans aucune espérance d'être heureux. En ce cas supposé par ce Père, on eût voulu toute autre chose *que cela*, et on n'eût jamais voulu rien *pour cela*.

Mais si vous persistez encore à vouloir faire parler saint Augustin dans votre sens, au moins répondez, s'il vous plaît, pour lui. Veut-on tout, et même la gloire de Dieu, pour être heureux ; ou bien veut-on être heureux pour la gloire de Dieu ? Si la gloire de Dieu est la fin simplement dernière, comme toute l'Ecole l'assure unanimement, si *la vision et la possession de Dieu*, comme dit Sylvius, n'est pas Dieu même, la vision de Dieu et notre béatitude n'est pas notre fin simplement dernière ; elle n'est qu'une fin rapportée à la fin ultérieure à la gloire de Dieu. Direz-vous qu'on veut la fin simplement dernière pour une fin prochaine et subalterne ? Direz-vous qu'on veut glorifier Dieu pour être heureux? Ce qui est ultérieur à la béatitude, ne peut être désiré par le motif de la béatitude même. Autrement la fin dernière auroit elle-même une fin et le bonheur de la créature seroit la raison essentielle d'aimer le Créateur. Il faut donc évidemment, ou donner à la fin dernière même, qui est la gloire de Dieu, un motif ultérieur de notre béatitude, qui anéantisse la dernière fin ; ou avouer que ce qu'il y a de dernier et de plus parfait dans la volonté de l'homme n'a point le motif de la béatitude.

Ainsi, en prenant mal saint Augustin, on lui feroit dire qu'on ne veut glorifier Dieu que pour être heureux, on le rendroit contraire à lui-même, et à tous les principes fondamentaux de la religion. Pour moi, je me contente de l'entendre comme toute l'Eglise l'entend.

1° Il ne parle que d'une pente de la nature pour un bonheur confus, qui n'est que le bien-être en général, et non pas la béatitude surnaturelle.

2° C'est une pente indélibérée et une espèce d'instinct, mais ce n'est pas la raison formelle d'aimer tout ce qu'on aime. Ce n'est point par cette raison que ce Père veut que chacun aime l'ordre et la justice. Nous avons vu qu'il veut qu'on l'aime, supposant même le cas où il n'y auroit aucune espérance de béatitude.

3° Il est vrai que tous nos actes délibérés

[1] *De Civ. Dei*, lib. XXI. c. 15 : t. VII. — [2] *Rép. aux quatre Lett.* n. 9 : t. XXIX, p. 31 ; édit. de 1845, t. IX, p. 444.

tendent à une vraie ou à une fausse béatitude. Ils tendent à la fausse, quand ils la cherchent dans les objets créés. Ils tendent à la vraie, quand ils cherchent le Créateur. Mais il y a une extrême différence entre chercher en tout acte ce qui peut réellement causer la béatitude, et chercher en tout acte cet objet par cette raison précise et formelle qu'il peut causer notre bonheur. Quand je fais un acte de pure charité, je cherche dans cet acte Dieu seul pour lui-même, sans penser ni à mon bonheur ni à moi. Il est néanmoins vrai que je cherche alors ce qui fera réellement un jour ma béatitude. Mais ce n'est ni à cause de la béatitude future, ni à cause de la délectation présente dont il est la source, que je le cherche. On voit par-là combien il faut tempérer les paroles de saint Augustin, pour entrer dans son véritable esprit, au lieu de décider absolument que non-seulement on veut être heureux, *mais encore qu'on ne veut que cela et qu'on veut tout pour cela.*

VIII[e] OBJECTION.

XII. « Saint Augustin, *dit l'apologiste*, a » établi pour principe que l'amour de quelque » objet que ce soit, commence par l'amour » de nous-mêmes, c'est-à-dire par le désir » invincible que nous avons d'être heureux. » *Amores omnes et dilectiones priùs sunt in* » *hominibus de se, et sic de alia re quam dili-* » *gunt. Si diligis aurum, priùs te diligis, et* » *sic aurum, quia si mortuus fueris, nullus erit* » *qui aurum possideat. Ergo dilectio unicuique* » *a se incipit, et non potest nisi a se incipere,* » *et nemo monetur ut se diligat.* Tout amour » et toute affection dans les hommes com- » mencent par soi, et c'est par-là qu'ils aiment » tout le reste. Si vous aimez l'or, c'est vous » que vous aimez avant l'or, et c'est par-là que » vous aimez ce bien : car si vous étiez mort, » il n'y auroit plus personne pour le posséder. » L'amour commence donc en chacun par » lui-même, et il ne peut commencer que par- » là. Personne n'a besoin d'être averti pour » s'aimer. »

RÉPONSE.

L'apologiste remarque que saint Augustin, en parlant ainsi, a raisonné comme les philosophes païens. En effet, quand on veut parler selon la nature laissée à elle-même, il faut avouer qu'elle n'aime rien que pour elle, et qu'elle ne cherche dans tous les objets distingués d'elle que des convenances pour se contenter. Il faut même avouer que dans l'ordre surnaturel, et dans la plus haute perfection, chacun règle encore ses affections sur les convenances à l'égard des objets créés dont on a besoin de faire usage, comme de l'or et des autres biens temporels, en les rapportant toujours à Dieu.

Mais voudriez-vous soutenir, Monseigneur, qu'il ne faille aimer Dieu que pour sa convenance à notre bonheur, comme on aime l'or ou d'autres richesses? Est-ce donc la règle de l'amour du bien suprême, de ne l'aimer que comme on aime les biens inférieurs à soi ? Aimera-t-on, contre la règle de saint Augustin, l'objet supérieur à soi, dont il faut *jouir*, c'est-à-dire auquel il faut se rapporter, comme on aime les objets inférieurs à soi dont on ne doit qu'*user*, c'est-à-dire qu'il faut rapporter à soi? N'est-ce pas s'attacher en apparence à des termes de saint Augustin, pour combattre ses premiers principes, et dégrader le christianisme.

Il est vrai que les philosophes ont supposé que l'homme est cher à soi par soi-même. *Per se quisque sibi charus est*, dit Cicéron[1].

Saint Augustin a suivi quelquefois ces expressions, en raisonnant d'une manière philosophique sur l'usage des biens extérieurs. Mais il n'a prétendu exprimer que la pente de la nature, qui nous porte tellement à nous aimer, que nous n'avons pas besoin d'instruction pour nous aimer nous-mêmes. Prétendez-vous, Monseigneur, que saint Augustin ait voulu dire que notre amour pour Dieu a sa source et son fondement dans l'amour de nous-mêmes, comme l'amour de l'or et de tous les autres biens inférieurs que nous ne cherchons que pour leur convenance et pour le besoin d'en user, c'est-à-dire de les rapporter à nous?

XIII. Si l'amour de Dieu suppose en nous l'amour de nous-mêmes, il faudra dire que le premier amour, l'amour absolu, l'amour essentiel à l'homme, est l'amour de lui-même; qu'il aime d'un amour absolu et premier l'être fini, participé et dépendant, et qu'il n'aime que d'un amour second, participé et relatif à l'autre amour, l'Etre absolu, infini et existant par lui-même. Voilà sans doute le plus monstrueux renversement de la religion. L'amour de la créature sera autant au dessus de l'amour du Créateur, que le Créateur est au-dessus de la créature. Je laisse à juger à tout homme sans prévention, lequel de ces deux amours

[1] *De Amicitia.*

sera le plus grand, ou celui de Dieu, ou celui de nous-mêmes. Sans doute l'amour premier, l'amour absolu, l'amour par lui-même, est infiniment plus grand que l'amour second, qui suppose le premier et qui lui est essentiellement relatif. Ainsi ce pernicieux principe va nécessairement à détruire tout amour de préférence pour Dieu : car on ne peut préférer à soi ce qu'on ne peut aimer qu'après s'être aimé, et que d'un amour qui suppose comme fondement l'amour de soi-même. Par exemple, je ne puis jamais aimer l'or plus que moi, puisque je ne puis l'aimer que par rapport à moi et à mon contentement ou bonheur, et que l'amour de l'or ne peut naître en moi que de l'amour de moi-même et du plaisir que les richesses me peuvent procurer. J'avoue, suivant la doctrine commune, qui est toute contraire à vos principes, que le juste aimant Dieu d'un amour de bienveillance, l'aime plus qu'il ne s'aime soi-même. J'avoue aussi que le pécheur pénitent peut avoir, outre l'amour d'espérance, un commencement d'amour de bienveillance pour Dieu. Mais je dis qu'un homme qui s'aimeroit d'un amour de pure bienveillance, et qui n'aimeroit Dieu que du seul amour d'espérance ou de sainte concupiscence, quoique ses actes d'espérance fussent très-bons en eux-mêmes, seroit néanmoins dans un état où il n'aimeroit point Dieu autant qu'il s'aimeroit lui-même, puisque l'amour de pure bienveillance dont il s'aimeroit, est beaucoup plus parfait que celui d'espérance dont il aimeroit Dieu.

Croyez-vous, Monseigneur, qu'Adam formé des mains de Dieu, dans une parfaite innocence, se seroit aimé dans le paradis terrestre de cet amour primitif et absolu, qui eût été le fondement de son amour pour Dieu, en sorte que l'amour de Dieu n'eût été en lui qu'un amour second et relatif à l'amour absolu de soi-même? Croyez-vous que la volonté humaine de Jésus-Christ ait aimé Dieu et soi dans ce renversement de l'ordre, en sorte que cette ame sainte s'aimât premièrement et absolument par pure bienveillance, avant que d'aimer Dieu par concupiscence : qu'elle s'aimât par elle-même, et qu'elle n'aimât Dieu que d'un amour second et relatif au premier? Le direz-vous? N'auriez-vous pas horreur de le dire? Mais si vous n'osez le dire, que deviendra tout ce que vous avez déjà dit?

Ainsi, loin d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, nous nous aimerions beaucoup plus que Dieu. Nous nous aimerions d'un amour absolu, sans rien attendre de nous; nous n'aimerions Dieu que pour être heureux en lui. Nous nous aimerions pour nous désirer du bien; nous n'aimerions Dieu que comme un bien à désirer pour nous. *Per se quisque charus est*, dit Cicéron. *Dilectio unicuique a se incipit*, dit saint Augustin. En abusant de ces passages, on établit un amour de nous-mêmes qui n'a aucun motif de concupiscence. Ce n'est point pour obtenir de moi le bonheur que je m'aime. Mon bonheur n'est point la raison formelle d'aimer qui m'engage à m'aimer moi-même. Au contraire, je ne cherche mon bonheur qu'à cause que je m'aime déjà. Si on ne s'aimoit point, on ne pourroit jamais se désirer la béatitude. Voilà donc un amour, qui loin d'être fondé sur le motif de la béatitude, est au contraire antérieur à tout désir de béatitude, et qui est présupposé comme son fondement. Selon vous, c'est une chimère ridicule et pernicieuse, que de vouloir qu'on aime Dieu de ce même amour, dont vous assurez qu'on doit s'aimer toujours soi-même. L'amour de pure bienveillance est, selon votre principe, tout entier pour nous, et Dieu ne peut avoir en partage que l'amour de concupiscence.

Vous direz peut-être que vous admettez un amour de bienveillance pour Dieu. Mais quelle est cette bienveillance, qui ne consisteroit qu'à vouloir du bien à Dieu par le motif de celui que nous tirerions de lui? Cette bienveillance seroit toujours fondée sur celle que nous aurions pour nous-mêmes, et étant pratiquée en vue du bien que nous nous désirerions, elle rentreroit toujours dans l'espèce d'une concupiscence véritable.

Il est inutile de vouloir éblouir le lecteur, en disant que Dieu bon en lui-même est le motif primitif et principal de la charité, et que Dieu bon pour nous n'est que le motif second. Ces paroles ne sont manifestement qu'une pure illusion. On sait bien que Dieu n'est bon ou béatifiant pour nous, qu'à cause qu'il est parfait en lui-même. Ainsi sa perfection n'est que le motif primitif et éloigné. Le motif second est le prochain, et l'éloigné ne nous touche que médiatement par le prochain. L'amour d'espérance, et l'amour même de pure concupiscence vicieuse auroit, en ce sens, aussi bien que la charité, le motif de la bonté absolue de Dieu; car on ne désire ce bien, qu'à cause qu'on sait qu'il est assez parfait en lui-même pour nous rendre heureux. Mais puisque vous avez voulu avoir recours à la philosophie païenne pour soutenir la nouveauté de votre opinion, du moins, Mon-

seigneur, écoutez Cicéron. « La plupart des » hommes, dit-il [1], ne connoissent rien de bon, » que ce qui peut leur être utile. » Voilà déjà l'idée de l'utile, que cet auteur sépare d'avec l'idée du bon, qui est aimable sans utilité. Ecoutons encore : « C'est un bien dont ils ne con- » noissent ni la beauté ni le prix, quoiqu'ils » n'eussent besoin que de rentrer en eux-mêmes » pour s'en convaincre; car chacun ne s'aime- » t-il pas soi-même pour soi-même, et sans » attendre de cet amour aucune récompense? » Voilà le sentiment dû à l'amitié..... Un véri- » table ami est proprement un autre soi-mê- » me. » Voilà la règle faite par un païen : elle ne doit pas vous être suspecte. Refuserons-nous à Dieu ce que Cicéron demande pour tout ami, et sans quoi il ne connoît point de vraie amitié? N'accorderons-nous à Dieu qu'un désir de nous rendre heureux en lui, qu'un amour de concupiscence spirituelle? Ne l'aimerons-nous jamais du même amour dont nous nous aimons sans cesse nous-mêmes, qui est l'amour de pure bienveillance? Refuserons-nous de le mettre au même rang que les amis imparfaits et mortels? Si Dieu est notre ami, il doit être, selon la règle de Cicéron, *un autre nous-mêmes*. Nous devons donc l'aimer, comme nous nous aimons. Or nous nous aimons sans attendre de nous aucune récompense, aucun bien, aucune utilité; sans que le bonheur à obtenir nous y engage, et sans que l'avantage de la béatitude soit le bien qui nous attache à nous-mêmes. Ici, Monseigneur, Cicéron parle comme l'Ecole entière et comme tous les saints mystiques : ici la philosophie païenne même vous abandonne.

Direz-vous donc encore, en parlant du bonheur, « qu'on ne veut que cela, et qu'on veut » tout pour cela [2]? » Direz-vous encore, que parler autrement c'est *un raffinement dangereux*, un *égarement* et une *illusion manifeste*, parce que « l'homme croit qu'on lui impose, quand » on lui parle d'aimer Dieu sans le dessein d'être » heureux [3]? » Quoi! on s'aimera soi-même pour soi-même, sans rien espérer de cet amour, et sans avoir besoin d'une béatitude à attendre de soi, pour s'attacher à soi-même? Loin de s'aimer pour en obtenir le bonheur, tout au contraire on ne se désirera le bonheur qu'à cause qu'on s'aimera? Cet amour de soi sera primitif, simple, absolu, indépendant de toute condition. Il sera un amour de pure complaisance et de pure bienveillance pour soi, et on l'étendra, selon Cicéron, jusque sur ses amis. Il n'y aura que Dieu pour qui ce pur amour seroit chimérique, déplacé et dangereux! Il ne sera permis de l'aimer que d'un amour second, qui suppose l'amour de nous-mêmes, qui est conditionnel, relatif à nous et de sainte concupiscence!

XIV. Vous désavouerez peut-être cette doctrine, qui est ornée chez vous des plus belles couleurs, et que l'apologiste n'a fait que dévoiler. Mais il est facile de vous mettre dans la nécessité évidente de parler aussi durement que lui, si vous n'abandonnez pas votre principe fondamental. Selon vous, « la béatitude com- » muniquée est la raison d'aimer *qui ne* s'ex- » plique pas d'une autre sorte. On ne veut que » cela, et on veut tout pour cela. » Suivant ce système, l'amour de nous-mêmes est toujours présupposé à l'amour de Dieu. En voici la preuve évidente. Cet amour est un désir pour soi de la béatitude en Dieu. Or est-il qu'on ne peut se désirer la béatitude, sans s'aimer déjà. Qui est-ce qui pourroit se désirer le plus grand des biens, s'il ne s'aimoit point? Ce désir suppose déjà un grand amour de bienveillance pour soi-même. Voilà donc l'amour de bienveillance pour soi, qui précède l'amour de concupiscence pour Dieu et qui en est le fondement. Est-ce là la véritable et essentielle constitution de la créature, que son plus parfait amour commence par elle, et qu'elle ne donne ensuite à Dieu qu'un autre amour moins parfait et relatif au premier selon son besoin?

Dites que cet amour d'espérance est bon, qu'il s'accorde parfaitement avec le plus parfait amour de charité, qui le commande en tout état de perfection. Ajoutez que cet amour imparfait est celui par où commence le retour du pécheur, lorsqu'il faut rappeler dans sa voie la nature égarée : vous direz vrai, et je conviens que dans ce retour il faut commencer d'ordinaire par l'espérance, pour arriver à la charité; au lieu que si l'homme n'étoit point hors de sa voie, ce seroit la charité qui l'attacheroit d'abord à Dieu, et puis à lui-même, en sorte qu'elle le feroit espérer les biens promis. Mais ne dites jamais que l'amour d'espérance, ou le désir de la béatitude en Dieu, est la parfaite justice et le pur amour. Au moins souffrez que les enfans de Dieu aiment leur père par charité sans motif d'espérance, comme tous les hommes s'aiment eux-mêmes. En vérité, non-seulement tout Chrétien, mais encore tout déiste attentif à l'idée du premier Être, devroit être scandalisé que cette vérité eût besoin de preuves. Si un protestant

[1] *De Amicitia.* — [2] *Rép. aux quatre Lettres*, p. 31. — [3] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29, p. 452. Edit. de 1845, t. IX, p. 443 et 206.

eût osé attaquer cette vérité, c'est par vous que l'Église auroit espéré de la voir éclaircie et victorieuse de ses ennemis.

Si vous dites que cette doctrine est permise, mais que ce n'est pas ce que vous combattez le plus dans mon livre, permettez-moi de faire deux réflexions.

1° Vous n'avez pas voulu qu'elle fût permise. Il ne peut jamais être permis de contredire *le Saint-Esprit*, qui selon vous, *a révélé expressément à saint Paul* que l'acte par lequel on désire la possession de Jésus-Christ, c'est-à-dire la béatitude avec lui, est un acte de charité et d'amour très-pur. Voilà le motif de la béatitude que vous mettez dans l'acte de charité, et pour lequel vous alléguez une expresse révélation du Saint-Esprit par saint Paul à toute l'Église, c'est-à-dire sans doute que vous en faites un dogme révélé et un article de foi. Aussi ajoutez-vous que c'est *une manifeste illusion* que de penser autrement que vous là-dessus. Vous assurez même ailleurs que c'est *le point décisif* entre nous, et qu'il *renferme lui seul la décision du tout*. Enfin vous dites que *pour déraciner à fond* le quiétisme, *il faut absolument décider* ce point selon vos sentimens. N'est-ce pas dire que cette doctrine n'est point permise?

2° Non-seulement cette doctrine, que vous rejetez comme une hérésie, est très-pure, mais encore la vôtre, que vous donnez comme *révélée par le Saint-Esprit à saint Paul*, est une nouveauté qui ne peut être tolérée. Selon votre principe, l'amour de Dieu suppose l'amour de nous-mêmes. On commence par l'amour de soi, et on finit par celui de Dieu. Ainsi l'amour de Dieu dépend de l'amour de nous-mêmes, puisqu'il le suppose, et l'amour de nous-mêmes est indépendant de celui de Dieu; ainsi, loin d'aimer Dieu plus que soi-même, on s'aime soi-même d'un amour plus parfait que celui dont on aime Dieu. Tout au contraire, l'Église entière enseigne que c'est de l'amour de Dieu qu'il faut tirer l'amour de nous-mêmes, et que l'amour de nous-mêmes n'est qu'un ruisseau de cette pure source de l'amour divin. Il n'y a point d'autre commandement qui nous engage à nous aimer nous-mêmes, que celui qui nous engage à aimer Dieu. C'est du même amour de charité, dont nous aimons Dieu, que nous devons nous aimer nous-mêmes. Nous n'aimons ni nous, ni notre prochain, que comme ne faisant avec Dieu qu'un même objet total de notre charité. *Quod consequens*, dit l'École, *et pertinens ad Deum*.

Ce langage vient de la tradition apostolique. Saint Augustin ne nous apprend point à n'aimer Dieu que comme utile pour nous, parce que nous nous aimons déjà. Il veut au contraire que *nous aimions* d'abord *Dieu pour lui-même, et* ensuite *nous en lui, mais néanmoins à cause de lui. Ipsum amemus propter ipsum, et nos in ipso, tamen propter ipsum* [1]. Ce terme de *tamen* exprime une exclusion de tout amour de nous-mêmes, qui n'auroit pas sa source dans l'amour de Dieu. Ailleurs il dit que l'homme *n'aimera dans l'homme que Dieu; non amabit in homine nisi Deum* [2]. Loin de réduire toute la religion à désirer Dieu pour soi parce qu'on s'aime, il veut au contraire que notre amour pour nous ne soit qu'un amour de Dieu en nous-mêmes. *Aimez-vous vous-même, dit* Hugues de Saint-Victor [3], *parce que vous êtes aimé de Dieu*. Voilà l'amour de Dieu, dont celui de nous-mêmes coule comme de sa source. Notre béatitude que nous désirons n'est point notre essentielle et fondamentale raison d'aimer Dieu, mais au contraire Dieu aimable dans tout ce qu'il fait et qu'il aime, est notre vraie raison de nous aimer nous-mêmes en lui. *Que je vous aime plus que moi*, s'écrie l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ [4], en parlant à Dieu : ce n'est pas assez, il ajoute, *et que je ne m'aime que pour vous*; c'est-à-dire, point d'amour de moi-même qui ne soit amour de charité. Un tel amour, s'il est véritable, commandera toujours assez les actes d'espérance. Il ne s'agit donc pas, dans le *point* que vous avez nommé *décisif*, et *qui renferme lui seul*, selon vous, *la décision du tout*, de deux opinions libres et indifférentes. L'une est la tradition évidente de tous les siècles. L'autre est une nouveauté qui traite *d'excès* contre la raison d'aimer et *d'amoureuses extravagances*, les souhaits de saint Paul et de Moïse pris à la lettre, et admirés par les Pères et par les autres saints. C'est une nouveauté qui sape les fondemens du grand commandement de l'amour, où sont renfermés la loi et les prophètes, et qui met l'amour de la créature avant celui du Créateur. Cet amour présupposé à celui de Dieu, ne peut être subordonné à celui de Dieu, qu'il précède. En tant que présupposé, il est sans subordination, et par conséquent déréglé. Est-ce là l'ordre établi de Dieu? Encore une fois, si Adam innocent eût persévéré dans la droiture originelle, auroit-il commencé par s'aimer, et auroit-il ensuite aimé Dieu, parce qu'il l'eût trouvé

[1] *Serm.* CCCXXXVI, n. 2 : t. v. — [2] *Serm.* CCCLXXXV, n. 3 : t. v. — [3] *Inst. monast. de arrha animæ* : t. II, p. 145. — [4] Lib. III, cap. V.

convenable, pour se procurer un bonheur? La volonté humaine de Jésus-Christ a-t-elle commencé par s'aimer? N'a-t-elle ensuite étendu son amour à Dieu, qu'à cause qu'elle y a trouvé l'intérêt de sa béatitude? Peut-on tolérer une doctrine qui fait servir l'amour absolu de nous-mêmes de fondement à l'amour de Dieu, qui n'est que relatif à nous et borné à une sainte concupiscence? Peut-on tolérer une doctrine qui suppose qu'on ne veut rien, pas même la gloire de Dieu, que par une seule raison d'aimer, qui est notre intérêt de nous rendre heureux? Peut-on tolérer une doctrine qui fait de notre bonheur une fin dernière, à laquelle la gloire de Dieu ne peut être ultérieure que de nom, puisque la gloire de Dieu n'a la force de nous exciter, qu'autant qu'elle l'emprunte tout entière de l'intérêt de notre bonheur, et que le bien absolu ne nous touche qu'autant que nous le regardons comme relatif à nous? Peut-on tolérer une doctrine qui anéantit la parfaite contrition, aussi bien que les actes de pure charité, et qui réduit toute la religion à espérer d'obtenir la béatitude et à craindre de la perdre? Peut-on tolérer une doctrine qui suppose nécessairement que Dieu n'a jamais été libre de créer des hommes sans les destiner à sa béatitude céleste, et à la vision intuitive de son essence, et qu'ainsi la plus gratuite de toute les grâces est essentiellement due à notre nature : ou bien que Dieu a pu créer des hommes qui n'auroient point été obligés de l'aimer, à l'égard desquels la charité eût été impossible, et pour lesquels il n'auroit point été aimable, faute de leur proposer la seule raison d'aimer qui est la béatitude? Peut-on tolérer une doctrine qui dégrade la charité, en confondant son motif propre avec celui de l'espérance, contre l'oracle formel de l'Apôtre?

Voilà, Monseigneur, les prodiges de nouveauté réservés à nos jours. Satan y cache ses profondeurs. Vous ne songez qu'à réprimer les illusions grossières du quiétisme, dont la seule vue fait d'abord horreur à tous les Chrétiens, et vous ne songez pas que, sous le beau prétexte du désir du salut, vous autorisez ce qui est la source des plus subtiles et des plus funestes illusions, je veux dire un amour absolu de nous-mêmes, qui nous met en possession de notre propre volonté, pour ne nous donner ensuite à Dieu, qu'à condition qu'il nous rendra heureux.

Si le saint Siège trouvoit dans mon livre quelque expression qui ne lui parût pas assez précautionnée, du moins il n'y auroit aucune erreur, ni aucune maxime favorable à l'illusion, que tout le monde ne vît que mon texte a souvent et formellement condamnée. Mais pour vous, Monseigneur, quand même vous auriez assez de crédit pour éviter une censure d'un tribunal réglé, vous ne pouvez éluder celle de tout le public sur les erreurs palpables que je viens de montrer, et que vous nommez vous-même *le point décisif.*

XV. Plusieurs personnes de votre parti s'étonnent et déplorent que vous ayez fait dépendre nos contestations de *ce point décisif.* Ils croient qu'en prenant ce parti vous avez gâté votre cause. Mais ces personnes n'ont point approfondi vos véritables raisons. Je vais tâcher de les développer.

1° Il faut regarder la situation où vous étiez avant l'impression de mon livre. Vous vous étiez hautement déclaré contre la notion commune de la charité. Vous aviez éclaté là-dessus en toute occasion sans ménagement. Vos disciples répandoient partout que l'opinion de l'Ecole seroit bientôt décréditée, et que le temps étoit venu de redresser en ce point les scolastiques, pour ôter leur autorité aux mystiques, qui en abusoient. Vous regardiez cette doctrine comme la source du quiétisme, et il vous paroissoit capital de profiter de l'effroi où l'on étoit sur les illusions de cette nouvelle secte, pour déraciner de la théologie un principe si favorable au fanatisme. Vous étiez donc dès-lors engagé par votre prévention extrême, par l'éclat que vous aviez déjà fait sur ce point, et par les discours de tous vos disciples, à attaquer la notion commune de la charité. Aussi l'avez-vous fait partout ouvertement dans *l'Instruction sur les états d'oraison*[1], où vous avez même promis de donner un autre livre fait exprès pour établir à fond votre sentiment. Vous assurez encore, dans votre dernier ouvrage[2], que pour *déraciner à fond une illusion si absurde et si dangeureuse, il faut absolument déterminer que la charité* a toujours le motif inséparable de la béatitude. Si vous eussiez attaqué mon livre sans attaquer cette doctrine, vous auriez manqué à l'attente de tout votre parti, à votre engagement principal, à votre prévention la plus forte; vous auriez cru manquer à l'Eglise et à la foi; vous auriez cru que le quiétisme entier vous échappoit par ce retranchement, et qu'il ne seroit point *déraciné à fond.*

2° Mon livre ne rouloit que sur ce pur amour indépendant du motif de la béatitude, qui com-

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.*, liv. x, n. 29, p. 450. — [2] *Remarques sur la Rép. à la Rel.*, conclus. § 3, n. 10 : t. xxx, p. 211. Edit. de 1845, t. ix, p. 205 et 673.

mande toutes les vertus distinctes dans la vie la plus parfaite. Ainsi combattre mon livre, sans combattre ce principe fondamental de tout l'ouvrage, c'étoit ne le combattre qu'en apparence, c'étoit attaquer un vain fantôme par des coups en l'air et sur des équivoques faciles à dissiper. Pour l'attaquer réellement dans son vrai système, il falloit mettre le motif de la béatitude comme *essentiel* dans tout acte de charité. Vous sentiez bien que je repousserois sans peine l'imputation de la doctrine insensée et impie du désespoir et de l'indifférence sur le salut. Ce monstre étoit bon à montrer d'abord, pour alarmer ceux que vous aviez besoin de rallier contre moi, et pour former un nuage confus dans l'esprit du public. Mais vous ne comptiez en vous-même que sur ce qui étoit réel. Vous compreniez sans doute que tout lecteur attentif et équitable n'auroit aucune peine à distinguer *l'intérêt propre de notre bien personnel*, et même *du plus grand de nos intérêts ;* puisque le texte de mon livre les distingue souvent, et que j'ai déclaré en termes exprès que l'intérêt propre est *ce que les mystiques nomment propriété*, ce qui ne peut être qu'une affection du dedans, et qu'il n'est jamais permis de prendre pour l'objet du dehors. Vous saviez bien que je voulois qu'on désirât toujours le salut *comme notre bien personnel* et comme *le plus grand de tous nos intérêts*[1], et que j'ajoutois seulement qu'il falloit désirer ce bien *comme une chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire*. Vous entendiez fort bien que je me bornois à dire que ces parfaits ne désiroient point ce bien *par le motif précis* de notre bonheur, c'est-à-dire par ce motif seul, et avec précision ou abstraction de tout autre plus parfait, et qu'ils le veulent d'ordinaire par ce motif, que l'Ecole nomme *intrinsèque* aux actes d'espérance, en y ajoutant le motif *extrinsèque* de la charité qui le relève, et qui fait vouloir le salut comme une chose que Dieu veut que nous voulions pour sa gloire. Ainsi vous compreniez clairement que notre dispute n'iroit à rien de réel et de durable, pour me pouvoir pousser loin, à moins que vous n'attaquassiez *ce point décisif*.

3° Si vous ne l'eussiez point attaqué, mon système auroit toujours subsisté, contre votre livre, indépendamment du texte du mien. Il auroit fait voir clairement que votre livre des *Etats d'oraison* n'alloit point à la vraie difficulté ; que vous aviez contredit mal à propos l'Ecole et les saints contemplatifs : que vous aviez promis un autre livre encore plus dangereux que le premier, et que vous aviez affoibli la plus forte de tous les causes, en attaquant les erreurs impies des quiétistes par un principe aussi faux et plus dangereux que les leurs, en ce qu'il est plus éblouissant.

4° Ce mécompte sur le fond de la doctrine vous exposoit à de terribles reproches des personnes que vous aviez prévenues contre moi. Il retomboit sur vous, indépendamment du texte de mon livre. Quand même mes expressions ne seroient pas assez correctes, quand même on ne trouveroit pas mon texte assez précautionné (ce que je ne puis croire), ce succès ne pourroit vous justifier sur un si horrible scandale, supposé que le fond de mon système se trouvât pur et véritable, et que le vôtre se trouvât faux. Il n'étoit pas tant question entre nous des termes, que des choses. La condition de celui qui a bien pensé, quand même il se seroit expliqué avec trop peu de précaution, seroit toujours moins mauvaise que celle de son confrère qui l'a attaqué avec tant de rigueur, en pensant ce qui est faux, et en le soutenant ouvertement par les excès les plus dangereux. C'est ce que vous ne pouviez souffrir que le public aperçût, et qui pût revenir à ceux que vous aviez prévenus. C'est néanmoins ce qui vous paroissoit inévitable, si mon livre étoit une fois expliqué et autorisé. De là vient que vous avez tant craint qu'il ne le fût, quoique d'ailleurs vous ayez été contraint de reconnoître, que « pour » les expressions ambiguës.... la présomption » est pour un auteur, surtout quand cet auteur » est un évêque dont on honore la piété[1]. » Tout autre que moi, j'ose le dire, n'auroit point offert pour la paix des explications d'un livre dans lequel vous ne pouviez trouver rien d'ambigu, que des termes pris dans vos ouvrages mêmes comme dans les miens. Tout autre que vous eût été ravi de recevoir mes explications. Mais on voit maintenant ce qui vous a empêché de les recevoir. Toute explication de mon livre sapoit les fondemens du vôtre, renversoit votre opinion chérie et tous les préjugés de votre école naissante. Toute explication de mon livre montroit que vous n'aviez bien compris ni les scolastiques, ni les mystiques, ni même les quiétistes, auxquels vous donniez des armes, au lieu de les accabler par celles de l'Eglise. Toute explication de mon livre m'eût justifié, et vous eût décrédité dans l'esprit de ceux à qui vous m'aviez dépeint comme

[1] *Maximes des Saints*, p. 11, 45 et 52.

[1] *Premier Ecrit*, n. 5 : t. XXVIII, p. 397 ; édit. de 1845, t. IX, p. 333.

un homme dans l'illusion. Il n'y avoit plus de moyen de reculer là-dessus. Vous étiez engagé trop avant : vous aviez fait le pas terrible d'accuser *le cher ami de toute la vie*, comme un homme égaré et trompé par une fausse idée du pur amour. Il n'y avoit plus de ressource pour vous, qu'en poussant l'affaire aux plus violentes extrémités, et qu'en rassemblant toutes les forces de votre parti, pour attaquer cet amour pur, et pour le confondre avec le quiétisme.

La conjoncture sembloit si heureuse pour vous, qu'elle vous invitoit à tout entreprendre. Rome étoit justement alarmée sur l'abus insensé et détestable que les quiétistes font du désintéressement parfait de la charité. Votre parti parmi les gens de lettres étoit puissant, plein d'ardeur, et prêt à traiter de quiétiste quiconque oseroit refuser de vous applaudir. Le public, qui est naturellement prévenu contre tout ce qui lui paroît un raffinement de perfection, et auquel on ne parloit que d'illusion affreuse, croyoit déjà voir la religion prête à faire naufrage. Vous aviez outre un grand crédit, un grand art pour flatter l'Ecole par les adoucissemens les plus spécieux, et pour lui faire recevoir insensiblement comme sien, ce qui est nouveau et contraire à ses vrais principes. Tout sembloit conspirer pour une séduction générale. Il ne me restoit aucune ressource humaine, et vous aviez autant à espérer en me poussant dans le précipice, qu'à craindre si vous me laissiez respirer et éclaircir le public. Mais Dieu se joue des pensées des hommes, et rien n'est si puissant que son esprit de vérité.

J'ai montré le vrai sens, le sens nécessaire de chaque terme critiqué dans mon livre par tous les autres endroits décisifs. J'ai montré qu'il n'y a aucune de mes expressions qui ne soit un adoucissement manifeste de celles des saints. J'ai fait voir que mon texte n'avoit besoin que d'être rapporté tout entier, pour se justifier lui-même sur les erreurs que vous avez tâché d'y trouver en l'altérant. J'ai fait voir combien ce livre est innocent; puisque vous n'avez pu en attaquer le système que par un système contraire, que vous n'avez jamais osé développer dans toute son étendue.

Quelque confiance que j'eusse en cette doctrine du pur amour, enseignée dans toutes les écoles et dans tous les livres spirituels, je me suis néanmoins défié de l'idée que j'en avois conçue. J'ai consulté beaucoup de théologiens de Paris zélés contre le quiétisme. J'en ai consulté d'autres, dans les diverses provinces du royaume, et ailleurs. J'ai voulu savoir ce qu'on pensoit et ce qu'on enseignoit à Louvain et à Douai. J'ai vu que les thèses mêmes de ces deux universités rejettent votre sentiment, et établissent, tant sur les actes propres de la charité, que sur ceux des vertus inférieures commandées par elle, tout ce que j'ai voulu établir dans mon livre. La Sorbonne commençoit à se déclarer aussi par des thèses sur ce *point décisif*, et elle n'a été arrêtée que par pure autorité. Je n'ai pu trouver jusqu'ici aucun théologien qui pensât comme vous. M. l'évêque de Chartres n'a pu s'empêcher de vous contredire, et il assure qu'on *ne peut nier* ce que vous dites qu'il faut condamner *pour déraciner à fond* le quiétisme. « Je puis donc faire, dit ce prélat [1], » un acte d'amour de Dieu, n'y étant excité » que par la vue de sa bonté infinie telle qu'elle » est en elle-même, INDÉPENDAMMENT DE TOUTE » AUTRE IDÉE QUI AIT RAPPORT A NOUS. CETTE PROPOSITION NE SE PEUT NIER. »

Je sais qu'à Rome les théologiens que vous aviez prévenus ont été contre moi, sans être pour vous, et qu'aucun d'eux n'a paru jusqu'ici vouloir soutenir votre opinion sur la charité. Le pur amour de bienveillance indépendant du motif de la béatitude, loin de paroître un raffinement dangereux, est reconnu de plus en plus tous les jours par toute l'Eglise, comme le cœur de la vraie piété, et comme l'esprit vivifiant de toutes les vertus intérieures. J'en rendrai à Dieu d'éternelles grâces. Sa gloire, quoi qu'il arrive, sera ma consolation dans mes peines. Je le prie du fond de mon cœur qu'il ne donne à ce parfait amour une pleine victoire sur vous, qu'en vous le faisant sentir avec tous ses charmes. Je souhaite que ce feu céleste que vous voulez éteindre, vous enflamme, vous consume, vous inspire le zèle de l'allumer partout, et vous mette au comble de cette perfection, dont vous tâchez d'éloigner les hommes. Jugez par ce souhait, Monseigneur, avec quelle sincérité je suis, etc.

[1] *Lett. past.* Voyez ci-dessus, p. 94.

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LES

DOUZE PROPOSITIONS QU'IL VEUT FAIRE CENSURER PAR LES DOCTEURS DE PARIS.

Monseigneur,

Je m'adresse à vous, comme à la source de tous les desseins formés contre moi, et je prends toute l'Eglise à témoin du dernier qui éclate. Il s'agit de cette censure de douze propositions qui ont été extraites de mon livre selon vos vues. Je n'entre point d'abord dans le détail de ce procedé. Tous les gens de bien le connoissent, et en gémissent. Hâtons-nous de venir au fond, qui servira ensuite à mieux juger de tout le reste. Cette censure clandestine étoit un mystère d'un nouveau genre. Il étoit impénétrable du côté de Rome. A Paris, ceux même qui auroient dû mieux connaître cet acte, et qui avoient le plus d'intérêt de le revoir souvent, avouoient qu'ils n'en avoient aucune copie. Jamais censure n'a été tout ensemble si vantée et si secrète. Enfin ce mystère a été pénétré. Je viens d'en recevoir une copie venue de Paris. J'apprends même qu'on recommence ce qu'on a senti qu'on n'avoit pas fait d'abord régulièrement. Mais on le recommence à peu près de même. Est-ce réparer une faute, que d'y retomber? Pour moi, j'ai compris dès le commencement quelles doivent être vos raisons pour cacher depuis plus de deux mois si mystérieusement cet acte. Vous n'avez mis votre espérance que dans le secret. Ainsi, loin de communiquer ingénument toutes choses à votre confrère pour l'éclaircissement de la vérité, vous n'avez cherché qu'à fuir la lumière, et qu'à lui porter par surprise des coups d'autant plus mortels, qu'il ne pouvoit ni les parer, ni même les apercevoir.

Je laisse au saint Siége à examiner si ces douze propositions sont précisément conformes à celles que les dix examinateurs choisis par le Pape ont solennellement arrêtées ensemble pour l'examen de mon livre. Si vous vous êtes donné la liberté de les changer, vous entreprenez de redresser tous les théologiens du Pape, et vous voulez faire entendre que Rome a travaillé jusqu'ici sur un faux fondement. Si au contraire vous n'avez fait que choisir sans aucun changement douze propositions parmi celles que les dix examinateurs du Pape avoient arrêtées ensemble, au lieu de prévenir le jugement du père commun, vous n'aviez qu'à l'attendre dans une soumission humble et pacifique.

Au reste, Monseigneur, rien ne seroit moins juste que de juger de mon livre par de simples propositions qu'on en peut extraire. Il faut au contraire juger des propositions par toute la suite du texte d'où elles sont extraites, et auquel elles demandent, pour ainsi dire, à être réunies. Il est impossible de dire toujours toutes choses en chaque endroit. Un auteur, par cette méthode, qui seroit moins une méthode qu'une confusion perpétuelle, tomberoit dans des répétitions infinies, qui accableroient tout ensemble, et lui et le lecteur. Plus un auteur est sincèrement opposé à une erreur qu'il a souvent condamnée en termes précis et formels,

moins il est timide et assujetti à répéter sans cesse scrupuleusement à chaque page et à chaque ligne, certains termes de précaution tournés en formules, qu'il a assez souvent et assez fortement inculqués en d'autres endroits décisifs. Il n'est point permis de juger d'une proposition, en la détachant de tout ce qui l'explique et qui la tempère dans tout le corps d'un ouvrage, puisque, quand elle est détachée, elle n'est plus ce que l'auteur a voulu qu'elle fût. Cette règle est encore plus essentielle à garder quand les propositions détachées ne sont qu'un langage fréquent dans les livres des saints, et que l'auteur n'a fait que rapporter ce langage pour l'adoucir et pour l'expliquer dans toute la suite de son texte.

Il n'y a point de livre approuvé et admiré de toute l'Eglise, sans en excepter aucun, dont on ne pût prendre des propositions détachées, qui auroient alors un très-mauvais sens. Ce désavantage (supposé qu'il se trouvât dans mon livre) lui seroit commun avec tous les livres qu'on révère comme les sources de la plus pure spiritualité. J'ose dire même, sans vouloir faire aucune comparaison, que le mien a un avantage en ce point, qu'aucun livre des saints mystiques n'a eu jusqu'ici. C'est qu'outre les correctifs, dont les articles vrais sont pleins, les faux, qui font presque la moitié du livre, ne sont que des correctifs perpétuels et évidens, pour tous les endroits où l'on ne peut répéter sans cesse les mêmes paroles. Ainsi on ne peut donner à aucune proposition détachée de ce livre ni un mauvais sens, ni une ombre d'ambiguité, qu'aussitôt on ne trouve des endroits décisifs et innombrables, qui vont au-devant de tout, et qui condamnent rigoureusement par les vrais principes l'erreur qu'on pourroit craindre. On ne pourroit tronquer quelques paroles du livre pour leur faire excuser l'erreur, sans qu'aussitôt tout le corps du livre ne démentît cent et cent fois l'erreur qu'on voudroit trouver dans ce petit morceau tronqué. Ainsi, supposé que mon livre eût quelques propositions qui ne parussent pas assez précautionnées en les détachant du texte, on ne pourroit point en bonne justice les regarder comme fausses ou comme suspectes, puisqu'elles sont si clairement et si fréquemment déterminées au sens le plus précautionné, par tout ce qui les précède et par tout ce qui les suit. Si elles pouvoient sonner mal, quand on les détacheroit, elles sonneroient encore moins fortement en cet état que celles de tant de grands saints. De plus, ce seroit la pure faute de ceux qui voudroient les détacher tout exprès pour les prendre à contre-sens, et non pas celle de l'auteur, qui a voulu qu'on ne les lût qu'en leur place naturelle, où elles ne sont susceptibles que d'un sens très-pur. Au reste, je suis très-éloigné de prétendre que l'Eglise ne puisse pas, quand elle le juge à propos, condamner certaines propositions principales d'un livre, qui renferment plus sensiblement que les autres le venin de l'erreur, répandu dans tout le reste du texte. Je soutiens seulement qu'on ne prend jamais en rigueur grammaticale, certaines propositions détachées d'un livre, lorsqu'elles ne contiennent qu'un langage ordinaire aux saints, et qui est expliqué dans un sens très-contraire à l'erreur par tout le texte du livre même.

Ce seroit donc vouloir défigurer à plaisir ce qui est bon en soi, pour le rendre odieux, que de démembrer mon ouvrage par propositions détachées. Les membres de ce corps ainsi déchirés et épars çà et là, ne seroient plus que des morceaux inanimés, informes et altérés. C'est le tissu qui fait tout le véritable esprit de mon livre. C'est cet esprit répandu partout, qui tempère, qui concilie, et qui unit toutes les parties d'un bout à l'autre. Nul ouvrage n'est bon, qu'autant qu'il a une vraie unité, qui le rend tout entier, simple et indivisible. *Denique sit quidvis simplex duntaxat et unum.* Dès qu'on le coupe par morceaux, il n'est plus lui-même, et chaque morceau ainsi tronqué n'est plus l'ouvrage de l'auteur. Voilà sans doute sur quoi je suis en droit d'insister sans relâche, et qu'on ne refuse jamais, surtout à un auteur vivant et évêque. Mais je vais encore plus loin, par pleine confiance en la force de la vérité, je veux bien passer au-delà de toutes les bornes. Prenons donc chaque proposition détachée, vous verrez qu'elle n'est que le pur langage des saints auteurs que j'ai tempéré. On l'a déjà assez vu par la plupart des propositions dans le recueil que j'ai donné au public sous le titre de *Principales propositions, etc.* Il ne me reste qu'à le vérifier pour quelques-unes, que je trouve dans votre prétendue censure, et qui ne sont pas dans mon recueil.

DE LA Ire PROPOSITION.

« On peut aimer Dieu d'un amour qui est » une charité pure, et sans aucun mélange du » motif de l'intérêt propre. Ni la crainte des » châtimens ni le désir des récompenses n'ont » plus de part à cet amour. On n'aime plus » Dieu ni pour le mérite ni pour la perfection,

» ni pour le bonheur qu'on trouve en l'aimant[1]. »

J'ai déjà justifié cette proposition dans mon ouvrage intitulé *les Principales propositions, etc.* On y verra qu'elle est vérifiée par le sens évident du terme *d'intérêt propre* reconnu très-souvent dans vos propres ouvrages, et qu'elle est autorisée par des témoignages innombrables des saints. Il seroit inutile de les répéter ici. Mais il ne sera pas inutile d'y faire deux remarques.

1° Pourquoi n'avez-vous pas rapporté mes paroles dans leur vraie étendue pour rendre le sens complet? En voici un morceau essentiel qui demande à être réuni au reste, et qui en est la suite évidente. Après avoir dit « qu'on » l'aimeroit autant, quand même, par supposition impossible, il devroit ignorer qu'on » l'aime, ou qu'il voudroit rendre éternellement malheureux (c'est-à-dire, selon la » XXXIII[e] Proposition d'Issy, *tenir dans les tourmens éternels*) ceux qui l'auroient aimé, » j'ajoute tout de suite : « On l'aime néanmoins comme souveraine et infaillible béatitude de ceux qui lui sont fidèles. On l'aime » comme notre bien personnel, comme notre » récompense promise, comme notre tout. » Mais on ne l'aime plus par ce motif précis » de notre bonheur et de notre récompense » propre. »

Avez-vous oublié, Monseigneur, vos propres paroles? N'avez-vous pas dit : « Ces en » tant... sont usités pour expliquer les raisons » formelles et précises[2]? » D'où vous concluez que ces termes *en tant* que, ou *comme*, expriment la *raison formelle* ou *motif* d'un acte. *L'intérêt propre* ou *en tant que propre* de mon livre[3], est donc, selon votre règle même, un *intérêt* dans lequel la propriété est la *raison formelle* et le *motif* d'un acte. En même temps que j'exclus cette propriété, je déclare qu'on aime *néanmoins Dieu comme notre béatitude, comme notre bien personnel, comme notre récompense promise, comme notre tout.* Ces paroles ne sont-elles pas décisives? La charité fraternelle (mais que dis-je, la charité, ne parlons que de la plus rigoureuse justice) ne demandait-elle pas qu'on rapportât le sens tout entier? *On aime néanmoins, etc.* Ce *néanmoins* est manifestement une suite, une liaison d'un discours qui n'est pas achevé, une restriction essentielle qu'il n'est pas permis de détacher des paroles précédentes. Si je disois d'un homme retiré dans une profonde solitude : Il ne veut plus savoir comment vont les affaires publiques; il aime néanmoins toujours le Roi et l'État, devroit-on supprimer le second membre de ce discours qui tempère le premier? Devroit-on retrancher ce *néanmoins*, qui est si important pour empêcher de croire que ce solitaire n'a plus de zèle pour la patrie? Tout de même vous est-il permis de tronquer mon discours, et de me faire dire que l'ame parfaite est détachée de son intérêt à l'égard des promesses, sans me laisser achever mon discours pour déclarer qu'elle *aime néanmoins Dieu comme sa souveraine et infaillible béatitude, comme son bien personnel, comme sa récompense promise, et comme son tout.* C'est ainsi qu'en ne prenant que la moitié de mes paroles, vous voulez me faire enseigner l'impiété, formellement rejetée par la seconde moitié du même passage.

2° Vous faites un dilemme fondé sur cette altération. Ou cette proposition, dit la censure, s'entend des actes et de l'habitude de charité, ou elle s'entend de l'état de l'ame. Mais je réponds sans peine qu'elle s'entend de l'état de l'ame. Elle n'a plus alors, quand elle coopère à la grâce de son état, aucun *reste d'esprit mercenaire*, aucun *intérêt en tant que propre*, aucune *propriété* d'intérêt, aucune *avarice*, aucune *ambition spirituelle*[1]. Quoi! sera-ce par là que vous prouverez que je parle comme *Molinos* contre *le Concile de Trente?* Direz-vous aussi que les saints de tous les siècles, qui ont parlé encore plus fortement que moi, ont contredit le concile et favorisé Molinos? N'ai-je pas fait voir qu'ils ont distingué les justes imparfaits qui sont encore mercenaires, d'avec les justes plus parfaits qui n'ont plus ce *reste d'esprit mercenaire* ou *d'intérêt en tant que propre?* Falloit-il tronquer ainsi mon texte, pour mettre contre votre confrère, dans la bouche des docteurs, les paroles les plus indécentes et les plus injustes?

DE LA II[e] PROPOSITION.

« L'ame fidèle peut aimer Dieu avec un tel » désintéressement que cette vue de Dieu béatifiant n'augmente en rien l'amour qu'elle a » pour lui sans penser à soi, et qu'elle l'aimeroit tout autant, s'il ne devoit jamais être sa » béatitude[2]. »

Pour entrer équitablement dans le vrai es-

[1] *Maximes des Saints*, p. 10. — [2] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29 : p. 451; édit. de 1845, t. IX, p. 205. — [3] *Max.* p. 22.

[1] *Max.* p. 22, 23 et 135. — [2] *Ibid.* p. 28.

prit de cette proposition, il est juste de considérer l'ouvrage tout entier. Je le commence, je le continue et je le finis en répétant sans cesse que je ne veux retrancher pour la perfection que le *propre intérêt* par rapport à la béatitude, que j'oppose toujours à la béatitude même [1]. J'ai déclaré expressément que ce propre intérêt n'est qu'un *reste d'esprit mercenaire*, une *propriété*, une *avarice* et une *ambition spirituelle*. La conclusion de tout l'ouvrage réduit tout à un point unique, et porte une restriction formelle sur toutes les expressions détachées qui pourroient aller plus loin. « En un » mot, ai-je dit [2], il n'y a que l'intérêt propre » qui ne doit plus se trouver dans l'exercice de » l'amour désintéressé. Mais tout le reste y est » encore plus abondamment que dans le com- » mun des justes. » Beaucoup d'expressions semblables, répandues dans tout le livre, sont les clefs manifestes de tout le système, et elles sont décisives pour tempérer la proposition dont il s'agit.

Mais renfermons-nous dans le second article de mon livre, d'où cette proposition est tirée. Vous y trouverez tout au moins huit fois, dans l'article vrai, que le passage du quatrième amour au cinquième ne consiste que dans le retranchement de l'*intérêt propre* ou du motif *intéressé*; et ce qui est très-remarquable, c'est que je ne m'y contente pas de dire qu'il ne s'agit que de *l'intérêt propre*. C'est dans ce même article que j'explique qu'il ne s'agit que de *l'intérêt en tant que propre*. Un lecteur critique, et qui ne connoît point le langage des livres spirituels, pourroit s'y méprendre et s'imaginer qu'*intérêt propre* ne signifie qu'intérêt mien. Encore même auroit-il un tort manifeste; car on voit bien par exemple qu'*amour propre* ne veut pas seulement dire amour de moi, mais encore amour de moi avec propriété. Tout de même *l'intérêt propre* n'est pas seulement l'intérêt mien, mais encore l'intérêt mien avec propriété. Saint François de Sales a observé dans son langage cette distinction, et M. Le Camus, évêque de Beliey, son fidèle disciple, a remarqué souvent la différence de ces deux expressions. Mais le sens du propre intérêt est encore bien plus manifeste, quand on prend la précaution que j'ai prise de dire *l'intérêt en tant que propre*.

Je dis dans ce second article de mon livre [3], que « celui qui aime du pur amour sans aucun » mélange d'intérêt propre n'est plus excité par » le motif de son intérêt. » Cet intérêt est évidemment le propre *en tant que* propre, dont je viens de parler tant de fois; et c'est l'unique que j'exclus du plus pur amour. Si donc je dis un peu plus bas dans le même article, que *cette vue de Dieu béatifiant n'augmente en rien l'amour, etc.*, l'équité et la bonne foi veulent qu'on entende seulement par là que l'ame n'est plus *excitée par le motif* du propre *intérêt*. Ecoutez ce même article dans le faux [1].

« Il y a un amour si pur, qu'il ne veut plus » la récompense qui est Dieu même. Il ne la » veut plus en soi et pour soi, quoique la foi » nous enseigne que Dieu la veut en nous et » pour nous, et qu'il nous commande de la » vouloir comme lui pour sa gloire. Cet amour » porte son désintéressement.... jusqu'à étein- » dre l'espérance, en tant que l'espérance la » plus pure est un désir paisible de recevoir en » nous et pour nous les promesses selon le bon » plaisir de Dieu et pour sa pure gloire, sans » aucun mélange d'intérêt propre.... Parler » ainsi, c'est donner par un horrible blasphême » le nom de pur amour à un désespoir brutal » et impie, etc. »

Vous voyez, Monseigneur, que je réduis toute la pureté de l'amour à retrancher le mélange et l'excitation du propre intérêt. Je dis qu'on doit toujours désirer la béatitude par *l'espérance la plus pure*, c'est-à-dire par celle dont la charité commande les actes, et qui regarde le salut *comme le bon plaisir* ou don gratuit de Dieu *pour sa gloire*. Je déclare qu'on peut aller plus loin sans *blasphémer*, et sans enseigner *un désespoir brutal et impie*. Où pourra-t-on trouver à l'avenir des correctifs pour justifier les plus excellens livres, si des correctifs si évidens, tirés de l'article même en question, sont comptés pour rien? Quel est le livre auquel on ait jamais demandé que ces correctifs, répétés cent fois, se trouvent encore toujours précisément au même endroit qu'on veut attaquer? Ce qu'on n'exige d'aucun autre livre, et qu'on exige du mien, s'y trouve. Mais toutes les précautions sont inutiles pour vous, et d'une seule parole vous anéantissez tous les plus formels correctifs. Ils ne sont, dites-vous, que des *contradictions* et des *faux-fuyans*.

Je vais encore plus loin, Monseigneur, et je veux bien me renfermer dans ma seule proposition, pour la justifier. Je puis le faire en deux façons. La première est celle que j'ai déjà expliquée. Tout mon livre n'exprime que le retran-

[1] *Avert.* p. 19. — [2] *Max.* p. 268. — [3] *Ibid.* p. 26.

[1] *Max.* p. 30.

chement de l'intérêt propre. Il y a des ames foibles qui ont besoin *d'être invitées par les promesses*, comme dit saint Ambroise, et *de jeter aussi les yeux sur la récompense*, comme dit saint Chrysostôme. La consolation qu'elles goûtent, par le propre intérêt, qui est un amour naturel d'elles-mêmes, est un appui sensible, faute duquel leur vertu seroit mise à une trop forte épreuve et pourroit succomber. Nous n'avons qu'à dire de cet amour naturel et propriétaire de la récompense éternelle, ce que M. l'évêque de Chartres a dit après Estius et Sylvius. Je vais rapporter les passages qu'il cite de ces deux auteurs, en changeant seulement les termes de biens temporels en ceux de biens éternels. « L'attente *naturelle de ces biens* n'est point » une marque de l'imperfection de la justice, » si ce n'est dans le cas où une personne n'ai- » meroit point Dieu ou l'aimeroit moins...; car » c'est une imperfection d'avoir besoin de ces » sortes de secours pour s'exciter à aimer [1]. »

« Il est de l'imperfection d'avoir besoin d'un » tel secours pour s'exciter, comme il est de » la perfection de n'en avoir pas besoin ; de » même qu'il est de l'imperfection de recher- » cher un raisonnement qui prévienne la foi, » et de la perfection de ne le point rechercher [2]. » Ce désir naturel de la récompense ou béatitude formelle console l'ame foible, l'empêche de tomber dans de trop fortes tentations de découragement, et quoiqu'il ne puisse contribuer rien de positif à l'amour surnaturel, il y contribue néanmoins d'une manière négative et indirecte, en ce qu'il écarte les empêchemens : *per modum removentis prohibens*, comme parle l'Ecole. Ainsi cette ame foible, si on lui ôtoit cet appui, ou cesseroit d'aimer, ou aimeroit moins Dieu.

Au contraire, l'ame en qui la charité est forte et enracinée n'a plus besoin de ces appuis. Elle se soutiendroit par la vue de Dieu infiniment parfait, quand même l'amour naturel ne goûteroit plus de consolation dans la vue des promesses. Comme l'ame qui a une foi bien forte ne cherche point un raisonnement naturel qui prévienne la foi, tout de même l'ame qui a une charité bien affermie ne cherche point une consolation pour son amour naturel dans les dons promis, qui prévienne sa charité.

Voilà le vrai sens de ma proposition, qui est aussi celui de tout mon système. Quand on retrancheroit cet intérêt propre avec toutes ses consolations, l'ame parfaite et désintéressée aimeroit Dieu *tout autant*. De telles consolations ne lui donnent aucun appui pour faciliter indirectement l'accroissement de sa charité.

La deuxième explication m'est entièrement superflue, mais elle est encore décisive pour moi. La voici: Je veux bien supposer avec vous, contre la vérité de mon texte, que j'aie voulu dire que l'espérance même surnaturelle *n'augmente* plus *en rien* l'amour dont ces ames parfaites sont enflammées, et qu'elles aimeroient *tout autant*, quand même elles n'espéreroient pas. Croyez-vous, Monseigneur, renverser, malgré toute l'Ecole, la très-solide distinction qu'elle fait, après saint Thomas, entre les actes simplement élicites de l'espérance, et ceux qui sont expressément commandés par la charité ? L'ame imparfaite fait d'ordinaire des actes simplement élicites d'espérance. L'ame parfaite fait d'ordinaire des actes d'espérance commandés expressément par la charité. Les ames imparfaites vont à la charité par l'espérance. Les ames parfaites vont par une charité active et prévenante à l'exercice de l'espérance. Le juste imparfait est disposé par le désir de la béatitude à l'amour de Dieu infiniment parfait en lui-même. Le parfait est déterminé par son amour pour Dieu et pour soi en Dieu à se désirer les biens que Dieu lui promet. C'est en ce sens qu'on pourroit entendre ces paroles de saint Ambroise sur le juste [1] : « Il » n'est point mené par la récompense à la per- » fection ; mais c'est par la perfection qu'il est » consommé pour la récompense. »

On peut dire que la charité des parfaits est si affermie et si agissante, qu'elle *ne tire plus de forces de l'espérance*, comme parle saint Bernard. Elle trouve tout, pour ainsi dire, dans son propre fond, et elle donne à l'espérance même tout ce qu'elle en veut tirer. Elle la prévient, elle la commande, elle la rapporte à soi. C'est cet état que les anciens [2] ont appelé état *de charité* par excellence; au lieu qu'ils n'appellent les deux états inférieurs, que des états de crainte et d'espérance, comme si la charité agissoit toute seule dans ce dernier degré, parce qu'en effet tout ce que les autres vertus y opèrent, vient d'elle expressément, lui appartient, et *passe en son espèce*, pour parler comme saint Thomas.

Tout au contraire, la charité des imparfaits languit, et s'éteindroit même peu à peu, si l'exercice de l'espérance ne la réveilloit en la prévenant. Tout ceci s'explique sans peine, sans con-

[1] *Lett. past. de M. de Chartres* : ci-dessus, p. 117. — [2] *Ibid.*

[1] *De interp. David*, lib. IV, c. XI, n. 28 : t. I, p. 672. — [2] CASS., *Coll.* XI, cap. XII.

fondre les motifs propres de ces deux vertus.

Il faut remarquer néanmoins que l'espérance sert indirectement tous les jours, dans les ames les plus parfaites, à l'accroissement de la charité. Mais cette utilité indirecte, qu'elle en tire sans aucune confusion des motifs, se trouve de même dans les autres vertus. Leur exercice diminue la concupiscence et augmente la grâce. Ce que l'espérance a de particulier, c'est qu'elle accoutume l'ame à une présence fréquente et familière de Dieu même. Mais si ces ames extraordinaires, en qui la charité prévient l'espérance, se trouvoient dans le cas impossible de n'espérer plus, leur charité, qui excite maintenant leur espérance, pour en tirer un grand fruit, trouveroit alors par le secours de la grâce, dans ses propres actes, ce qu'elle trouve maintenant dans les actes d'une vertu inférieure. Voilà un sens très-véritable dans lequel on peut expliquer les expressions des saints qui parlent plus fortement que moi. Pour ma proposition, elle demeure également véritable dans toute la rigueur de la lettre, selon ces deux sens. 1° Le propre intérêt avec ses consolations sensibles ne sert plus dans les ames parfaites à écarter les empêchemens pour l'accroissement de la charité. 2° L'espérance même surnaturelle ne prévient pas la charité pour l'augmenter. C'est au contraire la charité qui prévient l'espérance, qui l'anime, qui la commande et qui la fortifie.

Au reste, cet amour, duquel j'ai dit qu'il seroit le même quand on retrancheroit la béatitude, n'est que celui par lequel l'ame aime Dieu *sans penser* à soi. Ces paroles signifient manifestement les seuls actes propres de la charité. Mais j'assure fréquemment, dans le même article, qu'outre les actes dans lesquels *on aime Dieu sans penser à soi*, on en fait d'autres, où l'on pense tellement à soi, qu'on désire *en soi* et *pour soi* toutes *les promesses selon le bon plaisir de Dieu*. Venons maintenant aux expressions des saints auteurs qui justifient les miennes.

Quand saint Clément assure que le *gnostique*, ou parfait contemplatif, *ne choisit point la gnose pour vouloir être sauvé* [1], il s'ensuit que l'amour dont il parle est indépendant du désir du salut, et par conséquent qu'il aimeroit de même, si Dieu ne lui promettoit point ce don gratuit. Ce Père ajoute que le gnostique demeureroit fidèle, quand même il sauroit qu'en cessant d'aimer « il auroit la récompense des bienheureux, » et qu'il seroit assuré que Dieu ne sauroit pas » ses actions. » Sa raison est qu'il s'est une » fois déterminé au beau, parce qu'il doit être » choisi et aimé pour lui-même. » Ce Père ajoute qu'il ne faut s'approcher du Verbe salutaire, ni par la crainte du supplice, NI A CAUSE DE LA PROMESSE DES DONS, MAIS PARCE QU'IL EST BON SIMPLEMENT. Il dit encore : « L'ouvrage du gnostique... n'est pas de faire le bien... par l'espérance de la récompense promise, selon » qu'il est écrit : Voilà le Seigneur, et sa récompense est devant sa face [1]. »

Saint Grégoire de Nysse va jusqu'à dire que le juste parfait « méprise la récompense même, » de peur qu'il ne paroisse aimer la récompense » plus que celui de qui elle vient [2]. » Paroles si fort au-dessus des miennes, qu'elles paroitroient scandaleuses si elles étoient revêtues d'une moindre autorité.

Saint Ambroise laisse *aux cœurs rétrécis* la consolation d'être *invités par les promesses* [3], et que l'ame parfaite, *sans songer à la promesse céleste, remporte, etc.* Les imitateurs de Jésus-Christ, dit-il, *sont bons non par espérance, mais par amour de la vertu* [4].

Saint Chrysostôme, loin de dire qu'on s'égare et qu'on perd la récompense, à moins qu'on n'agisse par le motif de l'obtenir, dit au contraire [5] : « Vous auriez une plus grande récompense, si » vous agissiez sans espérance d'être récompensés. » Il ajoute ailleurs que « les ames généreuses regardent la beauté divine sans aucun motif d'être récompensées. Mais si quelqu'un est trop foible, qu'il jette aussi les » yeux sur la récompense [6]. »

Ainsi, suivant ces passages pris à la lettre, le motif de la récompense céleste n'est que permis pour condescendre à la foiblesse des imparfaits. Mais ce qui est de plus décisif, c'est que tous ces anciens Pères, si conformes aux mystiques, vont bien plus loin que ma proposition. Ils déclarent que l'amour dont ces ames aiment actuellement Dieu dans leur degré ou état de vie, est indépendant du motif de la récompense, et par conséquent que le retranchement de ce motif n'altéreroit en rien leur amour.

Ecoutons saint Anselme, qui s'écrie [7] : O mon Dieu... « si vous vouliez condamner aux » peines celui qui est à vous, il n'auroit aucun » sentiment qui ne fût digne de votre bonté, » il seroit prêt à souffrir tout ce que vous vou- » driez, il ne diroit point : Pourquoi le faites-

[1] *Strom.*, l. IV, p. 528.

[1] *Strom.* l. IV, p. 528 et 532. — [2] *Hom. in Cant.* l. I. — [3] *De Abrah.* lib. II, cap. VIII. — [4] *De interp. David*, lib. IV, c. XI. — [5] *Hom.* V. *in Ep. ad. Rom.*, n. 7. — [6] *Ibid.* LXXVII, *al.* LXXVI *in Joan.*, n. 4. — [7] *De mensur. cruc.* c. IV, p. 496.

» vous ? » Sans doute celui qui seroit si parfaitement conforme au bon plaisir de Dieu dans les peines de l'enfer, n'aimeroit pas moins purement et moins parfaitement Dieu, qu'il l'aime quand les consolations de l'espérance le soutiennent. Il est même évident qu'il l'aimeroit d'un amour encore plus fort et plus éprouvé. Car quel amour prodigieux ne faudroit-il pas avoir, pour aimer Dieu dans une telle peine, sans aucune espérance ni pour le temps ni pour l'éternité ? Donc, selon saint Anselme, ce juste parfait aimeroit *tout autant* Dieu, quand la vue de la béatitude ne l'exciteroit pas. Encore une fois, n'alléguez point que ce grand docteur n'a pas dit comme moi, *tout autant*. Quand un sujet dit à son roi : « Si vous ne me combliez pas de vos bienfaits, je vous servirois fidèlement, » veut-il dire : « Je vous servirois moins fidèlement, mais néanmoins avec quelque fidélité ? » Ne voit-on pas que fidèlement veut dire alors avec une fidélité égale ?

Si vous consultez saint Bernard, il vous décidera sans aucun adoucissement et sans ajouter aucune de mes précautions, que *l'épouse* seule est *au sommet* de la perfection, « que les en- » fans aiment, mais qu'ils pensent à l'héritage, » et qu'en craignant encore un peu de le perdre, » ils en respectent et en aiment moins celui de » qui l'héritage vient [1]. » A ces mots, vous direz peut-être qu'il parle de la crainte et non de l'espérance. Mais lisez ce qui suit immédiatement. « L'amour m'est suspect en celui à qui » l'espérance présente quelque autre bien à at- » tendre. Celui-là est infirme dont l'amour s'é- » teint ou se diminue, quand on lui ôte l'espé- » rance. L'amour qui souhaite un autre bien » est impur, et le pur n'est point mercenaire. » Le pur amour ne tire point de force de l'es- » pérance. » Voilà les enfans mêmes qui sont imparfaits en ce qu'ils *pensent à l'héritage*, et à un autre bien qui est la béatitude formelle. Leur amour est *foible*, s'il *diminue* en cas qu'on lui ôte le soutien de l'espérance, et il ne tire point de forces d'elle. Que diriez-vous si j'avois parlé ainsi ?

Le saint homme Avila, si zélé contre les Illuminés, assure, en parlant d'une ame parfaite en cette vie, que « toutes ses actions, tous ses » exercices, et toutes ses oraisons ne regardent » que Dieu, sans en attendre la récompense [2]. » Voilà la récompense qui, selon lui, n'augmente en rien cet amour, dans *tous ses exercices* sans exception. Ce saint auteur a dit de tous les actes ce que je n'ai dit que de ceux qu'on fait *sans penser à soi*.

Ouvrez les œuvres de sainte Thérèse [1], elle déclare que les ames de la sixième demeure « souhaitent que Dieu connoisse qu'elles le » servent si peu par la considération de leur » intérêt, qu'elles ne pensent point, POUR S'Y » EXCITER DAVANTAGE, A LA GLOIRE QUI LEUR EST » PRÉPARÉE EN L'AUTRE MONDE. » Si j'avois fait ce passage, aurois-je pu le faire autrement ? Elle ajoute, pour les ames de la septième demeure, que « le premier effet du mariage spi- » rituel est un oubli de soi.... et que l'ame » NE SONGE PLUS S'IL DOIT Y AVOIR POUR ELLE UN » CIEL, une vie, une gloire, parce qu'elle est » toute occupée de celle de Dieu [2]. » Ai-je *blasphémé* en parlant comme une sainte, dans la fête de laquelle l'Eglise demande solennellement à Dieu que nous soyons *nourris de sa céleste doctrine ?*

Son grand disciple, le bienheureux Jean de la Croix, ne parle pas moins décisivement. « Celui, dit-il [3], qui opère par pur amour pour » Dieu, encore que Dieu n'en sût rien, ne » laisseroit pas de lui rendre LES MÊMES SER- » VICES, AVEC UNE PAREILLE JOIE ET UNE ÉGALE » PURETÉ D'AMOUR. »

Tous ces termes, *mêmes*, *pareille* et *égale*, ne laissent rien à désirer, et ne sont pas moins forts que les termes de *tout autant* dont je me suis servi.

Voulez-vous encore écouter Rodriguez, dont M. l'archevêque de Paris a recommandé la lecture dans son ordonnance contre les livres de madame Guyon, pendant qu'il étoit évêque de Châlons ? Cet auteur vous dira que le fidèle qui agit avec pureté d'intention « N'A PAS BESOIN » DE FAIRE EFFORT NI DE S'ANIMER PAR L'ESPÉRANCE » DE CE QU'ON LUI DONNERA, mais qu'aussi il ne » se découragera pas, et ne laissera pas de tra- » vailler, encore qu'il sût qu'on ne lui dût rien » donner, parce qu'il n'est pas porté à cela par » son intérêt, MAIS PAR LA SEULE CONSIDÉRATION » DE CELUI QU'IL AIME [4]. » C'est dans cet esprit que le même auteur fait dire à un solitaire tenté de désespoir : « Je ne sers pas Dieu pour sa » gloire, mais parce qu'il est. »

Vous direz peut-être, Monseigneur, que ces saints auteurs sont plus pieux que savants théologiens. Mais saint Clément, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Chrysostôme, saint Anselme, saint Bernard, ne sont-ils point

[1] *Serm.* LXXXIII, *in Cant.* n. 4. — [2] Lettre III du liv. II, p. 159.

[1] *Chât. de l'ame*, VIe dem. c. IX. — [2] *Ibid.* c. III. — [3] *Sentence spirituelle*, n. 18, p. 574. — [4] Liv. I, trait. III; *de la Pur. d'intent.* trad. de Regnier, p. 259.

des théologiens très-profonds, et ne parlent-ils pas aussi fortement que ces saints mystiques. De plus, le cardinal Tolet est un solide théologien. Il dit qu'on « peut aimer Dieu en y mêlant le » motif de la récompense, mais en sorte que ce » motif soit le moindre, comme quand on aime » Dieu pour la récompense AVEC CETTE DISPOSITION, QUE SI LA RÉCOMPENSE N'ÉTOIT PLUS, ON » ne laisseroit pas d'aimer Dieu. »

Si vous voulez disputer sur ce qu'il ne dit pas comme moi *tout autant*, songez qu'il parle pour tous les justes, au lieu que je ne parle que pour les parfaits, et écoutez Sylvius qui ajoute ce qui vous manque dans Tolet. « Il est » permis, dit-il [1], d'aimer Dieu par le motif » de la récompense.... pourvu qu'on soit telle» ment disposé qu'on l'aimeroit ÉGALEMENT, » quand même il n'y auroit point de béatitude » à attendre. » Si vous prétendez que tous les justes doivent être dans la même disposition à cet égard, et que la différence de mon cinquième amour d'avec le quatrième est une chimère, Sylvius vous arrêtera en disant, que « l'enfant parfait n'a point du tout égard à la » récompense ;... MAIS QU'IL N'Y A AUCUNE OBLI» GATION D'ÊTRE ENFANT EN CETTE MANIÈRE. Car » nous avons, dit-il, déjà assez fait voir qu'il » est permis d'aimer Dieu par le motif de la » récompense. »

Isambert a tenu le même langage. « La vo» lonté, dit-il, peut être SI BIEN DISPOSÉE, *tam* » *bene affecta*, par une telle charité, qu'elle ne » laisseroit d'aimer Dieu pour lui-même et pour » sa bonté increée, supposé même qu'elle sût » qu'elle ne jouiroit jamais de la vie éternelle. »

Je ne vous cite saint François de Sales qu'après tous ces théologiens de l'Ecole, de peur que vous ne méprisiez l'autorité de ce grand saint, en qui vous reconnoissez *plus de bonne intention que de science* [2]. Il s'écrie : « Ame toute » pure, qui n'aime pas même le paradis sinon » parce que l'époux y est aimé, mais époux si » souverainement aimé en son paradis, QUE S'IL » N'AVOIT POINT DE PARADIS A DONNER, IL N'EN SE» ROIT NI MOINS AIMABLE NI MOINS AIMÉ par cette » courageuse amante, qui ne sait pas aimer le » paradis de son époux, ains seulement son » époux de paradis [3]. » Comparez, Monseigneur, mes expressions avec celles de ce grand saint. *Ni moins aimable ni moins aimé*, ces termes sont-ils moins forts que ceux de *tout autant* et de *n'augmenter en rien ?* Condamnera-t-on dans mon livre comme une impiété du quiétisme, ce qui est dans les écrits de ce grand saint, dont l'Eglise entière dit que la doctrine est *céleste*, et que c'est un chemin assuré et uni pour arriver à la perfection ?

Mépriserez-vous aussi le savant et pieux cardinal Bona, qui dit à Dieu : « Si je savois que » je dusse être anéanti, je vous servirois AVEC » LE MÊME ZÈLE ; car ce n'est pas pour moi, mais » pour vous que je vous sers [1]. »

Mais que répondrez-vous aux paroles du vénérable frère Laurent ? Qui n'eût cru que vous auriez fait au moins épargner par vos censeurs l'approbateur de la vie de cet admirable solitaire. Quoique les saints des siècles passés ne puissent modérer vos censures, il étoit naturel de croire que vous ne voudriez pas que des docteurs condamnassent sous les yeux de leur prélat des expressions dont il *recommande la lecture à toutes les personnes qui désirent acquérir une véritable piété*. « Depuis mon entrée en re» ligion (ce sont ses paroles [2]), je ne pense » plus à la vertu ni à mon salut... Il s'étoit en» tièrement oublié lui-même. Il ne pensoit plus » ni à paradis ni à enfer.... Dans les grandes » peines qu'il avoit eues pendant quatre années, » si grandes que tous les hommes du monde » ensemble ne lui auroient pas ôté de l'esprit » qu'il seroit damné, il n'avoit point changé sa » première détermination.... Il s'étoit consolé » en disant : Arrive ce qui pourra, je ferai du » moins toutes mes actions, pendant le reste de » ma vie, pour l'amour de Dieu ; et ainsi, en » s'oubliant soi-même, il avoit bien voulu se » perdre pour Dieu, dont il s'étoit bien trouvé. » Il disoit [3] qu'il s'étoit toujours gouverné par » amour, sans aucun autre intérêt, sans se » soucier s'il seroit damné ou s'il seroit sauvé, » mais qu'ayant pris pour fin de toutes ses ac» tions de les faire toutes pour l'amour de Dieu, » il s'en étoit bien trouvé.... Qu'il avoit quel» quefois désiré de pouvoir cacher à Dieu ce » qu'il faisoit pour son amour, afin que, n'en » recevant point de récompense, il eût le plai» sir de faire quelque chose uniquement pour » Dieu. Qu'il avoit eu une très-grande peine » d'esprit, croyant certainement qu'il étoit » damné ; que tous les hommes du monde ne » lui auroient pu ôter cette opinion, mais qu'il » avoit sur cela raisonné en cette manière. Je » ne suis venu en religion que pour l'amour de » Dieu ; je n'ai tâché à agir que pour lui. Que » je sois damné ou sauvé, je veux toujours

[1] In 2. 2. qu. XXVII. a. III. — [2] *Préf. sur l'Inst. past.* n. 126, p. 683 ; édit. de 1845, t. IX, p. 415. — [3] *Am. de Dieu*, liv. X, chap. V, p. 545.

[1] Ch. XIII. Dec. VII. — [2] *Vie*, p. 14, 15, 16 et 17. — [3] *Ibid.* p. 50, 51, 52 et 53.

» continuer à agir purement pour l'amour de » Dieu ;... que depuis il ne songeoit ni à paradis ni à enfer ; que toute sa vie n'étoit qu'un » libertinage et une réjouissance continuelle. »

Voilà, Monseigneur, la proposition de tout mon livre, qui paroîtra peut-être d'abord au lecteur la plus difficile. Mais Dieu a permis qu'elle fût une de celles qui sont appuyées par les plus grandes autorités des saints de tous les siècles.

Il est rare de trouver une proposition qu'on puisse si clairement justifier, 1° par tous les correctifs généraux du livre : 2° par les correctifs formels et évidens de l'article même dans ce qui précède, et dans ce qui suit : 3° par les paroles formelles de la proposition même : 4° par cette foule de saints auteurs de tous les siècles, qui ont tenu le même langage, et dont quelques-uns parlent plus fortement que moi. Que pensera-t-on donc, Monseigneur, de l'indécence avec laquelle vous faites dire à des prêtres, que ces paroles d'un archevêque, qui sont moins les siennes que celles d'une si sainte et si vénérable tradition, sont *téméraires*, et qu'elles *offensent les oreilles pieuses ?* Au reste, Monseigneur, si vous voulez croire encore un plus grand nombre d'autorités décisives sur ce sujet, vous n'avez qu'à lire celles que j'ai employées pour justifier ma première proposition dans l'ouvrage intitulé *les Principales propositions du livre*, etc. Ces autorités sont toutes ou presque toutes conçues en des termes qui sembleroient exclure tout motif de récompense : ainsi mon texte, bien loin d'être excessif, peut beaucoup servir à expliquer et à tempérer les expressions des saints.

DE LA IIIe PROPOSITION.

« L'ame résignée subordonne ses désirs intéressés à la volonté de Dieu, qu'elle préfère à » son intérêt. L'ame indifférente n'a plus de » désirs volontaires et délibérés à soumettre.... » Elle n'a plus de désirs volontaires et délibérés » pour son intérêt, excepté dans les occasions » où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa » grâce [1]. »

Remarquez trois choses, Monseigneur, ou plutôt souffrez que les docteurs les remarquent, et reconnoissent le piége que vous leur avez tendu.

1° En parlant de la résignation, je ne parle point d'un acte, mais d'un état, où entrent beaucoup d'actes de diverses espèces, les uns d'une vertu, les autres d'une autre, les uns naturels, et les autres surnaturels. Si vous en doutez, lisez ces paroles de la même page : « Il » y a deux états différens parmi les ames justes, » le premier est celui de la sainte résignation. » Ainsi *les désirs intéressés*, qui restent encore dans l'état de résignation, ne sont pas des désirs naturels qu'on subordonne par simple soumission à la volonté de Dieu. Les actes purement naturels, qui sont faits sans que la grâce y ait aucune part, peuvent sans doute être subordonnés et soumis à la volonté de Dieu, puisque les actes mêmes qui sont des péchés véniels, ont dans les justes une subordination habituelle à la dernière fin, selon saint Thomas [1]. Ces *désirs intéressés* ou *mercenaires* ne sont que des actes purement naturels. Je les ai appelés *propres*, pour exprimer qu'ils venoient de notre seule volonté, et je les ai appelés *soumis*, pour faire entendre qu'encore qu'ils ne vinssent pas de la grâce, ils étoient néanmoins subordonnés ou *soumis habituellement* à la volonté de Dieu.

2° Il ne s'agit évidemment, dans tout cet article V de mon livre, non plus que dans tout le reste de l'ouvrage, que d'exclure *l'intérêt propre*. « L'ame résignée, ai-je dit en cet en- » droit même, voudroit plusieurs choses pour » soi par le motif de son propre intérêt. » J'ajoute qu'au contraire « l'ame indifférente ne » veut plus rien pour soi, par le motif de son » propre intérêt. » Remarquez que je veux qu'on désire toujours *pour soi*, mais non *par le motif de l'intérêt propre*. Tout le reste de ce V^e article ne parle que d'admettre les désirs du salut. Il ne retranche que les seuls *désirs intéressés*.

Il ne reste donc plus qu'à savoir ce qu'on doit entendre par de tels désirs. Le voulez-vous savoir, ou par les meilleurs auteurs de la vie spirituelle, ou par moi, ou par vous-même ? Je vous en donne le choix. Si vous voulez le savoir par les meilleurs auteurs de la vie spirituelle qui ont écrit en notre langue, ou y ont été traduits, lisez Avila, sainte Thérèse, du Pont, Grenade, Rodriguez, le Combat Spirituel, saint François de Sales, la Mère de Chantal, M. le Camus évêque de Belley, M. le cardinal de Richelieu, et beaucoup d'autres. Vous verrez qu'ils excluent tous de la vie parfaite *l'intérêt*, même souvent sans y ajouter le terme de *propre*. Pour moi j'ai déclaré que *le propre intérêt* est un *intérêt en tant que propre*, un

[1] *Max*. p. 48 et 50.

[1] 1. 2. q. LXXXVIII, art. 1.

reste d'esprit mercenaire, une *propriété*, une *avarice* et une *ambition spirituelle*. En retranchant cette propriété, je lui ai toujours opposé l'espérance chrétienne pour la conserver. Enfin si vous ne voulez lire ni les auteurs, ni moi, du moins lisez-vous vous-même. En combattant mon livre vous traduisez le terme d'*intéressé* par celui de *mercenarius*. Vous devez donc, suivant votre propre règle, entendre ainsi ma proposition : L'AME RÉSIGNÉE A DES DÉSIRS MERCENAIRES ET SOUMIS. L'AME INDIFFÉRENTE N'A PLUS VOLONTAIREMENT DE TELS DÉSIRS. En mettant ainsi ma proposition je ne fais que substituer à un terme un autre terme, que vous avez jugé synonyme. Ce n'est donc la changer en rien de réel. En cet état n'est-elle pas très-catholique? En cet état pouvez-vous l'attaquer? Qui est-ce sur la terre qui est moins en droit que vous de m'accuser d'ôter l'espérance, en ôtant de la vie parfaite *les désirs intéressés?* N'avez-vous pas dit qu'il y a *une espérance désintéressée?* N'êtes-vous pas celui de tous les hommes sans exception qui peut le moins me reprocher le retranchement du *propre intérêt*, après avoir dit, en parlant du *royaume des Cieux*, que Cassien *n'en regarde pas le désir et la poursuite* COMME NOTRE INTÉRÊT, et que [1] *ce n'est donc pas* UN INTÉRÊT PROPRE ET IMPARFAIT, *mais un exercice des parfaits de désirer Jésus-Christ et dans lui sa béatitude et son salut éternel?* On trouvera dans votre premier livre publié après que vous aviez tant lu le mien, plus de quarante expressions semblables, et vous avez soutenu ce langage jusque dans vos *Additions*, composées depuis que vous aviez critiqué mon livre avec tant d'éclat. Après cela changez, sans sauver même les apparences, votre langage pour empoisonner le mien. Dites que le *propre intérêt* est l'objet de l'espérance chrétienne; c'est moins me contredire, que vous contredire vous-même. Avez-vous oublié que, selon vous, *le Saint-Esprit a révélé expressément par saint Paul que le désir d'être avec Jésus-Christ*, que vous nommez cinq lignes au-dessus *la possession de l'héritage céleste*, EST UN ACTE D'UN AMOUR PUR ET PARFAITEMENT DÉSINTÉRESSÉ? Vous ajoutez, dans la page suivante, que ce DÉSIR DU SALUT NE PEUT ÊTRE RANGÉ SANS ERREUR PARMI LES ACTES INTÉRESSÉS [2]. Enfin vous assurez qu'*on ne peut accuser* ces désirs *d'être imparfaits*, *sans un manifeste égarement....., et sans porter la présomption jusqu'au comble*. Voilà donc tout mon crime et tout le venin de mon hérésie. Je conjure toute l'Eglise de voir ici le fond de mes erreurs. J'ai retranché pour la perfection *les désirs intéressés*, c'est-à-dire que, selon vous-même, dans la traduction que vous faites de mes paroles pour les combattre, je n'ai retranché que *les désirs mercenaires*. J'ai conservé *une espérance* que vous reconnoissez *désintéressée*. Je n'ai point voulu que le salut fût UN INTÉRÊT PROPRE ET IMPARFAIT. J'en ai regardé *la poursuite*, non *comme un intérêt*, mais comme *un exercice des parfaits*. J'ai suivi le langage que vous dites que *le Saint-Esprit a expressément révélé par saint Paul*. Vous dites que ce désir vient *d'un amour pur et parfaitement désintéressé;* je le dis comme vous, et ce qui est dans votre bouche *l'expresse révélation du Saint-Esprit par saint Paul*, devient tout-à-coup dans la mienne un blasphême. Selon vous, on *ne peut sans erreur ranger le désir du salut parmi les actes intéressés*. Oser parler un autre langage, c'est tomber dans *un manifeste égarement*, c'est *porter la présomption jusqu'au comble*. D'où vient donc que je suis dans *l'erreur*, dans un *manifeste égarement*, et dans *la présomption jusqu'au comble*, en ne *rangeant* pas le désir du salut *parmi les actes intéressés?* Est-il donc résolu que je serai dans l'erreur, quelque langage que je tienne? Y serai-je selon l'expresse révélation du Saint-Esprit, si je *range le désir* du salut *parmi les actes intéressés?* Y serai-je, suivant votre décision contre moi, si je dis comme vous qu'il y a *une espérance désintéressée?* Etrange situation d'un homme que le crédit et la subtilité de sa partie réduit à ne pouvoir dire que des erreurs, lors même qu'il ne parle que comme cette partie a parlé, et veut faire parler tous les autres hommes! Ici, Monseigneur, jugez-moi sans avoir deux balances, ou plutôt jugez-vous vous-même. Que peut-il y avoir d'ambigu dans le retranchement que je fais du seul *propre intérêt* et des *désirs intéressés* ou *mercenaires* dans l'état d'indifférence, en y conservant toujours comme vous *une espérance désintéressée?* Pourquoi donc faites-vous dire à vos docteurs surpris qu'en retranchant *les désirs intéressés*, je retranche tous *les désirs délibérés et volontaires* du salut? Quoi! Monseigneur, ne connoissez-vous plus d'autres *désirs délibérés* que ceux qui sont *intéressés* ou du *propre intérêt?* Hé! qu'est donc devenue votre *espérance désintéressée?* Qu'est devenu ce désir du salut qu'*on ne peut sans erreur ranger parmi les actes désintéressés?* Qu'est devenu ce désir délibéré qui, selon *l'expresse révélation du Saint-Esprit par saint Paul*, est *d'un amour pur et parfaitement désintéressé?*

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. VI, n. 35, p. 241. — [2] *Ibid.* liv. III, n. 8, p. 125. Edit. de 1845, t. IX, p. 144 et 109.

3° Ouvrez le livre de saint François de Sales, et vous verrez que mes paroles ne sont qu'une simple répétition des siennes. Ma proposition se réduit à deux points. Le premier est que l'ame dans l'état de résignation a encore des désirs intéressés, des désirs *propres, mais soumis*. Voilà des désirs mercenaires et purement naturels. Ecoutons maintenant saint François de Sales, pour savoir s'il n'en a point admis dans l'état de résignation. « La résignation, » dit-il [1], se pratique par manière d'effort et » de soumission. On voudroit bien vivre, en » lieu de mourir. Néanmoins, puisque c'est le » bon plaisir de Dieu qu'on meure, on ac» quiesce. On voudroit vivre s'il plaisait à Dieu, » et de plus on voudroit qu'il plût à Dieu de » faire vivre. » Voilà des désirs qui ne viennent pas de la grâce, et qui sont de la nature toute seule. La grâce ne les forme point : elle ne fait que les soumettre. Ces désirs ne sont pas de simples inclinations indélibérées, ce sont de vrais désirs délibérés ; car c'est par eux qu'on distingue la résignation d'avec l'indifférence. Or il est manifeste que, selon notre saint, l'état d'indifférence n'est point exempt des inclinations indélibérées. Les désirs dont il s'agit dans l'état de résignation sont donc des actes délibérés. Ecoutons encore le saint. « La rési» gnation, dit-il, préfère la volonté de Dieu à » toutes choses. Mais elle ne laisse pas d'aimer » beaucoup d'autres choses outre la volonté de » Dieu. » Voilà donc des désirs délibérés qui sont purement naturels : bien loin que la grâce inspire de tels désirs, on commence par souhaiter que la grâce ne les exclue pas ; on voudroit que Dieu voulût ce qu'on veut. On veut *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*. Ce n'est donc ni sa volonté ni sa grâce qui les fait vouloir. On les veut donc par son propre fond et pour se contenter soi-même naturellement. Voilà les désirs *intéressés* et *propres, mais soumis*. Comme *propres*, ils sont de nous seuls ; comme *soumis* par la grâce, ils ne sont pas vicieux. Ils sont dans l'état de résignation ; mais la résignation ne les produit pas, elle ne fait que les régler et les soumettre.

Le second point est que l'indifférence n'a plus de ces désirs *propres* à soumettre. Ne nous lassons point d'écouter notre saint. « Or l'in» différence, dit-il, est au-dessus de la résigna» tion, car elle n'aime rien sinon pour l'amour » de la volonté de Dieu.... Le cœur indifférent » est comme une boule de cire entre les mains » de son Dieu pour recevoir semblablement » toutes les impressions du bon plaisir éternel. » Un cœur sans choix également disposé à tout » sans aucun autre objet de sa volonté que la » volonté de son Dieu, qui ne met point son » amour ès choses que Dieu veut, ains en la » volonté de Dieu qui les veut.... Il aimeroit » mieux l'enfer, avec la volonté de Dieu, que » le paradis sans la volonté de Dieu : oui même » il préféreroit l'enfer au paradis, s'il savoit » qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon » plaisir divin qu'en celui-ci ; en sorte que, si » par imagination de chose impossible, il savoit » que sa damnation fût un peu plus agréable à » Dieu que sa salvation, il quitteroit sa salva» tion et courroit à sa damnation. »

Vous voyez que le principe qui fait la sainte indifférence s'étend en un sens sur tous les objets sans exception, qui sont distingués de Dieu et de son bon plaisir, même pour le salut ou béatitude formelle. Ce principe de la sainte indifférence n'empêche pourtant pas qu'on ne désire pleinement, et le salut, et tous les autres biens inférieurs que Dieu nous destine. Mais on ne les désire point par des désirs propres ou de propriété, on ne les désire que comme des choses que Dieu veut que nous voulions pour sa gloire. Ainsi c'est abuser de la crédulité des lecteurs, et leur montrer un vain épouvantail, que de leur dire que le principe de la sainte indifférence s'étend jusque sur le salut, on sera donc dans l'indifférence pour le salut même, et par conséquent dans le désespoir. Parler ainsi, c'est tout confondre, c'est tourner visiblement les paroles formelles du saint en blasphême. La sainte indifférence, comme je l'ai dit [1], « n'est » point une inaction intérieure, une non vo» lonté, une suspension générale, un équilibre » perpétuel de l'ame pour les dons de Dieu. » Au contraire, c'est une détermination posi» tive et constante de vouloir, etc. » J'ajoute que *l'indifférence* n'est autre chose que « l'a» mour même, *que* c'est un principe très-réel » et très-positif, *que* c'est une volonté positive » et formelle qui nous fait vouloir ou désirer » réellement toute volonté de Dieu qui nous est » connue. » La sainte indifférence, quand elle regarde le salut et tous les autres dons qui y conduisent, ne rend donc pas le cœur indifférent sur le salut, ni sur ces autres dons. A Dieu ne plaise : elle n'est pas une *non volonté* ou *suspension* de l'ame à l'égard du salut. Au contraire elle est une *volonté positive et formelle* du

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III.

[1] *Max*. p. 51.

salut et des autres dons, en tant qu'ils sont le bon plaisir de Dieu, qui pouvoit ne nous point accorder ces grâces, et qui nous les a accordées gratuitement. Voilà les paroles décisives de l'article en question, sans lesquelles il n'étoit point permis de rapporter ma proposition tronquée. Toute la différence qu'il y a entre le texte de saint François de Sales et le mien, c'est qu'après avoir rejeté les désirs propres qui restent dans l'état de résignation, il exclut tellement ces désirs de l'état d'indifférence, même à l'égard de la béatitude céleste, qu'il assure que le cœur indifférent *quitteroit sa salvation et courroit à sa damnation*, si celle-ci étoit *un peu plus agréable à Dieu*, parce que ce cœur indifférent, sans aucun autre *objet de sa volonté que la volonté de son Dieu, ne met point son amour ès choses que Dieu veut* (non pas même en notre béatitude formelle), *ains en la volonté de Dieu qui les veut*, en sorte que, comme ce saint le dit ailleurs, ce cœur *n'aime point le paradis de son époux, mais son époux de paradis*. Combien s'en faut-il que je n'aie parlé aussi fortement? Pourquoi donc, Monseigneur, faites-vous dire aux docteurs que je parle comme Molinos, en parlant d'une manière plus tempérée qu'un saint dont l'Eglise révère *la céleste doctrine?*

DE LA IVe PROPOSITION.

« En cet état on ne veut plus le salut COMME » SALUT PROPRE, comme délivance éternelle, » comme récompense de nos mérites, comme » le plus grand de nos intérêts. Mais on le veut » d'une volonté pleine, comme la gloire et le » bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il » veut, et qu'il veut que nous voulions pour » lui [1].

» Le pur amour fait lui seul et devient alors » l'unique principe et l'unique motif de tous » les actes délibérés et méritoires [2]. »

Ici je fais trois réflexions qui comprennent tout.

1° Le terme de *propre*, ou *comme propre*, ou *en tant que propre*, que vous trouvez partout dans mon livre, dès que vous voulez en extraire une proposition, va au-devant de toutes vos objections et rompt toutes vos mesures. Lisez, dans le même article, et dans la même page, ces paroles : « On ne veut rien pour être » parfait ni bienheureux pour son propre in» térêt. » Le *salut comme propre* et le *propre intérêt* sont donc la même chose. Or le propre intérêt, selon moi, est une *propriété*, une *avarice* et une *ambition spirituelle*. C'est *un reste d'esprit mercenaire* très-différent de l'espérance, et qui ne se trouve plus, selon les Pères, dans les justes parfaits, quoiqu'il se trouve encore dans les justes imparfaits. L'espérance de cet état est *une espérance désintéressée*, selon vous-même. On y veut le salut non *comme propre*, mais comme un don qui vient gratuitement du bon plaisir de Dieu pour sa gloire. On le désire avec toute son excellence et toute son utilité pour nous : on le désire par la raison même qu'il nous est utile; car on s'aime en Dieu et pour Dieu, et on se veut du bien par cette règle d'amour. Mais on ne veut plus rien *comme propre*. N'avez-vous pas parlé ainsi? « Telle est la véritable » purification de l'amour : telle est la parfaite » DÉSAPPROPRIATION du cœur, qu'il donne tout à » Dieu, et ne veut PLUS RIEN AVOIR DE PROPRE [1]. » En excepterez-vous le salut ou béatitude, qu'il faudra dorénavant vouloir COMME PROPRE, au préjudice de *la parfaite désappropriation du cœur?* Faudra-t-il, à peine d'être quiétiste, désirer le bien le plus parfait de la manière la plus imparfaite, pendant qu'on désirera parfaitement les biens les plus imparfaits? Avez-vous oublié que saint Bernard, parlant de l'ame parfaite, assure qu'elle *ne veut plus rien avoir* COMME SIEN, NI FÉLICITÉ NI GLOIRE, *ni aucune autre chose par un amour particulier d'elle-même?* Voilà la propriété qu'il exclut du salut autant que de tout le reste. Rodriguez, après avoir parlé des *biens de la grâce* et de ceux *de la gloire*, ne conclut-il pas que *le véritable serviteur de Dieu doit même en cela être dépouillé*, c'est-à-dire désapproprié, *de tout intérêt?* Enfin la mercenarité que les Pères permettent dans les justes imparfaits pour la béatitude céleste, et qu'ils retranchent pour les parfaits, n'est-elle pas cette désappropriation à l'égard de la béatitude, sur laquelle vous voulez exciter contre moi le scandale de toute l'Eglise?

2° Doutez-vous que Dieu n'ait été libre de ne nous accorder jamais cette grâce? Au moins une fois, édifiez l'Eglise en vous expliquant là-dessus. Si Dieu n'eût point voulu nous la promettre, il auroit bien fallu se garder de la désirer. N'est-il pas vrai qu'on ne désire point un bien comme un propre intérêt, mais comme le bon plaisir de Dieu, quand on le désire de sorte qu'on n'en voudroit plus, et qu'on courroit à un mal contraire, pour parler comme saint François de Sales, *s'il y avoit un peu plus du*

[1] *Max.* p. 52. — [2] *Ibid.* p. 272.

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 30, p. 460; edit. de 1845, t. IX, p. 208.

bon plaisir divin dans ce mal que dans ce bien? Or est-il que les ames parfaites, suivant saint François de Sales, *courroient à leur damnation et quitteroient leur salvation*, si leur damnation avoit *un peu plus du bon plaisir* de Dieu, et *lui étoit un peu plus agréable*. C'est donc le salut, non *comme* bien *propre*, mais comme bien offert par le bon plaisir divin, que les ames parfaites désirent.

3° Ne vous étonnez pas que saint François de Sales dise si souvent que le cœur indifférent *met son amour non ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut*. et que la courageuse amante *n'aime point le paradis de son époux, mais son époux de paradis*. Toutes ces sortes d'expressions, beaucoup plus fortes que les miennes, n'ont rien d'ambigu ni de dangereux. En voici la clef, tirée de saint Bernard: « Dans toutes les choses que vous paroissez ai- » mer pour quelqu'autre, c'est celle où votre » amour tend comme à sa fin, et non celle par » où elle passe en y tendant, que vous aimez » véritablement. *Quidquid propter aliud amare » videaris, id plane amas quò amoris finis per- » tendit, non per quod tendit*[1]. » Ainsi ce n'est pas *la chose que Dieu veut* où le cœur *met son amour, ains en la volonté de Dieu qui la veut*. Ce n'est pas *le paradis de l'époux* qu'on aime, mais *l'époux de paradis*. On n'exclut pas le motif du paradis; mais, pour parler comme saint François de Sales, on ne suit plus « ce » motif en qualité de motif simplement ver- » tueux, mais en qualité de motif voulu, agréé » et chéri de Dieu..... Nous ne disons pas que » nous allons à Lyon, mais à Paris, quand » nous n'allons à Lyon que pour aller à Paris. » On pourroit encore ajouter ici ce que j'ai dit sur la VIIIe proposition des trente-trois que j'ai déjà justifiées.

Pour les paroles de la page 272 de mon livre, où je dis que « le pur amour fait lui seul » toute la vie intérieure, et qu'il devient alors » l'unique principe et l'unique motif de tous » les actes délibérés et méritoires, » je n'ai qu'à prier le lecteur de voir la note et les citations par lesquelles j'ai justifié cette proposition, qui est la XXVIIe dans le recueil que j'en ai fait. J'y ajoute seulement deux réflexions.

L'une, que, selon vous, le désir du salut selon *l'expresse révélation du Saint-Esprit par saint Paul* est *un amour pur et parfaitement désintéressé*, qu'il y a *une espérance désintéressée*, qu'*on ne peut ranger sans erreur ce dessir parmi les actes intéressés*, qu'enfin ce *n'est point un intérêt propre et imparfait*. Pourquoi ne voulez-vous donc pas qu'un état d'amour où *l'espérance désintéressée* s'exerce par ses actes distincts que la charité commande, soit « d'un » amour pur et parfaitement désintéressé *qui » fasse alors* lui seul toute la vie intérieure, qui » devienne l'unique principe et l'unique motif » de tous les actes, etc. ? »

La seconde chose, est qu'il n'est point permis de rapporter ces paroles, sans y joindre ce qui sert au même endroit à les tempérer. Quoi! Monseigneur, vous qui rassemblez avec tant d'art mes paroles détachées d'un bout de mon livre à l'autre, ne deviez-vous pas aussi rassembler ce qui les précède et ce qui les suit? Quelles sont les paroles qui précèdent d'un fort petit espace cette proposition? Les voici: « Il » est néanmoins vrai de dire que nulle perfec- » tion intérieure ne dispense les Chrétiens des » actes réels qui sont essentiels pour l'accom- » plissement de toute la loi, et que toute per- » fection se réduit à cet état habituel d'amour » pur et unique qui fait dans ces ames avec une » paix désintéressée tout ce que l'amour mé- » langé fait dans les autres avec quelque reste » d'empressement intéressé. En un mot, il n'y » a que l'intérêt propre qui ne peut et qui ne » doit plus se trouver dans l'exercice de l'amour » désintéressé. Mais tout le reste y est encore » plus abondamment que dans le commun des » justes[1]. » Cette unité de principe et de motif n'exclut donc que celui du *propre intérêt*, qui n'est pas l'objet extérieur, mais une affection intérieure. Quelles sont les paroles qui suivent immédiatement cette proposition? Les voici: « Mais cet état habituel n'est jamais ni » fixe, ni invariable, ni inamissible. » Donc, selon moi, il ne faut pas croire qu'il ne s'y mêle encore quelquefois certains désirs empressés et naturels pour le propre intérêt.

Au reste, il était aisé de voir combien se trompent ceux qui admettent le pur amour dans des actes passagers, mais qui s'alarment dès qu'on veut en établir un état *habituel et non invariable*. Qu'ils écoutent saint François de Sales, il faudra ou qu'ils méprisent comme vous sa spiritualité à cause de ses *distinctions minces et inintelligibles*, ou qu'ils rendent gloire à Dieu, et qu'ils révèrent ce qu'ils ont traité d'illusion.

[1] *De dilig. Deo.*

[1] *Max.* p. 268.

LE SYSTÈME ENTIER

DU LIVRE DES *MAXIMES DES SAINTS*,

AUTORISÉ PAR LES PAROLES DE SAINT FRANÇOIS DE SALES [1].

I.

« Les ames... encore novices, apprentisses, » tendres et foibles,... ont un amour encore » foible et jeune... elles aiment quantité de » choses superflues... Aimant Dieu par-dessus » toutes choses, elles ne laissent pas de s'amu- » ser à plusieurs choses, qu'elles n'aiment pas » selon lui,.... ains outre lui, hors de lui et » sans lui... Ces choses ne sont pas, à propre- » ment parler, contre la volonté de Dieu; aussi » ne sont-elles pas selon icelle, ains hors d'i- » celle et sans icelle.

II.

» Il y a des ames qui ayant déjà fait quelque » progrès en l'amour divin, ont retranché tout » l'amour qu'elles avoient aux choses dange- » reuses, et néanmoins ne laissent pas d'avoir » des amours dangereux et superflus, parce » qu'elles affectionnent avec excès et par un » amour trop tendre et passionné ce que Dieu » veut qu'elles aiment... Ces ames, qui n'ai- » ment rien que ce que Dieu veut qu'elles ai- » ment, mais qui excèdent en la façon d'aimer, » aiment voirement la divine bonté sur toutes » choses, mais non pas en toutes choses; car » les choses qu'il leur est non-seulement permis, » mais ordonné d'aimer selon Dieu, elles ne les » aiment pas seulement selon Dieu, *ains pour* » *des causes et motifs qui ne sont pas certes contre* » *Dieu, mais bien hors de Dieu.* Ces ames donc, » Théotime, aiment voirement *trop ardemment* » *et avec superfluité;* mais elles n'aiment point » les superfluités, ains seulement ce qu'il faut » aimer, et pour cela elles jouissent du lit nup- » tial du Salomon céleste, c'est-à-dire des » unions, des recueillemens et des repos amou- » reux, dont il a été parlé aux livres V et VI; » mais elles n'en jouissent pas en qualité d'é- » pouses, parce que la superfluité avec la- » quelle elles affectionnent les choses bonnes, » fait qu'elles n'entrent pas fort souvent en ces » divines unions de l'époux, étant occupées et » diverties, pour aimer hors de lui et sans lui » ce qu'elles ne devroient aimer qu'en lui et » pour lui.

CHAPITRE V.

» De deux autres degrés de plus grande per- » fection avec lesquels nous pouvons aimer » Dieu sur toutes choses.

III.

» Il y a d'autres ames qui n'aiment ni les » superfluités, ni avec superfluité, ains aiment » seulement ce que Dieu veut, et comme Dieu » veut. Ames heureuses, puisqu'elles aiment » Dieu et leurs amis en Dieu et leurs ennemis » pour Dieu! Elles aiment plusieurs choses » avec Dieu, mais pas une sinon en Dieu et » pour Dieu. C'est Dieu qu'elles aiment, non- » seulement sur toutes choses, mais en toutes » choses, et toutes choses en Dieu... Ces ames, » comme vous voyez, Théotime, ayant si grande » union avec l'époux, elles méritent bien de » participer à son rang, et d'être reines comme » il est roi.

IV.

» Enfin au-dessus de toutes ces ames, il y » en a une très-unique, qui est la reine des » reines, la plus aimante, la plus aimable, et » la plus aimée de toutes les amies du divin » époux, qui non-seulement aiment Dieu sur » toutes choses et en toutes choses, mais n'ai- » ment que Dieu en toutes choses, de sorte » qu'elles n'aiment pas plusieurs choses, ains » une seule chose, qui est Dieu, et parce que » c'est Dieu seul qu'elles aiment en tout ce » qu'elles aiment: elles l'aiment *également par-* » *tout, selon que le bon plaisir d'icelui le re-* » *quiert hors de toutes choses, et sans toutes* » *choses*... C'est le vrai signe que nous n'ai- » mons que Dieu en toutes choses, quand nous » l'aimons également en toutes choses, puis- » qu'étant toujours égal à soi-même, *l'inégalité* » *de notre amour envers lui* ne peut avoir ori- » gine que de la considération de quelque chose » qui n'est pas lui. Or cette sacrée amante » n'aime non plus son roi avec tout l'univers, » que s'il étoit tout seul sans univers, parce » que tout ce qui est hors de Dieu et n'est pas » Dieu, ne lui est rien. *Ame toute pure, qui* » *n'aime pas même le paradis, sinon parce que* » *l'époux y est aimé*, mais époux si souverai- » nement aimé en son paradis, *que s'il n'avoit* » *point de paradis à donner, il n'en seroit ni*

[1] *Am. de Dieu*, liv. X, ch. IV et V.

» *moins aimable, ni moins aimé par cette cou-» rageuse amante, qui ne sait pas aimer le pa-» radis de son époux, ains seulement son époux » de paradis*, et qui ne prise pas moins le Cal-» vaire tandis que son époux y est *crucifié*, » que le ciel où il est *glorifié*.

» *De ces ames si parfaites il y en a si peu que » chacune d'icelles est appelée unique de sa mère*, » qui est la Providence divine. Elle est dite » colombe, qui pour tout n'aime que son co-» lombeau. Elle est nommée parfaite, parce » qu'elle est rendue par amour une même chose » avec la souveraine perfection, dont elle peut » dire avec une très-humble vérité : Je ne suis » que pour mon bien-aimé: il est tout tourné de-» vers moi. Or il n'y a que la très-sainte Vierge » Notre-Dame, qui soit *parfaitement* parvenue » à ce degré d'excellence en l'amour de son cher » bien-aimé... mais laissant cette non pareille » Reine en son incomparable éminence, *on a » certes vu des ames qui se sont trouvées en l'état » de ce pur amour*, qu'en comparaison des au-» tres, elles pouvoient tenir rang de reines, de » colombes uniques et de parfaites amies de » l'Epoux.

» Au demeurant, il n'y eut, comme je pense, » jamais créature mortelle qui aimât l'Epoux » céleste de ce seul amour *si parfaitement pur*, » sinon la Vierge qui fut son épouse et mère » tout ensemble. Ains au contraire quant à la » pratique de ces quatre différences d'amour, » on ne sauroit guère vivre qu'on ne passe de » l'un à l'autre. Les ames qui, comme jeunes » filles, sont encore embarrassées de plusieurs » affections vaines et dangereuses, ne laissent » d'avoir quelquefois des sentimens de l'amour » plus pur et suprême, mais parce que ce ne » sont que des éclipses et éclairs passagers, on » ne peut pas dire que ces ames soient pour cela » *hors de l'état* des jeunes filles, novices et » apprentisses; et de même il arrive quelque-» fois aux ames qui sont au rang des uniques et » parfaites amantes, qu'elles se démettent et » relâchent bien fort, voire même jusqu'à com-» mettre de grandes imperfections et de fâcheux » péchés véniels, comme on voit en plusieurs » dissensions assez aigres survenues entre de » grands serviteurs de Dieu, oui même entre » quelques-uns des divins apôtres, que l'on ne » peut nier être tombés en quelques imperfec-» tions, par lesquelles la charité n'étoit pas » certes violée, mais oui bien toutefois la fer-» veur d'icelle. Or d'autant néanmoins que ces » grandes ames aimoient pour l'ordinaire Dieu » de l'amour parfaitement pur, on ne doit pas » laisser de dire qu'elles ont été en l'état de » parfaite dilection. »

On voit par ces quatre différens états d'amour, qu'aucun d'entr'eux n'est qu'*habituel*, et n'est point *invariable*, comme mon livre l'a souvent et expressément marqué. Les ames les plus parfaites mêlent quelquefois avec ce pur amour des affections naturelles *pour des causes et motifs qui ne sont pas certes contre Dieu, mais bien hors de Dieu*. Elles vont même encore plus loin, car *elles se relâchent en des péchés véniels*. C'est en quoi la sainte Vierge est si fort au-dessus de toutes les autres épouses de cet état. Mais enfin le très-petit nombre de ces *courageuses amantes* aiment tellement l'Epoux, que *s'il n'avoit point de paradis à donner, il n'en seroit ni moins aimable ni moins aimé* par elles, car elles *ne savent pas aimer le paradis de leur époux, ains seulement leur époux de paradis*, et elles ne prisent pas moins *le calvaire* où il est *crucifié*, que *le ciel* où il est *glorifié*. Quoique cet état ne soit qu'*habituel* et jamais *invariable* en cette vie, « d'autant néanmoins que ces grandes ames » aiment pour l'ordinaire Dieu de l'amour par-» faitement pur, on ne doit pas laisser de dire » qu'elles ont été en l'état de la parfaite dilec-» tion. »

Dira-t-on que cet état de *parfaite* ou pure *dilection* exclut l'espérance? A Dieu ne plaise. Au contraire, la *parfaite dilection* commande de plus en plus les actes de cette vertu. D'où vient donc que le saint assure que *cette courageuse amante ne sait pas aimer le paradis de son époux, ains seulement son époux de paradis?* Il en rend raison ailleurs en parlant ainsi. *Nous ne disons point que nous allons à Lyon, mais à Paris, quand nous n'allons à Lyon que pour aller à Paris.* Lorsque les amantes parfaites désirent la béatitude par des actes d'espérance que la charité commande expressément et actuellement, ces motifs ne sont pas *suivis comme simplement vertueux*, mais *comme voulus, agréés et chéris de Dieu*. Ces actes vertueux, selon saint Thomas[1], *prennent l'espèce et passent dans l'espèce* de la charité même. Ils regardent actuellement et expressément la gloire de Dieu dans notre béatitude, et ne regardent notre béatitude que pour la gloire de Dieu. Ainsi, dans le langage de saint François de Sales, la béatitude est comme *Lyon*, et la gloire de Dieu comme *Paris*. Dans ce langage, on ne fait point mention du moyen, et on ne parle que de la fin, quoique le moyen ait une véritable force

[1] Part. III, q. LXXXV, art. II, ad 1. 2. 2. q. CLIV, art. VIII.

par rapport à la fin. On *ne sait pas aimer le paradis de l'époux*, *ains seulement l'époux de paradis*. Voilà l'état *habituel* et *non invariable* du pur amour, où l'espérance est toujours exercée avec son propre motif; c'est tout mon système. Il me reste encore à justifier huit des propositions de votre prétendue censure. Mais les fondements sont déjà posés. Le reste sera court, et je promets au lecteur, outre l'évidence, une brièveté qui écartera s'il plaît à Dieu toutes les discussions épineuses. C'est ce que je réserve pour une seconde lettre. Je suis, Monseigneur, etc.

SECONDE LETTRE

A Mgr L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LES

DOUZE PROPOSITIONS QU'IL VEUT FAIRE CENSURER PAR LES DOCTEURS DE PARIS.

Monseigneur,

Je vais continuer de vous montrer combien la prétendue censure des propositions extraites de mon livre est insoutenable, et propre par sa foiblesse à justifier le livre même.

DE LA V[e] PROPOSITION.

« Il ne faut supposer ces épreuves extrêmes » que dans un petit nombre d'ames très-pures » et très-mortifiées en qui la chair est depuis » long-temps entièrement soumise à l'esprit[1]. »

Pour justifier cette proposition, je n'ai que deux choses à faire. La première est de renvoyer le lecteur à mon écrit intitulé *Principales Propositions, etc.* Celle-ci y est la XIX[e]. On y verra les passages des saints auteurs, qui, sans vouloir favoriser ni Molinos, ni les Béguards, ni les Béguines, ont parlé aussi fortement que j'ai parlé avec précaution. Mais quoique mes expressions ne fassent que tempérer celles des saints, vous croyez avoir assez d'autorité, pour faire béguard et fauteur de Molinos quiconque ose vous résister.

La seconde chose est l'examen de mes paroles. Je parle d'une épreuve, où la chair convoite actuellement contre l'esprit. Est-ce là l'opinion des Béguards, qui supposoient au contraire une entière extinction de la concupiscence dès cette vie? Il est vrai que je dis qu'avant ces tentations si violentes et si extraordinaires, qui éprouvent ces ames, *la chair* étoit en elles *depuis long-temps entièrement soumise à l'esprit*. Mais qui dit *entièrement soumis*, ne dit pas sans aucune émotion. Un peuple vaincu par un roi et *entièrement soumis* à sa domination, ne se révolte point, parce que le vainqueur qui le tient soumis, prévient ou réprime dès leur naissance tous ses désirs de secouer le joug. Voilà ce qu'on appelle tenir un ennemi *entièrement soumis*.

Il y a même bien plus, car il est vrai de dire qu'au milieu de ces extrêmes épreuves dont nous parlons, la chair est encore *entièrement soumise à l'esprit*. Il est vrai qu'elle est violemment émue. Mais elle ne cesse point d'être domptée ou *soumise à l'esprit*. L'esprit obscurci ne voit pas clairement la soumission de la chair. Mais elle ne laisse pas d'être toujours réelle, dans ces épreuves, où l'ame fidèle ne fait que résister et se purifier de plus en plus. Un cheval fougueux, qui s'agite sous un cavalier ferme, demeure toujours dans sa main. Le cavalier le tient dans les rênes, et ne lui permet rien. Il en est de même de la chair qui convoite contre l'esprit, mais qui demeure toujours domptée ou soumise.

Mais encore, voyons par mes propres paroles comment il faut entendre cette *entière soumission de la chair à l'esprit*. Ici je ne cherche point des endroits éloignés pour expliquer ma proposition. C'est dans la proposition même que je trouve ce qui l'explique formellement. D'où vient cette *soumission?* C'est que ces ames sont *très-mortifiées*. Remarquez que je n'ai pas dit *mortes*, j'ai dit seulement *très-mortifiées*. J'ajoute qu'elles *ont pratiqué solidement toutes les vertus évangéliques*. Ainsi, selon moi, la chair a toujours eu besoin dans ces ames d'une grande mortification. Elle n'a été soumise qu'à force d'être *très-mortifiée* par une *solide pratique de toutes les vertus* crucifiantes de l'Evangile. Voilà toutes les précautions clairement exprimées dans la proposition même que vous attaquez.

Si nous sortons de cette proposition, nous verrons encore ailleurs, dans sa place naturelle (car on ne peut tout dire en chaque endroit), comment il faut entendre cette entière soumission de la chair. Observez, s'il vous plaît, que je la suppose dans les ames saintes long-temps

[1] *Max.* p. 76.

avant les dernières épreuves, c'est-à-dire avant qu'elles soient passives et transformées, c'est-à-dire pendant qu'elles sont encore dans la voie active et commune. Est-ce là le temps où les Béguards et les Quiétistes ont voulu que l'homme fût impeccable? N'est-ce pas au contraire le temps où les ames sont encore dans mon quatrième état d'amour, qui est un état d'imperfection? Qui peut s'imaginer que je veuille attribuer aux ames de ce degré inférieur, la perfection que je refuse à celles du plus haut degré?

Qu'est-ce que j'ai dit des ames qui ont passé par la mort spirituelle à la transformation? Je condamne avec horreur [1] ceux qui prétendroient que c'est « une extinction entière du » vieil homme et des dernières étincelles de la » concupiscence: qu'alors on n'a plus besoin de » résister même d'une résistance paisible et dés- » intéressée à ses mouvemens naturels, ni de » coopérer à aucune grâce médicinale de Jésus- » Christ. » Voilà ce que je nomme *une hérésie, et une impiété qui renverse toutes les mœurs chrétiennes*. Vous voyez que je suppose qu'on a encore *besoin*, dans ce sommet de la perfection des voyageurs, *de résister aux mouvements naturels*. Comment donc aurois-je pu vouloir dire qu'on n'a plus besoin d'y résister dans les imperfections d'un degré inférieur? Résister toujours fidèlement à ses mouvemens naturels, c'est tenir *la chair entièrement soumise à l'esprit*.

Ailleurs [2] je condamne ceux qui diroient que « la concupiscence est éteinte *en ces ames*, ou » bien qu'elle y est dans une suspension si in- » sensible, qu'on ne doit plus croire qu'elle » puisse se réveiller jamais tout-à-coup. » Ainsi, supposé même certains ralentissemens de la concupiscence dans des ames si mortifiées, je veux qu'elle ne soit jamais tellement insensible, qu'on ne demeure toujours averti qu'il faut craindre qu'elle ne se *réveille* et n'éclate *tout-à-coup*. Enfin j'ajoute qu'elle « est toujours ou » agissante, ou ralentie, ou suspendue, mais » prête à se réveiller soudainement dans notre » corps, qui est celui du péché. » Je déclare que parler autrement, *c'est enseigner la doctrine des démons*. Je répète encore la même vérité dans la page suivante, et je ne me lasse point de l'inculquer dans un si court ouvrage. Tout l'article XXXVII n'est destiné qu'à détester l'impiété *des Béguards*, et j'y remarque expressément que les ames les plus parfaites « commettent des péchés véniels, pour lesquels » elles disent chaque jour unanimement avec » toute l'Eglise : Remettez-nous nos offenses. » L'article XXXVIII regarde la confession des péchés véniels de cet état. Ainsi non-seulement j'y reconnois la concupiscence, aux mouvemens naturels de laquelle ces ames ont toujours *besoin de résister*, mais encore j'y reconnois les fruits malheureux de cette racine amère, dans les péchés véniels qu'elle fait commettre. On peut juger par la résistance *aux mouvemens naturels* de la concupiscence, et par *les péchés véniels* où elle agit actuellement dans la plus haute perfection, de ce que j'ai entendu par *la chair entièrement soumise* à l'esprit à l'égard des ames qui sont encore dans un degré très-inférieur. Cette soumission n'exprime qu'un état où la concupiscence ne secoue point le joug de l'esprit pour flatter aucune inclination vicieuse, et où l'ame est *très-mortifiée*.

Si vous me demandez pourquoi j'ai parlé avec tant de précaution sur la concupiscence et sur les péchés véniels à l'égard des ames tranformées, et pourquoi je parois en avoir pris moins par rapport aux ames qui n'ont point encore passé par les dernières épreuves, je vous répondrai que j'ai mis partout des précautions décisives, mais qu'il est naturel de mettre les plus grandes dans le seul endroit où paroît le péril. Qui auroit pu s'imaginer que vous m'imputeriez de rendre impeccables et exemptes de tentations les ames imparfaites de la voie commune? Ce n'est pas celles-là que les faux mystiques mettent au-dessus des tentations. C'est sur celles-là que je me suis contenté de dire qu'elles doivent avoir tenu *la chair entièrement soumise à l'esprit*, étant *très-mortifiées*. Comme le péril de l'illusion dont on parle tant n'est point là, ce n'est point là que j'ai mis les principales précautions. Votre objection ne peut donc être faite que par un censeur qui n'est pas au fait, qui déplace, qui dérange, qui confond tout, pour avoir des monstres à combattre. Voilà le fondement d'une si hardie censure. Les docteurs éblouis n'ont lu à la hâte qu'une proposition détachée, où ils ont cru voir sur votre parole, que la chair ne se soulève plus. Mais il faut que vous ne leur ayez pas même donné le temps d'examiner dans le texte la période entière. Ils n'auroient pas manqué d'apercevoir que je ne parle en cet endroit que des ames qui sont encore dans un degré d'imperfection, où elles souffrent pour être purifiées, qu'elles ne soumettent leur chair qu'en ce qu'elles sont *très-mortifiées*, et que jamais chose n'eut moins de

[1] *Max.* p. 229 et 230. — [2] *Ibid.* p. 237.

rapport que celle-ci à l'extinction de la concupiscence et des tentations, que les Béguards et les Quiétistes ont voulu attribuer aux ames transformées. C'étoit déjà beaucoup trop que vous eussiez commis une si étrange méprise dans votre solennelle *Déclaration*. J'aurois voulu n'être pas obligé de la relever. Mais vous croyez apparemment que les fautes ne sont plus fautes, pourvu qu'on les pousse à bout avec une pleine autorité. Vous voulez que la Faculté de Paris adopte ce que vous ne sauriez soutenir.

Je finis cet article en vous demandant ce que vous avez prétendu faire dire aux docteurs. Si vous prétendez que j'aie voulu enseigner que la concupiscence est éteinte, ou qu'elle ne convoite plus contre l'esprit, même dans les ames imparfaites avant la purification des dernières épreuves, vous avez raison de dire que je contredis saint Paul, et que je tiens le langage de Molinos et des Béguards. Mais vous n'avez pas osé aller jusque-là, contre l'évidence de mon texte. Vous avez voulu néanmoins faire entendre ce qu'il y a de plus odieux, sans oser entreprendre de le prouver. A quoi servent tous ces détours? Si j'ai dit clairement que les ames imparfaites ne soumettent *entièrement la chair à l'esprit*, qu'à cause qu'elles sont *très-mortifiées*, et que les parfaites ont encore *besoin de résister aux mouvemens naturels de la* concupiscence, en sorte qu'*elles commettent même des péchés véniels*, où est *le péril* sur lequel vous voudriez alarmer l'Eglise pour les infâmes illusions des Béguards et de Molinos? Qu'est-ce qui marque davantage de la passion et de l'impuissance dans un accusateur, que de vouloir faire entendre des choses si affreuses, et de n'oser entrer ouvertement en preuve?

DE LA VI[e] PROPOSITION.

Je ne répéterai point ici les notes et les citations des saints auteurs que le lecteur trouvera dans le recueil des *Principales Propositions, etc.*, sur les propositions X, XI, XII, XIII, XIV et XV. Il me suffit d'ajouter ici mes réflexions sur ces paroles que vous voulez faire censurer, et qui ne sont pas dans *les Principales Propositions, etc.*

« Il n'est pas question de lui dire le dogme » précis de la foi sur la volonté de Dieu, de » sauver tous les hommes, et sur la croyance » où nous devons être, qu'il veut sauver chacun » de nous en particulier [1]. »

[1] *Max.* p. 88 et 89.

En quelle conscience, Monseigneur, avez-vous pu supprimer les paroles qui suivent immédiatement celles-là? J'ai autant d'intérêt de les produire, que vous en avez eu de les retrancher. Les voici : « Cette ame ne doute point de » la bonne volonté de Dieu : mais elle croit la » sienne mauvaise, parce qu'elle ne voit en soi » par réflexion que le mal apparent, etc. »

On voit maintenant, du premier coup-d'œil, pourquoi j'ai dit qu'*il n'est pas question de dire à cette ame le dogme précis de la foi*. A quel propos lui diroit-on, pour la calmer, une vérité dont *elle ne doute point?* Elle croit alors sans aucune hésitation que Dieu *veut sauver chacun de nous en particulier*. Cette vérité, loin de rassurer cette ame, est ce qui l'afflige davantage, car plus elle voit la bonté de Dieu pour elle, plus elle ressent l'impénitence par laquelle elle s'imagine s'en rendre indigne et s'en exclure pour toujours. Ainsi lui inculquer alors cette vérité ce seroit faire un contre-temps dans la direction, ce seroit manifestement appliquer le remède ailleurs que sur le mal. Où est donc la véritable plaie de ce cœur malade? La voici : C'est que l'ame peinée, croyant Dieu infiniment miséricordieux pour elle, s'imagine alors qu'elle s'exclut de plus en plus à jamais de ses miséricordes par son endurcissement et par son impénitence actuelle. Voici mes paroles : « Une » ame dans ce trouble se voit contraire à Dieu » par ses infidélités passées et par son endur- » cissement présent, qui lui paroissent combler » la mesure pour sa réprobation [1]. »

Pour mettre le remède sur le vrai mal, il faudroit lui montrer qu'elle n'est ni impénitente ni endurcie. Mais si vous le lui dites, il en arrive deux inconvéniens, que j'ai remarqués. L'un, qu'on voudroit inutilement la faire raisonner dans ce trouble, dont elle est comme accablée, parce qu'alors *elle est incapable de tout raisonnement*, quoiqu'elle ne cesse point de s'unir à Dieu par des actes simples et réels des vertus. L'autre inconvénient est que cette ame *est scandalisée de ceux qui veulent l'apaiser, et lui ôter cette espèce de persuasion*, qu'elle a contre elle-même.

Nous allons voir que le bienheureux Jean de la Croix remarque qu'une telle ame s'imagine mieux sentir ce qui se passe au dedans d'elle-même, que le directeur n'en peut juger au dehors. Elle se scandaliseroit s'il vouloit soutenir qu'elle n'est ni hypocrite, ni infidèle à Dieu, ni impénitente ni endurcie. Elle regar-

[1] *Max.* p. 88.

deroit ces avis de son directeur, comme un relâchement pernicieux, et comme une flatterie qui l'autoriseroit dans son illusion. Voilà son scandale. Les raisonnemens l'accablent dans ce trouble, et dans cet obscurcissement si douloureux. Elle ne peut être sensiblement occupée que de ce qu'elle s'imagine éprouver dans son intérieur.

Pour mieux entendre cette vérité de pratique, il n'y a qu'à se représenter ce que les saints pensoient, et ce qu'on pouvoit leur dire utilement dans le cas dont il s'agit. Par exemple, la bienheureuse Angèle de Foligny, dans l'excès de sa peine, s'écrioit : « Je vois que je suis » déchue de tout bien, et que je suis hors de » toute vertu et de toute grâce. Je me vois » dans une telle multitude de péchés et de mi- » sères, que je ne puis penser que Dieu veuille » à l'avenir me faire miséricorde. Je me vois la » maison du démon...... et digne de la plus pro- » fonde place de l'enfer [1]. » Ici je conjure les sages du siècle de ne tourner point en dérision le mystère de Dieu, pour purifier les ames. Un grand nombre de saints ont parlé ce langage étonnant. Ce n'est point une imagination creuse de têtes visionnaires. Du moins, si ce trouble est la foiblesse de la créature, cette foiblesse ne paroît que pour faire éclater la force de Dieu. Le Saint-Esprit nous montre cette foiblesse en la personne même de Job, qui disoit [2] : *Je suis dans le désespoir, mon ame a choisi le cordeau.* La bienheureuse Angèle de Foligny, éprouvée par les mêmes tourmens intérieurs, dépeint ainsi son affreux état : « Je disois à mes frères, » qu'on nomme mes enfans : Gardez-vous bien » de me croire à l'avenir. Ne voyez-vous pas » que je suis démoniaque? Vous, qu'on nomme » mes enfans, priez la justice de Dieu pour chas- » ser les démons de mon ame, et qu'ils décou- » vrent mes crimes, de peur que Dieu ne soit » encore déshonoré par moi. Ne voyez-vous » pas que tout ce que je vous ai dit est faux? » Ne voyez-vous pas que, s'il y avoit aucune » malice dans tout le monde, je le remplirois » de l'abondance de la mienne. Ne me croyez » plus. N'adorez plus cette idole, car le démon » y est caché, et tout ce que je vous ai dit n'est » que mensonge. Priez la justice de Dieu que » cette idole tombe et se brise, pour manifester » ses œuvres diaboliques, et ses mensonges, et » ses paroles dorées, que j'ornois de celles de » Dieu pour être honorée et adorée en sa place... » Je prie le Fils de Dieu, que je n'ose nommer, » que s'il ne me manifeste point par lui-même, » il le fasse par la terre, et qu'elle m'englou- » tisse, afin que je serve d'exemple [1]. » La sainte dit encore ailleurs : « Il n'y a aucune per- » sonne... qui doive être damnée comme moi, » parce que tout ce que Dieu m'a donné et » accordé, il l'a permis pour mon plus grand » désespoir et pour ma plus grande damna- » tion [2]. »

Voilà sans doute toutes les marques du désespoir. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette persuasion est *apparente* et *non réelle*, qu'elle *n'est pas du fond intime de la conscience*, où l'espérance se conserve toujours. Vous ne manquerez pas de dire que le directeur doit obliger cette ame à faire des actes d'espérance. Je vous répondrai, selon saint François de Sales, et selon mon livre [3], qu'elle en fait dans *la cime* ou *fine pointe de l'esprit* de simples et directs, dont elle ne peut alors se rendre un témoignage sensible pour se consoler. Si elle le pouvoit, elle n'auroit plus de peine, et l'épreuve s'évanouiroit. Vous insisterez peut-être, pour l'obliger à faire des actes sensibles et réfléchis, afin de vaincre cette espèce de persuasion *apparente* ou imaginaire. Mais les saints que je cite vous répondront pour moi.

Saint François de Sales vous dira [4] que « l'es- » prit et suprême pointe de la raison ne nous » peut donner aucune sorte d'allègement; car » cette pauvre portion supérieure de la raison, » étant toute environnée des suggestions que » l'ennemi lui fait, est elle-même toute alar- » mée;... DE SORTE QU'ELLE NE PEUT FAIRE AUCUNE » SORTIE POUR DÉSENGAGER LA PORTION INFÉRIEURE » DE L'ESPRIT;.... si que le cœur en ses ennuis » spirituels tombe en une certaine impuissance » de penser à leur fin, et par conséquent D'ÊTRE » ALLÉGÉ PAR L'ESPÉRANCE. »

Mais écoutons la sainte elle-même, dont j'ai rapporté les terribles paroles. Voyons comment vous ferez pour lui ôter sa persuasion apparente en lui proposant « le dogme précis de la » foi. Si tous les sages du monde, *vous répond-* » *elle* [5], et tous les saints de paradis me vouloient » donner toutes sortes de consolations, et me » promettoient tous les biens possibles, quand » même Dieu me les donneroit, à moins qu'il » ne me changeât ou qu'il n'opérât autrement » dans mon ame, je n'en recevrois ni consola-

[1] *Vitâ B. Ang.* apud Bolland. c. II, n. 41 : I. I. — [2] *Job*, VII, 15 et 16.

[1] Ubi suprà. — [2] *Ibid.* n. 42. — [3] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III, XI, XII, etc. *Maxim. des SS.* p. 81, 82, 91, 94, etc. — [4] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XI. — [5] *Vie de la B. Ang.* ch. II, n. 43.

» tion ni remède, ET JE NE POURROIS ALORS LES » CROIRE. »

Saint François de Sales dit[1] que la sainte assure que « son ame étoit en tourment comme » un homme qui pieds et mains liés seroit pen- » du par le cou, et ne seroit pourtant pas » étranglé, mais demeureroit en cet état entre » mort et vif, SANS ESPÉRANCE de secours, ne » pouvant ni se soutenir sur les pieds, ni s'ai- » der des mains, ni même soupirer ou se » plaindre. »

Passons au bienheureux Jean de la Croix : « L'ame, dit-il[2], voit plus clair que le jour » (*quelle persuasion ne semble-t-il pas exprimer* » *par ces fortes paraboles?*) qu'elle est pleine » de maux et de péchés; car Dieu le lui fait en- » tendre ainsi en cette nuit de contemplation. » Entreprendrez-vous, Monseigneur, de persuader sensiblement à cette ame le contraire de ce que *Dieu lui fait entendre?* Ai-je eu tort de dire[3] que « rien ne peut la rassurer, ni lui dé- » couvrir au fond d'elle-même ce que Dieu » prend plaisir à lui cacher? » Si vous voulez encore presser de telles ames, le bienheureux auteur vous répondra par ces paroles[4] : « Les » confesseurs... les crucifient de nouveau, n'en- » tendant pas que ce n'est peut-être le temps » de ceci ni de cela, mais de les laisser ainsi » en la purgation où Dieu les tient, les conso- » lant et encourageant A VOULOIR CELA, tant qu'il » plaira à sa divine majesté; car jusqu'alors, » quoi qu'elles fassent et quoi qu'ils disent, IL » N'Y A POINT DE REMÈDE. »

Ainsi la consolation convenable de cet état n'est point de vouloir ôter à une ame cette persuasion *apparente* : c'est, au contraire, de lui faire *vouloir cela*, c'est-à-dire de lui faire vouloir que cette persuasion dure sans borne autant qu'il plaira à Dieu. Hors de là, quoi que les ames *fassent* et que les confesseurs *disent*, *il n'y a point de remède*. Les confesseurs ne font que *les crucifier de nouveau*.

« A cette solitude et abandon, *continue le* » *bienheureux Jean de la Croix*[5], que cette » nuit lui cause, se joint un autre tourment, qui » est qu'elle ne trouve ni consolation ni appui » EN AUCUNE DOCTRINE NI EN AUCUN MAÎTRE SPIRI- » TUEL. » (C'est donc en vain que vous proposez comme maître spirituel à cette ame *le dogme précis de la foi*.) Mais d'où vient que nul *maître spirituel* et nulle *doctrine* ne peut lui servir *d'appui?* En voici la raison : « parce que, quel- » que raison qu'il lui allègue, pour la consoler, » en lui montrant les biens qui se trouvent en » ces peines, elle ne le peut croire. » Voilà le scandale dont j'ai parlé. Une telle ame croit que le directeur veut la flatter dans son hypocrisie. Elle croit se mieux sentir elle-même au dedans, que le directeur ne la peut connoître au dehors. « Car comme elle est si imbue et si plongée » dans ce sentiment de maux, où elle voit si » clairement ses misères, il lui semble que com- » me ils ne voient pas ce qu'elle voit ET CE » QU'ELLE SENT, ils disent cela, NE L'ENTENDANT » PAS; et au lieu de recevoir de la consolation » elle reçoit de nouvelles douleurs, lui semblant » que ce n'est pas là le remède de son mal : ET » VÉRITABLEMENT IL EST AINSI, d'autant que jus- » qu'à ce que notre Seigneur ait achevé de la » purger en la façon qu'il veut, IL N'Y A MOYEN » NI SECOURS qui lui serve et profite pour sa » douleur; et ce d'autant plus que l'ame en » cet état PEUT AUSSI PEU de chose, comme celui » qui est dans un cachot obscur, les fers aux » pieds et aux mains, sans se pouvoir remuer, » ni voir, ni sentir aucune aide d'en-haut ni » d'en-bas, jusqu'à ce que, dis-je, l'esprit ici » s'adoucisse, s'humilie, se purifie, et devien- » ne si subtil, si simple et si délicat, qu'il se » puisse faire un avec l'esprit de Dieu. »

Voilà sans doute tout ce qui peut exprimer une persuasion *apparente* ou imaginaire, qui est *invincible*. Vous l'allez voir encore dans la personne même de saint François de Sales dont vous avez cité l'exemple. Il fallut, dit l'auteur de sa vie, rapporté par vous[1], « dans les der- » nières presses d'un si rude tourment en venir » à cette terrible résolution, que puisqu'en » l'autre vie il devoit être privé pour jamais de » voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, » il vouloit au moins, etc. » En vain, le directeur lui eût proposé *le dogme précis de la foi*, pour lui ôter cette persuasion *apparente*, il fallut en venir à cette *terrible résolution*, qui étoit d'aimer Dieu ici-bas, en supposant qu'il n'aimeroit plus dans l'autre vie. C'est ainsi que *le démon, vaincu par un acte d'amour si désintéressé, lui céda la victoire*. C'est cet acte *si désintéressé* que vous avez nommé vous-même *une espèce de sacrifice*, parce qu'en effet on y sacrifie une sorte d'intérêt, c'est ce sacrifice que Dieu, selon vous, « presse par des touches particulières à » lui faire, à l'exemple de saint Paul; comme » après tout ce n'est autre chose que d'aider » les ames à produire, et en quelque sorte à en-

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III, p. 476. — [2] *Prolog.* sur tous ses ouvrag. — [3] *Max.* p. 89. — [4] *Prolog.* — [5] *Obsc. Nuit*, ch. VII.

[1] *Instr. sur les États d'orais.* liv. IX, n. 3 : t. XXVII, p. 353; édit. de 1845, t. IX, p. 176 et 177.

» fanter ce que Dieu en exige par ses impul-» sions [1]. » Qu'auriez-vous dit au saint? le dogme précis de la foi? Il n'en doutoit point. Vous l'auriez *crucifié de nouveau*, pour parler comme le bienheureux Jean de la Croix. Ce *n'étoit pas le remède de son mal*. Il n'avoit aucun *appui en aucune doctrine ni en aucun maître spirituel*. Il fallut *enfin, dans les dernières presses d'un si rude tourment, prendre une terrible résolution*, qui seule délivra le saint de sa peine.

Nous voyons tout de même comment est-ce que le frère Laurent surmonta l'épreuve [2] « dans les grandes peines qu'il avoit eues pen-» dant quatre années, si grandes que tous les » hommes du monde ne lui auroient jamais pu » ôter de l'esprit qu'il seroit damné... Il s'étoit » consolé en disant : Arrive ce qui pourra : je » ferai du moins toutes mes actions pendant le » reste de ma vie pour l'amour de Dieu : et » qu'ainsi, en s'oubliant soi-même, il avait » bien voulu se perdre pour Dieu, dont il » s'étoit bien trouvé. »

Si vous eussiez été le directeur de ce saint solitaire, vous l'auriez *crucifié de nouveau*. En vain, auriez-vous raisonné avec lui ; vos raisonnemens n'auroient point fait *ce que tous les hommes du monde n'auroient jamais pu faire*, je veux dire, lui *ôter de l'esprit qu'il seroit damné*. Qu'est-ce donc qui le consola, et qui le délivra de sa persuasion *apparente ?* Ce fut de *s'oublier* et de *vouloir bien se perdre pour Dieu*.

Vous me demanderez, Monseigneur, encore une fois, pourquoi beaucoup de saintes ames seroient scandalisées de ce sacrifice, puisqu'il n'est point un vrai renoncement absolu de la volonté au salut, mais seulement un renoncement à la consolation de l'amour naturel, et un détachement de *l'intérêt en tant que propre* par rapport à la béatitude formelle. Mais c'est à vous autant qu'à moi à répondre à cette objection. Saint François de Sales demeura sans doute quelque temps avant que de pouvoir prendre *la terrible résolution*. Il ne la prit que dans la plus extrême nécessité. Ce ne fut que *dans les dernières presses d'un si rude tourment, qu'il fallut enfin* faire ce que vous nommez *une espèce de sacrifice*, ou un *acte d'amour si désintéressé*. N'eût-il pas été troublé et scandalisé si on eût voulu lui faire prendre cette terrible résolution avant ces *dernières presses?* Voudriez-vous conseiller à toutes sortes de bonnes ames de dire à la vue des périls de la damnation, comme le frère Laurent : *Arrive ce qui pourra?* N'en seroient-elles pas scandalisées ? Ne faut-il pas attendre que *Dieu presse par des touches particulières, et exige par ses impulsions ces espèces de sacrifices*, pour *aider* les ames à les *enfanter?* En prévenir le temps, n'est-ce pas les jeter dans le trouble et dans le scandale?

Ignorez-vous, Monseigneur, la forte comparaison qu'a faite sur ce sujet le saint abbé Blosius, approuvé par tant d'Universités, loué par le savant cardinal Bellarmin, et révéré par tous les spirituels, comme un de leurs principaux maîtres. Voici comme il décrit ces terribles épreuves : « L'homme est tout abandonné à lui-» même, en sorte qu'il croit qu'il ne reste en » lui aucune connoissance de Dieu... Il croit » perdre tout son temps, et dans toutes ses ac-» tions (quelque bonnes qu'elles puissent être) » offenser l'Epoux céleste : c'est pourquoi il » craint de souffrir de grièves peines après cette » vie... Tout homme qui ne s'abandonne pas » pendant qu'il est ainsi écrasé par les coups » du Seigneur, croit avoir perdu toutes choses ; » de là vient qu'étant tombé dans une profonde » tristesse et un horrible désespoir, il dit : C'est » déjà fait de moi, je suis perdu, j'ai perdu » toute lumière : toute grace s'est retirée de » moi, etc. » L'auteur conclut en disant : « L'abandon *que l'on fait dans ces épreuves* sur-» passe de beaucoup tout autre abandon... Le » sacrifice même que les martyrs ont fait de » leurs vies à Dieu EST PEU DE CHOSE, si on le » compare à un abandon de cette nature. » Compterez-vous pour rien, Monseigneur, un sacrifice ou abandon en comparaison duquel le martyre est dit *peu de chose* par un auteur si respectable? M'accuserez-vous encore sur ce que j'ai dit que de saintes ames pourroient être scandalisées de ce sacrifice? Toutes les saintes ames sont-elles capables de cet acte *si fort*, qui *n'est que pour les Pauls, pour les Moïses*, et pour des « ames d'une sainteté qu'on ne voit paroî-» tre dans l'Eglise que cinq ou six fois dans plu-» sieurs siècles [1]? » Combattrez-vous votre propre doctrine pour me faire censurer?

A quel propos donnez-vous donc le change aux docteurs pour les alarmer? Vous tâchez de leur faire confondre le salut avec l'intérêt propre sur le salut, vous qui avez reconnu que le salut *n'est pas un intérêt propre et imparfait*, et qu'il y a *une espérance désintéressée* [2]. Vous vous récriez sur la *persuasion réflé-*

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 19 ; édit. de 1845, t. IX, p. 198. — [2] *Vie*, p. 16.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 19, 22 : p. 426 et 437. — [2] *Ibid.* liv. VI, n. 36 : p. 241. Edit. de 1845, t. IX, p. 198, 201 et 143.

chie, que j'ai nommée telle parce que les réflexions la causent par occasion, comme on appelle plaisirs raisonnables ceux que la raison procure. Vous oubliez que, selon mon livre, elle ne peut être *ni volontaire ni intellectuelle*, puisqu'elle n'est que de la partie inférieure, qui ne consiste, selon moi [1], que dans « l'imagination et dans les sens, *et que* tout ce qui » est intellectuel et volontaire appartient, comme mon texte l'assure, à la partie supérieure: » qu'enfin cette persuasion *n'est pas du fond* » *intime de la conscience* qui est la partie supérieure même, et qu'elle n'est qu'*apparente* » ou imaginaire [2]; qu'enfin on ne doit jamais » ni conseiller ni permettre à une ame de croire » positivement, par une persuasion libre et » volontaire, qu'elle est réprouvée, et qu'elle » ne doit plus désirer les promesses [3]. » Ainsi vous donnez aux docteurs une persuasion *apparente* ou imaginaire, pour vraie, et vous leur donnez *l'intérêt propre sur le salut* pour le salut même.

Voilà tout ce que vous supprimez contre votre confrère, afin de pouvoir présenter aux docteurs un fantôme d'impiété qui leur fasse horreur. Vous ne craignez point de répéter ces objections si foibles et si odieuses qui montrent non mon erreur, mais votre passion, sur la réfutation desquelles vous n'avez plus rien à répondre, et qui ne peuvent plus surprendre personne que dans des propositions tronquées.

Tout votre art se réduit à chercher quelque fausse conformité entre Molinos et moi. Molinos, dit-on, a prétendu que dans ces furieuses épreuves, « l'ame ne doit pas faire des actes explicites » des vertus contraires à la tentation [4]. » Peut-on voir un exemple plus évident d'une surprise faite à des docteurs? Il s'agit ici d'une tentation de désespoir. Ai-je dit qu'une ame *ne doit point* faire *des actes explicites* d'espérance, et qu'elle tomberoit dans l'imperfection si elle en faisoit? N'ai-je pas dit au contraire qu'elle doit en faire, et qu'elle en fait alors actuellement? Les actes directs ne peuvent-ils pas être explicites? N'ai-je pas dit que l'ame « ne perd jamais » dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans » ses actes directs et intimes, l'espérance par- » faite? N'ai-je pas dit qu'elle désire sincère- » ment la miséricorde de Dieu pour elle? » Ne voulez-vous plus reconnoître pour actes explicites que ceux qui seront réfléchis?

Si vous entendez par *actes explicites* des actes réfléchis et sensibles, dont l'ame puisse se rendre à soi-même un témoignage consolant, il est visible que l'ame en cette extrémité d'épreuves, n'en fait point de cette façon. Les saints déjà cités le disent formellement, et il est manifeste que si l'ame en faisoit, alors l'épreuve de Dieu ne seroit plus une épreuve réelle. Mais il est faux de dire, comme Molinos, que ces ames *doivent* s'abstenir de faire de tels actes. Si elles pouvoient en produire alors, elles devroient le faire, sans craindre qu'ils eussent aucune imperfection. Si au contraire vous ne demandez par les *actes explicites* d'espérance, que de vrais actes formels produits dans la partie supérieure, pendant que l'inférieure est troublée, mon livre assure que l'ame en fait actuellement. Où est donc ma conformité avec Molinos? Les docteurs ne seront-ils pas indignés, quand ils compareront ce que j'ai dit avec ce que vous leur faites dire contre moi?

DE LA VII[e] PROPOSITION.

« Chaque ame pour être pleinement fidèle » à Dieu, ne peut rien faire de solide, ni de » méritoire, que de suivre sans cesse la grâce, » sans avoir besoin de la prévenir... Tout ce » qu'on peut ajouter à la fidèle coopération prise » dans toute son étendue ne seroit qu'un zèle » indiscret et précipité, qu'un effort empressé » et inquiet d'une ame intéressée pour elle- » même, qu'une excitation à contre-temps, » qui troubleroit, qui affoibliroit, qui retarde- » roit l'opération de la grace... Cette action » inquiète est ce que les bons mystiques ont » nommé activité [1]. »

Je n'ai ici que deux choses à dire.

1° Je dois renvoyer le lecteur aux passages que j'ai rapportés sur la xx[e] des *Principales Propositions*, pour montrer qu'on peut retrancher l'excitation inquiète ou empressée. Le XII[e] Article d'Issy la retranche expressément. Ainsi me censurer à cet égard, c'est censurer par contre-coup et vous, Monseigneur, et M. l'archevêque de Paris.

2° Je dois faire remarquer combien la proposition est tronquée dans votre extrait, pour la prendre à contre-sens. La prétendue censure ne la condamne qu'en supposant que j'ai voulu dire qu'il ne faut point, dans l'état de perfection, *se disposer et s'exciter par des actes faits avec la grâce, à une grâce ultérieure*. Or est-il qu'on ne peut jamais imputer ce sens à mon

[1] *Max.* p. 123. — [2] *Ibid.* p. 87. — [3] *Ibid.* p. 921. — [4] Prop. XXXVII.

[1] *Max.* p. 97.

texte, qu'en le tronquant tout exprès, pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas, et pour l'empêcher de dire ce qu'il dit clairement. Donc les docteurs doivent en conscience rendre témoignage à la vérité qu'on leur a cachée, et se déclarer contre l'artifice qui les a surpris. Pour donner la preuve de cette vérité, je n'ai qu'à rétablir mon texte tout défiguré. Après avoir dit ces paroles : « Chaque ame, pour être pleinement fidèle à » Dieu, ne peut rien faire de solide ni de mé- » ritoire que de suivre sans cesse la grâce, sans » avoir besoin de la prévenir. » j'ai ajouté tout de suite une définition précise de ce que c'est que prévenir la grâce. « Vouloir la prévenir, » ai-je dit [1], c'est vouloir se donner ce qu'elle ne » donne pas encore. » Choisissez, si vous le pouvez, Monseigneur, des paroles décisives, pour exprimer sans ombre d'équivoque une prévention de la grâce, à laquelle le secours de la grâce n'ait aucune part, et je réponds que vous n'en trouverez point de plus précises que les miennes. Est-ce par l'inspiration de la grâce « *qu'on* veut se donner ce qu'elle ne donne pas » encore ? » Mais voyons la suite. « C'est atten- » dre quelque chose de soi et de son industrie » ou de son propre effort. » Ferez-vous encore des équivoques sur le terme de *propre?* Ne voit-on pas plus clair que le jour, que ce *propre effort*, sur lequel je dis qu'on a tort de s'appuyer, est celui par lequel « on veut se donner ce » que la grâce ne donne pas encore ? » Falloit-il interrompre la suite naturelle de ma proposition pour en retrancher des paroles si décisives ? Continuons à voir tout ce que vous en avez supprimé. « C'est un reste subtil et imperceptible » d'un zèle demi-pélagien, dans le temps même » qu'on désire le plus la grâce. » Voulez-vous, Monseigneur, supposer que je sois insensé, jusqu'à dire que c'est *un zèle demi-pélagien*, que de vouloir coopérer à une grâce pour *se disposer à une grâce ultérieure ?* Sans doute le demi-pélagianisme consiste à *vouloir se donner ce que la grâce ne donne pas encore*. Mais voici ce qui achève de montrer combien mon texte est incapable du sens horrible que vous y mettez. « Il est vrai, ai-je dit, qu'on doit se pré- » parer à recevoir la grâce et l'attirer en soi, » mais on ne doit le faire que par la coopération » à la grâce même. La fidèle coopération à la » grâce du moment présent est la plus efficace » préparation pour recevoir et pour attirer la » grâce du moment qui doit suivre. » En vérité, Monseigneur, si vous aviez laissé à ces docteurs le temps de lire mon texte de suite, et de le comparer avec vos extraits, ils auroient ouvert les yeux avec un grand étonnement. Ils auroient vu que, loin de dire qu'il ne faut point *se disposer et s'exciter* par des actes faits avec *le secours de la grâce, à une grâce ultérieure*, je déclare tout au contraire qu'il faut « se pré- » parer à recevoir la grâce et l'attirer en soi, » mais qu'on ne doit le faire que par la coopé- » ration à la grâce même. » Ne le faire que par la coopération à la grâce, est-ce ne le faire point en coopération avec elle? Le oui est-il devenu le non? Le jour est-il devenu la nuit? Ce n'est qu'après avoir ainsi établi la nécessité de coopérer sans cesse en chaque moment à la grâce *pour se disposer à une grâce ultérieure*, et après avoir défini la prévention à la grâce un empressement pour *se donner ce qu'elle ne donne pas encore*, que j'ai conclu ainsi : « Tout ce » qu'on pourroit ajouter à la fidèle coopération » prise dans toute son étendue, ne seroit qu'un » zèle indiscret, etc. » Cette conclusion demandoit à être précédée par la preuve qui y prépare. Il étoit donc de la bonne foi de la rapporter. *La fidèle coopération prise dans toute son étendue*, est celle qui comprend le premier moment, où l'on se prépare, avec la grâce présente, à la grâce future ou *ultérieure* du moment suivant. Voilà ce que vous auriez dû rapporter fidèlement, quand même vous eussiez réfuté un Mahométan ou un idolâtre. C'est néanmoins contre votre confrère, contre le *cher ami de toute la vie*, que vous supprimez les paroles les plus esentielles.

Mais ce n'est pas encore tout. Vous avez aussi retranché une comparaison d'une pleine évidence. La voici [1] : « C'est comme si un homme » mené par un autre, dont il devroit suivre » toutes les impulsions, vouloit sans cesse pré- » venir ses impulsions, etc. » Quand un homme veut prévenir les impulsions d'un autre homme, il est visible qu'il le fait tout seul, et qu'il ne trouble le concert de leurs mouvemens, qu'en ce qu'il veut faire par ses seules forces ce qu'il devroit faire suivant qu'il seroit poussé par l'autre.

Cette comparaison fait voir que les préventions de la grâce que j'exclus, ne sont pas celles qui se font par le secours de la grâce même. J'ajoute, après cette comparaison, ces mots [2] : « Il en est de même du juste dans la » main de Dieu, qui le meut sans cesse par la » grâce. Toute excitation empressée qui pré-

[1] *Max*, p. 97.

[1] *Max*. p. 98. — [2] *Ibid*. p. 99.

» vient la grâce de peur de n'agir pas assez, » toute excitation empressée hors du cas du » précepte » (remarquez que j'ai excepté *le cas du précepte*, parce que dans ce cas il faut toujours présupposer que la grâce est actuelle pour y coopérer de toutes ses forces) « pour se » donner par un excès de précaution intéressée » les dispositions que la grâce n'inspire point » dans ces momens-là, parce qu'elle en inspire » d'autres moins consolantes et moins per- » ceptibles ..... sont des excitations défectu- » euses, etc. »

Il est donc évident que je ne retranche que « l'excitation empressée, pour se donner par un » excès de précaution les dispositions que la » grâce n'inspire point dans ces momens-là. » Cette excitation pour se donner ce *que la grâce n'inspire point*, ne peut venir d'elle. Mais en parlant ainsi, ai-je voulu que la grace laissât l'âme vide, sans action, et dans l'oisiveté des Quiétistes? Tout au contraire, je dis qu'elle « n'inspire point ces dispositions dans ces mo- » mens-là, parce qu'elle en inspire d'autres » moins consolantes et moins perceptibles.

Vous tronquez jusqu'aux moindres endroits qui peuvent faire hésiter vos censeurs. Par exemple, j'ai dit [1] : « Cette action inquiète et » empressée est ce que les bons mystiques ont » nommé activité, qui n'a rien de commun » avec l'action, ou avec les actes réels, mais » paisibles, qui sont essentiels pour coopérer à » la grâce. » Vous avez pris soin de supprimer toutes ces paroles, *qui n'a rien de commun avec l'action*, etc., de peur qu'on ne s'apperçût qu'en retranchant une inquiétude nuisible selon les saints, je n'aie rien retranché de l'action réelle de l'âme, quand elle coopère à la grâce actuelle.

Achevons de voir tout ce que la même suite de discours renferme. « Quand ils disent (c'est des » bons mystiques que je parle) qu'il ne faut » plus s'exciter ni faire d'efforts, ils ne veulent » retrancher que cette excitation inquiète et » empressée, par laquelle on voudroit prévenir » la grâce, ou en rappeler les impressions sen- » sibles après qu'elles sont passées, ou y coo- » pérer d'une manière plus sensible et plus » marquée, qu'elle ne le demande de nous. » Il est manifeste qu'en tous ces cas l'empressement naturel, dont je parle, est une action sans le secours de la grâce, qui, loin de s'assujettir à à sa motion, voudroit assujettir la grâce même. Je conclus qu'*en ce sens l'excitation ou activité doit effectivement être retranchée*. Mais j'ajoute de suite ces mots [1] : « Si on entend par l'exci- « tation, une COOPÉRATION DE LA PLEINE VOLONTÉ » et de TOUTES LES FORCES DE L'AME à la grâce de » CHAQUE MOMENT, il faut conclure qu'il EST DE » FOI qu'on doit s'exciter en chaque MOMENT » POUR REMPLIR TOUTE SA GRACE. Qu'a-t-on ja- mais dit de plus décisif contre l'inaction des Quiétistes? Dites, si vous le pouvez, ce qu'on peut ajouter d'utile et de précautionné sur la vie intérieure à CETTE COOPÉRATION DE LA PLEINE VOLONTÉ ET DE TOUTES LES FORCES DE L'AME A LA GRACE DE CHAQUE MOMENT, par laquelle IL EST DE FOI QU'ON DOIT S'EXCITER EN CHAQUE MOMENT DE LA VIE. Ou expliquez-le, ou déclarez à vos censeurs que vous avez abusé de leur confiance.

Vous direz peut-être qu'il y a un propre effort, ou excitation pénible, qui est nécessaire pour vaincre les soulèvemens de la concupis- cence, que je n'ai point exprimé. Mais lisez, Monseigneur, ou du moins laissez lire les autres, et n'espérez plus de les éblouir. « Cette coopé- » ration, ai-je dit tout de suite [2], pour être dé- » sintéressée, n'en est pas moins sincère ; » pour être paisible, elle n'en est pas moins » efficace et de la pleine volonté ; pour être sans » empressement, elle n'en est pas moins DOU- » LOUREUSE PAR RAPPORT A LA CONCUPISCENCE, qu'elle » surmonte.... Ces ames combattent jusqu'au » sang contre le péché. Mais ce combat est pai- » sible, parce que l'esprit du Seigneur est dans » la paix. Elles résistent en présence de Dieu... » Leur paix est dans l'amertume la plus amère.»

Expliquez maintenant à toute l'Eglise ce que vous pourriez demander de plus décisif que toutes ces paroles, et en même temps n'oubliez pas de dire pourquoi vous les avez supprimées. La précipitation de cette censure clandestine me fait assez entendre comment les docteurs ont pu ignorer tout ceci. Mais puis-je vous excuser, comme je les excuse? J'ai répété ces choses jus- qu'à en importuner le lecteur. Vous les avez lues et relues souvent, tant dans mon livre que dans mes défenses. Au lieu d'ouvrir les yeux pendant près de deux ans, vous n'avez songé qu'à fermer ceux des censeurs, dont vous avez voulu conduire la plume. Voilà ce qui vous fait plus de mal devant Dieu, que vous ne sauriez jamais m'en faire auprès de hommes.

DE LA VIIIe PROPOSITION.

« La partie inférieure en Jésus-Christ ne

[1] *Max.* p. 100.

[1] *Max.* p. 101. — [2] *Ibid.*

» communiquait à la partie supérieure ni son » trouble INVOLONTAIRE, etc. [1] »

Il faut bien manquer de ressources solides, pour faire condamner le livre de son confrère, quand on croit avoir besoin d'un mot que ce confrère a tant de fois déclaré n'être pas de lui et venir d'un autre! Je dis, dès les premiers jours de mon arrivée à Paris après la publication de mon livre, que ce mot n'étoit pas de moi. Toute la France le sut aussitôt. Je citai un homme très-digne de foi qui avoit eu long-temps entre ses mains mon manuscrit original, où ce mot n'étoit pas, et qui en rendoit témoignage. Qu'y a-t-il d'étonnant qu'une édition ne soit pas correcte quand elle se fait à la hâte en l'absence de l'auteur? Il n'est point question de faire des raisonnemens subtils. Il ne s'agit que d'un fait simple et certifié par un bon témoin. Après tout, ce mot ne fait rien à toute la suite de mon discours. En l'ôtant, le texte demeure tout entier. Il ne pouvoit servir de rien au système. D'un autre côté il ne peut en rien favoriser le quiétisme. Les fanatiques ont-ils besoin pour autoriser leur désespoir, de dire que Jésus-Christ a eu des *troubles involontaires?* Le désespoir qu'ils enseignent est, selon eux-mêmes, très-volontaire, et c'est sous prétexte de vouloir la volonté de Dieu qu'ils acquiescent à leur vraie réprobation. Ils savent bien que Jésus-Christ n'a pas été comme nous sujet à des mouvemens qui préviennent la raison et la volonté; on ne leur a jamais imputé aucune erreur à cet égard-là. Ils n'ont rien dit ni écrit qui donne sujet de leur en imputer aucune de ce genre. Ils ne mettent point leur fausse et détestable perfection dans des troubles involontaires, mais dans un acquiescement très-libre et très-involontaire à ce qu'ils s'imaginent que Dieu veut. Le quiétisme ne peut donc jamais profiter de ce mot, que vous ne cessez point de reprocher à celui qui n'en est pas l'auteur.

Vous citez le sixième concile contre l'erreur des Monothélites, qui n'admettoient qu'une seule volonté en Jésus-Christ. Direz-vous que je suis monothélite et quiétiste tout ensemble? Ne craindrez-vous point qu'on ne croie pas plus l'un que l'autre? L'hérésie des Monothélites a-t-elle quelque liaison avec le quiétisme que vous m'imputez? A quoi sert donc une citation qui a si peu de rapport au fait? Mais allons encore plus loin. Quand même ce mot seroit si rempli de venin, mon désaveu imprimé et publié tant de fois auroit dû vous arrêter, si vous eussiez agi sans passion, pour le seul intérêt de la vérité. Si vous pouvez faire censurer mon livre sans faire entrer dans une censure un mot désavoué, ne deviez-vous pas prendre ce parti, qui est le seul convenable à la réputation de votre cause? Si au contraire vous croyez avoir besoin de ce mot pour servir de fondement à une censure, où en êtes-vous? Que gagneriez-vous en faisant censurer ce que j'ai toujours déclaré être absolument étranger à mon ouvrage, et sans quoi mon ouvrage subsiste tout entier? La poursuite d'une censure sur ce fondement montreroit la cause la plus déplorée et la plus odieuse. Ce procédé, loin de me nuire, ne peut retomber que sur vous.

[1] *Max.* p. 122.

DE LA IXe PROPOSITION.

« Les ames contemplatives sont privées de la » vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-» Christ en deux temps différens... 1° Dans la » ferveur naissante de leur contemplation... 2° » Une ame perd de vue Jésus-Christ dans les » dernières épreuves... Hors de ces deux cas » l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle con-» templation être occupée de Jésus-Christ rendu » présent par la foi [1]. »

Le lecteur n'a qu'à lire ma note, et les passages que j'y ai joints pour justifier la XXXIIe Proposition dans mon recueil. Je me contenterai seulement d'y ajouter quelques courtes réflexions.

1° La proposition dans votre extrait est tronquée. Est-il juste de supprimer les paroles qui sont dans l'endroit même du texte que vous attaquez? Les voici : « Cette impuissance de » voir distinctement Jésus-Christ n'est pas la » perfection, mais au contraire l'imperfection » de cet exercice, parce qu'il est alors plus » sensible que pur. » Ne falloit-il pas convenir que je ne fais que rapporter un fait, et montrer un inconvénient d'une contemplation encore *très-imparfaite*, dans laquelle l'on est privé d'une vue *distincte, sensible et réfléchie* de Jésus-Christ? Il falloit ajouter ce que j'ai dit pour celui des épreuves. Le voici : « Une ame perd de » vue Jésus-Christ dans les dernières épreuves, » parce qu'alors Dieu ôte à l'ame la possession » et la connoissance réfléchie de tout ce qui est » bon en elle, pour la purifier de tout intérêt » propre. » Cette raison fait voir que l'âme ne perd pas plus la vue de Jésus-Christ que celle de Dieu; qu'elle n'en perd jamais, même dans

[1] *Max.* p. 194.

cette extrémité des épreuves qui est courte, la vue simple et directe, mais seulement *la possession et la connoissance réfléchie* pour se consoler. Il aurait fallu rapporter encore ces paroles : « Mais toutes ces pertes ne sont qu'apparentes et passagères, après quoi Jésus-Christ » n'est pas moins rendu à l'âme que Dieu » même. » Rien n'est donc plus injuste que de m'imputer d'enseigner pour ce cas une cessation de la foi en Jésus-Christ. Peut-on dire que la foi en Jésus-Christ non plus qu'en Dieu cesse dans une ame, lorsque cette ame n'est que dans *une privation apparente* de ces objets, et qu'elle ne perd que *la possession* consolante de ses propres actes avec *la connoissance réfléchie*, sans perdre jamais les actes directs? Voilà donc des paroles décisives que vous avez supprimées au milieu de la proposition. Sans cette suppression votre accusation tomboit d'elle-même. D'un côté, il étoit visible que je ne retranchois des dernières épreuves que la *connoissance réfléchie* de Jésus-Christ et une *possession* consolante. De l'autre, on auroit vu que dans le cas de la ferveur naissante de la contemplation, la privation de Jésus-Christ ne peut jamais être entière. On auroit compris que c'est un inconvénient qui vient de l'imperfection de cet état, et qui diminue tous les jours. Cette privation ne pourroit même tout au plus regarder que les heures de l'actuelle contemplation, qui, selon moi, est interrompue en tout état par de grands intervalles. Ainsi dans ces intervalles l'âme exerceroit fréquemment la foi la plus explicite en Jésus-Christ. Ainsi dans les deux cas la foi en Jésus-Christ et la vue de ses mystères demeure toujours hors d'atteinte.

Enfin on auroit vu, si vous n'eussiez rien tronqué, que la contemplation des ames éprouvées est encore imparfaite, quoiqu'elle le soit moins que celle des commençans, car ce n'est que pour les tirer de leurs imperfections, que Dieu les éprouve si sévèrement. Ainsi la privation même de Jésus-Christ, qui n'est, selon moi qu'*apparente* et passagère, ne vient que de la seule imperfection de ces ames.

Mais voici un autre endroit encore plus dangereusement tronqué. Vous rapportez ces paroles : « Hors ces deux cas l'âme la plus élevée « peut dans l'actuelle contemplation être occu- » pée de Jésus-Christ rendu présent par la foi. » Mais vous n'aviez garde d'y joindre ce qui doit y être joint, et que je vais rapporter.

« On trouvera dans la pratique que les ames » les plus éminentes dans la contemplation sont » celles qui sont les plus occupées de lui. Elles » lui parlent à toute heure, comme l'Epouse à » l'Epoux. Souvent elles ne voient que lui seul » en elles. Elles portent successivement des im- » pressions profondes de tous ses mystères et » de tous les états de sa vie mortelle. Il est vrai » qu'il devient quelque chose de si intime en » elles, qu'elles s'accoutument à le regarder » moins comme un objet étranger et extérieur, » que comme le principe intérieur de leur vie[1]. » On peut encore lire tout l'article XXVII, qui précède immédiatement celui où est la proposition contestée. On peut voir par-là qu'après avoir dit que la vue de Jésus-Christ est imparfaite, dans les cas où la contemplation n'est point encore dans le plus haut dégré[2], je dis que la vue de l'Homme-Dieu devient familière, intime, et presque continuelle dans la contemplation la plus éminente.

J'ai trop bonne opinion des docteurs, pour croire qu'ils eussent lu tous ces endroits décisifs de mon livre avec attention, avant que de signer votre formule de censure toute dressée. Ce procédé, qui est le vôtre, et non le leur, n'est pas naturel en eux. Ce n'est pas ainsi que cette illustre et sage Faculté a coutume de regarder les écrits des évêques qui tâchent d'édifier l'Eglise, et qui se sont déclarés contre l'erreur, comme je l'ai fait. Je ne les reconnois point dans cette censure, et je n'y regarde que ce qui peut les excuser.

DE LA Xe PROPOSITION.

« Cet abandon n'est que l'abnégation de » nous-mêmes que Jésus-Christ nous demande » dans l'Evangile[3]. La mort spirituelle, dont » tant de saints mystiques ont parlé après l'A- » pôtre, qui dit aux fidèles : *Vous êtes morts*, » n'est que l'entière purification et désinté- » ressement de l'amour[4]. L'ame transformée » est l'homme spirituel dont parle l'Apôtre[5]. »

Ouvrez, Monseigneur, les livres des saints mystiques qu'on révère comme les maîtres de la vie spirituelle. Vous trouverez dans toutes les pages des paroles de l'Ecriture qu'ils appliquent spécialement à l'état des ames parfaites, comme je l'ai fait.

Depuis saint Clément d'Alexandrie jusqu'au bienheureux Jean de la Croix, cet usage de l'Ecriture est fréquent dans les anciens ascètes, aussi bien que dans les mystiques des derniers siècles. Rien n'est plus solide que le fondement

[1] *Max.* p. 196. — [2] *Ibid.* p. 186. — [3] *Ibid.* p. 72. — [4] *Ibid.* p. 227. — [5] *Ibid.* p. 258.

sur lequel ils ont parlé ainsi. Les paroles de Jésus-Christ et des apôtres, il est vrai, ne sont pas pour les âmes les plus parfaites, à l'exclusion des moins parfaites. Mais elles sont par excellence pour les plus parfaites, et elles leur conviennent d'une manière spéciale. C'est en marchant avec respect sur les vestiges de ces saints auteurs, que je suis demeuré dans ces bornes précises. Faut-il, Monseigneur, vous ramener aux règles de la grammaire et de la logique? J'ai dit que *l'abandon n'est que l'abnégation, etc.* Remarquez s'il vous plaît que je n'ai eu garde de dire que l'abnégation n'est que l'abandon. Je n'ai pas dit que personne ne pratique l'abnégation de l'Evangile, si ce n'est celui qui s'abandonne comme les plus éminens contemplatifs dépeints par les auteurs mystiques. A Dieu ne plaise que je parle jamais ainsi? Je ne dis pas que l'abnégation évangélique ne se trouve que dans cet abandon si sublime. Je me contente au contraire de dire que l'abandon n'est que l'abnégation. En effet, l'abandon n'est que la pratique la plus parfaite de cette abnégation, qui convient à divers degrés à tous les justes imparfaits.

Pour la mort spirituelle, je dis que les mystiques en *ont parlé après l'Apôtre*, mais je ne dis pas qu'il n'y ait point d'autre mort, selon l'Apôtre, pour le commun des justes, que celle dont les mystiques ont fait des peintures extraordinaires. La mort dont parle l'Apôtre pour les justes, est le genre, et celle des mystiques en est une espèce. Mais on peut dire de cette espèce, sans exclusion des autres, ce que l'Apôtre a dit du genre.

Il en est de même de ces paroles : « L'ame » transformée est l'homme spirituel dont parle l'Apôtre. » Je ne ne dis pas qu'il n'y ait point d'autre homme spirituel que le contemplatif transformé. Je me borne à dire du contemplatif transformé, comme saint Clément le dit de son gnotisque, qu'il est l'homme spirituel de l'Apôtre. Chaque juste l'est aussi à proportion de ce que l'esprit de Dieu lui est communiqué. Ainsi mes propositions, qui n'ont rien d'exclusif, ne peuvent souffrir aucune difficulté.

DE LA XIe PROPOSITION.

« Alors on exerce toutes les vertus distinctes » sans penser qu'elles sont vertus. On ne pense » en chaque moment, qu'à faire ce que Dieu » veut, et l'amour jaloux fait tout ensemble » qu'on ne veut plus être vertueux, et qu'on » ne l'est jamais tant, que quand on n'est » plus attaché à l'être [1]. »

« Les ames transformées doivent désirer la » rémission de leurs péchés, non comme leur » propre purification et délivrance, mais » comme une chose que Dieu veut, et qu'il » veut que nous voulions pour lui [2]. »

1° D'où vient, Monseigneur, que vous avez supprimé ce que l'errata porte sur cette proposition? Dans l'endroit où il est dit *qu'on ne veut plus être vertueux*, l'errata ajoute POUR SOI. Vous avez dit que cette addition *ne signifie rien?* [3] Mais si elle ne signifioit rien, vous ne vous seriez pas tant obstiné depuis un an et demi à la supprimer, malgré toutes mes justes plaintes. Il est manifeste qu'en ajoutant *pour soi*, j'ai voulu exprimer un attachement naturel à soi-même et une propriété d'intérêt, selon le texte de tout mon livre, comme quand saint Bernard assure que l'ame parfaite *ne veut plus rien comme sien, ni félicité, ni gloire, etc.* [4]. Quoi qu'il en soit, il ne peut point y avoir de bonne raison de retrancher ce que l'errata ajoute. Ce trait suffit pour faire juger par quel esprit on a dressé cette censure. Pour moi, je n'hésite point à croire qu'on a caché l'errata aux docteurs; car quelle apparence y a-t-il qu'ils eussent voulu violer la loi des éditions de tous les livres par rapport aux errata, pour avoir un prétexte de censurer l'ouvrage d'un archevêque, et de l'accuser de vouloir anéantir toutes les vertus.

2° La bonne foi demandoit qu'on ne manquât point de rapporter les autres paroles du même article qui tempèrent la proposition. J'ai dit, dans la page immédiatement précédente [5], que *ce qui distingue ou spécifie* les vertus, *c'est l'objet particulier*. J'avois expliqué à fond, dans les pages 41 et 42, que *ce qui fait la distinction des vertus est la diversité des objets formels.* L'objet formel n'est autre chose que l'objet d'une vertu, en le considérant par la raison précise et formelle, qui en rend la recherche vertueuse, d'une telle vertu en particulier. J'ai même expliqué l'objet formel par les termes les plus rigoureux de l'Ecole, comme ceux-ci, *en tant que précision, concept formel, réduplication* [6] Ainsi cette expression décide tout sans ambiguité, et ne laisse plus rien à craindre. Ensuite je dis que l'ame parfaite ne désire plus la vertu *en tant que force, grandeur, beauté*.

[1] *Max.* p. 225. — [2] *Ibid.* p. 241. — [3] *Premier écrit*, art. III, n. 46 : t. XXVIII, p. 390; édit. de 1845, t. IX, p. 331. — [4] *Serm.* IX, *de Dir.* — [5] *Max.* p. 224 — [6] *Ibid.* p. 42, 43 et 45.

régularité, *perfection*[1]. Il est manifeste que dans ces paroles j'ai voulu dire, après beaucoup de saints, et surtout après saint François de Sales, qu'on ne cherche plus les vertus *pour soi* comme un ornement et une parure de l'ame. Ces paroles ne devaient pas être supprimées. Il était encore moins permis de supprimer l'article faux, où je déteste ceux qui diroient que « dans l'état passif l'exercice distinct » des vertus n'est plus de saison, parce que » le pur amour, qui les contient toutes éminemment dans sa quiétude, dispense absolument les ames de leur exercice[2].» Voilà tout ce que je tire de l'article où est la proposition contestée, et voilà tout ce que vous en avez supprimé.

3° Il falloit même rapporter ce que j'ai mis dans un autre article sur le même sujet. » Les » ames transformées, ai-je dit[3], n'ont d'ordi- » naire plus besoin de certains arrangemens, » soit pour les temps, soit pour les lieux, ni » de formules expresses, ni de pratiques re- » cherchées méthodiquement pour leurs exer- » cices intérieurs. » J'ajoute qu'elles « doi- » vent toujours, quoique sans règle gênante, » produire avec simplicité tantôt les actes in- » distincts de la quiétude, tantôt les actes » DISTINCTS, mais paisibles et désintéressés, DE » TOUTES LES VERTUS convenables à leur état.» J'ai même condamné ceux qui diroient que, hors « les cas précis de précepte et de conseil.... les » ames transformées... peuvent être dans un » vide absolu... n'ayant plus besoin d'exercer » les vertus[4]. »

Il falloit aussi rapporter l'endroit où j'explique les expressions des *saints mystiques* qui ont *exclu de cet état les pratiques de vertu*, et où je déclare qu'ils n'ont entendu par ces *pratiques de vertu*, qu'un *certain arrangement de formules, pour s'en rendre un témoignage intéressé*[5]. Enfin la justice vouloit que vous rapportassiez l'endroit où je dis que les parfaits « ne rejet- » tent point la sagesse, mais seulement la pro- » priété de la sagesse, qu'ils se désapproprient » de leur sagesse, comme de leurs autres vertus[6]. » Il ne reste donc qu'à juger, par les choses que je dis sur la sagesse en particulier, de ce que je dis sur toutes les vertus sans exception. Le voici : Une ame en cet état n'est » sage ni par une recherche empressée de la » sagesse, ni par un retour intéressé sur soi » pour s'assurer qu'elle est sage, et pour jouir » de sa sagesse en tant que propre. » Vous voyez que je ne retranche que l'arrangement des formules, l'empressement et la propriété dans les vertus. Voilà ce que vous deviez donner le temps aux docteurs d'approfondir et de comparer avec la proposition contestée.

4° Je renvoie le lecteur aux expressions très-fortes et très-nombreuses des saints les plus autorisés, qu'on trouvera dans mon écrit intitulé *les Principales Propositions, etc.*, sur les propositions XXIV et XXV : on verra que je n'ai fait que tempérer le langage de ces maîtres de la vie intérieure.

Je n'ai qu'à ajouter ici deux courtes réflexions.

La première est que vous ne devez point trouver mauvais que j'aie dit qu'on veut « la » rémission des péchés, non comme sa propre » purification, mais comme chose que Dieu » veut, etc. » Ne voyez-vous pas qu'il ne s'agit point d'exclure la beauté immuable et éternelle des vertus et de la pureté, qui, pris en ce sens, est la sainteté, la justice et la perfection de Dieu même, et qu'il ne s'agit que de retrancher la propriété, pour aimer les vertus dans la volonté de Dieu qui est la règle immuable et l'ordre suprême. Saint François de Sales n'a-t-il pas dit[1] qu'on ne suit plus *les motifs* des vertus *comme simplement vertueux*, *mais comme voulus*, *agréés et chéris de Dieu*, *etc.* Je prie encore le lecteur de voir la XXXIe des *Principales Propositions*, *etc.*, où j'ai satisfait, tant par mes explications que par des autorités des saints, à tout ce que vous pouvez objecter là-dessus.

La seconde chose que je remarque, c'est que vous avez tellement pressé les docteurs, qu'ils n'ont pas eu même le loisir de consulter exactement saint Thomas. Ils y auroient lu que « les parfaits croissent en charité, mais que » leur principal soin ne se tourne point de ce » côté-là : *que* leur principale occupation est » de demeurer désormais unis à Dieu ; *qu'enfin* » les commençans et les profitans le cherchent » aussi, mais *qu*'ils sentent davantage un désir » inquiet d'autre chose, les commençans d'é- » viter le péché, et les profitans de croître » dans les vertus[2]. » Vous voyez *un désir inquiet de croître dans les vertus*, qui se trouve encore *dans les profitans*, et qui n'est plus dans les parfaits, dont *la principale occupation est de demeurer unis* en amour.

Enfin ces docteurs, si vous leur eussiez laissé

[1] *Max.* p. 224. — [2] *Ibid.* p. 228. — [3] *Ibid.* p. 235 et 236. — [4] *Ibid.* p. 236. — [5] *Ibid.* p. 252 et 253. — [6] *Ibid.* p. 214 et 215.

[1] *Am. de Dieu*, liv. XI, ch. XIV. — [2] 2. 2. *Quæst.* XXIV. art. IX.

le temps de discuter une matière si délicate et si étendue, n'auroient pas manqué d'apercevoir que vous vouliez leur faire censurer des expressions beaucoup moins fortes que celles qui ont été approuvées dans la vie du frère Laurent par leur archevêque. « Depuis mon entrée en » religion, disoit cet excellent solitaire (ce sont » ses paroles), je ne pense plus ni à la vertu » ni à mon salut. » Il parloit d'un état de vie qu'il menoit depuis environ quarante ans. De telles expressions n'avoient-elles pas besoin d'être expliquées? Pouvois-je les expliquer avec plus de précaution contre le quiétisme, qu'en les bornant à exclure *un arrangement de formules* qu'on cherche par un *empressement* naturel et avec *propriété?*

DE LA XII[e] PROPOSITION.

« Quoique cette doctrine soit la pure et » simple perfection de l'Evangile marquée » dans toute la tradition, les anciens pasteurs » ne proposoient d'ordinaire au commun des » justes que les pratiques de l'amour intéressé [1]. »

« Il faut bien se borner à laisser faire Dieu, » et ne parler jamais du pur amour, que quand » Dieu, par l'onction intérieure, commence à » ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure » aux ames encore attachées à elles-mêmes, » et si capable ou de les scandaliser, ou de les » jeter dans le trouble [2]. »

Cette proposition n'est pas moins tronquée que les autres. Il auroit fallu y mettre ce qui la précède, qui y prépare le lecteur, et qui en fait une partie essentielle. Le voici : « Les pasteurs et les saints de tous les temps ont eu » une espèce d'économie et de secret, pour ne » parler des épreuves rigoureuses et de l'exercice le plus sublime du pur amour qu'aux » ames à qui Dieu en donnoit déjà l'attrait ou » la lumière [3]. »

Deux choses paroissent ici clairement : 1° qu'il ne s'agit de cacher aucun dogme sur le pur amour, mais seulement de ne parler point aux ames encore foibles *des épreuves rigoureuses et de l'exercice le plus sublime de cet amour.* Quand on parle le langage des auteurs spirituels, *proposer aux ames* ne signifie manifestement que leur donner quelque chose à pratiquer. Il ne s'agit donc que d'empêcher les directeurs de *proposer aux ames*, avant le temps, les pratiques d'un certain degré de perfection disproportionné à leurs forces présentes. 2° Peut-on avec la moindre vraisemblance soutenir que je favorise indirectement une tradition secrète sur le pur amour, puisque je dis que ce dogme étoit dans les mains *des pasteurs et des saints de tous les temps?* A-t-on jamais ouï parler d'un tel secret? Nouveau mystère, que j'assure être « la simple perfection de l'Evangile » marquée dans toute la tradition! » J'ai dit [1] que cette doctrine est « dans la tradition générale » de tout le christianisme, depuis les plus anciens Pères jusqu'à saint Bernard; *qu'elle* » *est de* tous les plus célèbres docteurs de » l'Ecole, depuis saint Thomas jusqu'à ceux » de notre siècle; *qu'elle est* de tous les mystiques » canonisés ou approuvés de toute l'Eglise;... » *qu'*enfin il n'y a rien dans l'Eglise de plus » évident que cette tradition. » Il n'y a donc selon moi aucun dogme caché, car rien n'est moins caché que ce qui est évident. Tout est public : les *épreuves rigoureuses* et les pratiques sublimes du plus pur amour sont même dans les écrits publics *des saints*, et dans les mains *des pasteurs de tous les temps.* Mais ils ont eu cette prudence et cette *espèce d'économie*, de n'y porter les ames, que quand elles commencent à en avoir la lumière et l'attrait. C'est ainsi que saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, saint Ambroise, saint Bernard, et les autres, ont parlé bien plus souvent aux peuples fidèles du motif de la récompense, que de cet amour indépendant du motif de la récompense qu'ils proposent assez rarement avec des suppositions impossibles. On n'a qu'à voir les passages que j'ai cités des saints, sur la cinquième des *Principales Propositions.*

Remarquez encore avec quel tempérament j'ai parlé. » Les anciens pasteurs ne proposoient » d'ordinaire au commun des justes que les » pratiques de l'amour intéressé. » Je ne dis pas qu'ils ne proposoient jamais, je dis seulement qu'ils ne le faisoient pas *d'ordinaire*; ce terme de *d'ordinaire* marque qu'ils le faisoient quelquefois, comme saint Chrysostôme l'a fait à tout le peuple, ce qui est bien opposé à une tradition secrète. De plus, vous voyez qu'il ne s'agit jamais que *des pratiques.* Au reste, cet amour intéressé ne signifie pas les actes d'un amour purement mercenaire. Il signifie un état d'amour mélangé, où l'on permet encore *aux foibles*, pour parler comme saint Chrysostôme, *de jeter aussi les yeux sur la récompense*, pour se consoler humainement, de peur qu'une con-

[1] *Max.* p. 261. — [2] *Ibid.* p. 35. — [3] *Ibid.* p. 261.

[1] *Max.* p. 29.

duite toute surnaturelle ne les décourageât. Ces ames seroient troublées et scandalisées, si l'amour naturel qu'elles ont pour elles-mêmes ne pouvoit jamais respirer, et perdoit tout appui sensible. Scandaliser, ne signifie que troubler des ames, en leur proposant ce qui les décourage, et qui se tourne par-là en tentation. C'est ainsi que Jésus-Christ a été *un scandale aux Juifs* trop attachés à eux-mêmes. C'est ainsi que le Sauveur dit : *Bienheureux qui ne sera point scandalisé de moi*. Ce scandale est un découragement dans lequel on se représente la perfection comme un raffinement faux et impossible. Sans doute saint François de Sales avoit au cœur un scrupule qui étoit une espèce de scandale contre *la terrible résolution* que Dieu *le pressoit* de former et qu'il *exigeoit de lui par ses impulsions*. Il craignoit de tomber dans l'illusion, et de s'endurcir sur sa réprobation. Quoiqu'il fût déjà saint, il ne prit cette *terrible résolution* que *dans les dernières presses d'un si rude tourment*. La lui demander plutôt, c'eût été le troubler et le scandaliser.

Voici encore une suppression odieuse, que je ne puis m'empêcher de montrer dans une occasion si pressante. Mon errata vous incommode : en voici des marques trop fortes. Il y a dans mon texte[1] : « Il se borne à laisser faire » Dieu, et ne parler jamais du pur amour, etc. » L'errata change ces mots : il met, *et ne porter jamais au pur amour, etc*. Cette dernière expression, qui n'est qu'une explication très-simple et très-naturelle de la première, est décisive contre votre objection. Elle ne vous laissoit rien à dire. Il ne s'agit dans cet endroit que de ne *porter* point les ames avant le temps à une perfection trop haute pour leurs forces présentes. Dans l'autre endroit que nous avons déjà vu, il ne s'agit que de *proposer au commun des justes, etc*. Tout cela s'accorde ; tout cela fait disparoître bien des monstres : mais l'errata disparoît lui-même dans vos mains, et sans y avoir aucun égard vous voulez que les docteurs censurent des paroles que cet *errata* a changées. Je n'ai donc qu'à supposer en cet endroit l'errata à votre censure, et qu'à prier les docteurs de lire ce qu'ils paroissent n'avoir pas vu.

J'ai même sujet de douter s'ils ont lu le dernier des Articles d'Issy, où vous avez reconnu que « les commençans et les parfaits doivent » être conduits chacun selon sa voie, par des » règles différentes, et que les derniers entendent plus hautement et plus à fond les vérités » chrétiennes. » Quoique tous tendent à la perfection, tous n'y sont pas disposés d'une manière prochaine. Il ne faut proposer aujourd'hui à chaque ame pour la pratique que le degré qui est immédiatement au-dessus d'elle. A chaque jour suffit son travail : le jour de demain aura soin de lui-même. Ainsi les règles de direction sont *différentes* selon les degrés. *Les parfaits entendent plus à fond les vérités chrétiennes*. Il y a donc un *fond* que les autres *n'entendent* et ne développent pas de même. Pour moi, je n'ai parlé que *d'épreuves rigoureuses*, que de *pratique*, que *d'exercice, etc.*, sans parler jamais d'aucun dogme secret, ni d'aucun fond mystérieux dans les dogmes publics. Mais le XXXIV[e] Article d'Issy parle du *fond des vérités chrétiennes*. Voilà ce que les docteurs n'ont pas eu le loisir d'examiner.

Il y a encore grande apparence qu'on ne leur a point laissé voir ce que M. l'archevêque de Paris a dit en approuvant votre livre intitulé *Instruction sur les Etats d'oraison*. Ils y auroient remarqué que ce prélat nomme les voies intérieures « les profonds mystères de l'amour » divin, que l'Eglise ne découvre qu'avec ré» serve, et à proportion de ses besoins, parce » que les ames sensuelles n'en sont pas capa» bles. » Si les docteurs avoient vu ces paroles de leur archevêque, ils n'auroient pas voulu les censurer indirectement dans les miennes, qui sont moins fortes. Dire que « les anciens pas» teurs ne proposoient d'ordinaire au commun » des justes que les pratiques d'un amour » moins parfait que le plus sublime, et qu'ils avoient *une espèce d'économie et de secret* sur les *épreuves*, etc., c'est parler moins fortement que de dire que l'Eglise ne découvre les *profonds mystères de l'amour divin* qu'*avec réserve* et *à proportion de ses besoins*. Au moins, je réduis toute cette *économie* aux épreuves et aux pratiques, sans toucher au fond de l'amour divin ; au lieu que ce prélat parle indéfiniment *des profonds mystères de l'amour*. Il fait entendre qu'on use d'une *réserve*, sans dire jusques où elle doit être poussée. Il l'étend, sans lui donner d'autres bornes que *les besoins*. Tout au moins, il l'entend sur toutes *les ames sensuelles* qu'il déclare *incapables* d'entrer dans ces mystères. Sans doute très-peu d'ames sont assez parfaites, pour n'avoir pas encore des restes d'un goût sensuel.

[1] *Max*. p. 35.

CONCLUSION.

Telles sont, Monseigneur, ces douze propositions choisies et extraites après un examen de deux ans, comme ce qu'il y a de plus dangereux et de plus empesté dans mon livre. On peut juger par-là de tout le reste. Vous faites dire aux docteurs qu'ils prennent mes paroles *in sensu obvio*, suivant ce qu'elles sonnent, dans le sens véritable et naturel qui se présente d'abord à l'esprit, en examinant ce qui précède et ce qui suit chaque proposition. Mais je viens de montrer, que, loin d'avoir aucun égard à toute la suite du texte, on a tronqué les périodes mêmes, de peur de laisser apercevoir aux censeurs un sens complet et achevé.

Cette censure, si précipitée à l'égard des censeurs qui l'ont signée, a été très-lente et préparée avec beaucoup d'art par ceux qui en ont dressé la formule. On y voit le vrai caractère de ceux qui sentent leur foiblesse, et qui tâchent en vain de la couvrir par autorité. D'un côté on prodigue ces termes flétrissans *d'impies*, *de scandaleux*, *d'offensant les oreilles pieuses*. Voilà la passion. Voici la foiblesse qui se fait sentir, et qui arrête la plume malgré la passion. Vous n'avez osé qualifier *d'hérétique* aucune de ces douze propositions. Quoi, Monseigneur, si j'ai parlé comme les Béguards et comme Molinos, si j'enseigne l'acquiescement à la réprobation, le désespoir le plus brutal, l'oisiveté intérieure et l'extinction de tout culte, le mépris des vertus, et la cessation de la foi en Jésus-Christ avec une tradition secrète contre celle de l'Eglise, qui soit l'asile des hypocrites et des fanatiques, pourquoi hésitez-vous? Que tardez-vous à dire que ces erreurs sont autant d'hérésies monstrueuses? Qu'est-ce qui vous retient? Est-ce un ménagement pour votre confrère? Qui le croira, pendant que vous lui attribuez les impiétés de Molinos? Ne voit-on pas ici que les esprits les plus préoccupés sentent confusément la foiblesse de leur cause, et s'en défient malgré eux. Si au contraire mon texte ne signifie point ces erreurs impies, pourquoi surprenez-vous les docteurs pour me les faire imputer par eux? Voilà ce que fait la passion. Ce qu'elle fait dire est toujours trop ou trop peu. Les accusations médiocres ne lui suffisent pas. Mais les grandes manquent de preuve. Dans cet embarras elle tâche de faire entendre plus qu'elle n'ose dire ouvertement.

Telle est cette censure si irrégulière, par laquelle vous voudriez justifier tout ce que le public scandalisé rejette sur vous. C'est vous qui avez cru avoir besoin de cet acte pour vous disculper en tout événement. Ni Rome ni le public ne peuvent en être édifiés. Le public, quelque soin qu'on prenne de lui imposer, observe tout, rien ne lui échappe, et il ne vous pardonne rien. Le saint Siége n'avoit pas besoin des lumières de vos censeurs. Rome ne manque point de grands théologiens, et le Pape en a su choisir. L'Eglise mère n'est point stérile dans sa vieillesse. Elle sait mieux discerner que personne le quiétisme, qu'elle a foudroyé dès sa naissance avec tant de zèle. Si le saint Pontife qui y préside avoit voulu (ce qui n'est pas) consulter les plus célèbres Facultés, celle de Paris n'eût pas été la seule honorée de cette confiance: de plus, il auroit demandé les avis des docteurs en sorte que chacun donnât le sien librement et sans se commettre; il l'auroit fait de manière qu'on n'eût pu craindre que vous, qui êtes ma partie déclarée, puissiez les prévenir ni les solliciter. En ce cas, chaque docteur examinant à loisir devant Dieu les ouvrages des saints mystiques, sans l'étude desquels on ne peut juger du mien, auroit rendu compte au chef de l'Eglise de ses sentimens sur des questions si délicates, si étendues et si importantes.

Si au contraire le Pape eût souhaité des assemblées et des délibérations, on auroit pris toutes les précautions convenables pour ne rien précipiter, pour laisser une liberté entière, et pour ne gêner personne par des sollicitations dangereuses. On n'auroit rien oublié, pour convaincre tous les docteurs qu'on seroit aussi content de ceux qui approuveroient mon livre que de ceux qui le désapprouveroient.

Enfin on n'auroit pas manqué de faire en sorte que les trois prélats déclarés contre moi ne pussent se mêler ni directement ni indirectement d'une affaire où ils sont si suspects. Si vous aviez la vérité pour vous, vous seriez le premier à souhaiter qu'on agît de la sorte. C'est ainsi qu'on prend son parti, quand on n'a rien à craindre. Mais voulez-vous voir comment on fait, quand on se défie de sa cause, et qu'on veut prévaloir par un mélange d'adresse et de crédit?

On donne comme une chose délibérée, ce qui n'est fondé sur aucune délibération, ni sur aucune assemblée légitime. On envoie de porte en porte demander avec les plus vives, les plus hautaines, les plus âpres instances, des souscriptions à une formule toute dressée. On s'adresse d'abord principalement aux jeunes docteurs, les moins préparés sur une matière si

grave et qui demanderoit une expérience consommée. On compte les signatures de ceux qui n'ont point encore fait leur résumpte, et qui sont exclus de toute délibération de la Faculté. On se prévaut des signatures de tous les religieux, quoiqu'il n'y en ait jamais que deux de chaque ordre qui puissent être admis à donner leurs suffrages. On ne laisse à personne le temps d'examiner à fond ni les livres des saints mystiques, ni le texte du mien qui est fait sur les leurs, ni chaque proposition avec ce qui l'accompagne et qui la tempère, ni même les qualifications de chacune en particulier, pour voir si elles ne sont point disproportionnées au texte. Demander un peu de temps pour respirer et pour examiner en conscience ce qu'on doit faire, c'est favoriser le quiétisme, c'est se rendre suspect. On n'accorde pas même un jour aux docteurs pour commencer ce nouveau genre d'étude des livres ascétiques, que beaucoup d'entre eux n'ont jamais eu le loisir de faire, parce qu'ils ont été appliqués à d'autres travaux importans. On ne leur laisse pas même entre les mains des copies de cette censure, pour relire l'acte dont on les rend responsables. Enfin on leur présente à tous par cette formule une espèce de leçon toute réglée; au lieu que si chacun avoit donné son suffrage naturellement, et en pleine liberté, on auroit vu la diversité des pensées et des opinions. Voilà, Monseigneur, ce qu'on fait, quand on n'a plus rien de bon à faire, et qu'on aime mieux se jeter dans les extrémités que de reculer. Voilà ce que peut faire avec du crédit tout homme qui a tort. Voilà ce qu'on est tenté de faire, dès qu'on se sent engagé au-delà des règles. Voilà ce qu'on ne fait jamais, quand on a raison.

Si vous me demandez comment je suis instruit de tous ces faits. Je vous réponds que je le suis par le cri public. Je n'ai plus d'amis par qui je veuille rien apprendre. Je les considère et les ménage trop, pour vouloir rien savoir par eux. Dieu me suscite de nouveaux amis en la place des anciens, des inconnus qui n'ont à espérer de moi que quelque part en mes tribulations, que ma personne ne touche point, et qui ne regardent dans ma cause que celle de Dieu seul. Voilà où j'apprends le cri public que vous ne pouvez étouffer.

Les docteurs les plus vénérables et les plus opposés à l'illusion ont refusé de signer. Je ne le dis point pour faire un reproche aux autres, qui sont plus à plaindre qu'à blâmer dans cette surprise. Il y a, grâce à Dieu, des communautés édifiantes et des ordres célèbres que le torrent n'a pu entraîner. Etrange effet d'une hauteur mêlée de foiblesse! On a pris aux aigreurs pour un refus de signer la réponse de ceux qui ont demandé du temps pour examiner le livre en question, et on n'a osé attendre cet examen. Enfin on a trouvé mauvais que d'autres eussent répondu, qu'ils n'avoient garde de prévenir le jugement du Pape qui étoit à la veille de prononcer, ni de décider sans examen contre un archevêque sur des questions si difficiles, que les théologiens de Rome approfondissoient sans relâche depuis environ un an et demi.

En vérité, Monseigneur, est-ce par de telles signatures, dont le refus fait tant d'honneur aux uns, et cause peut-être tant de scrupules aux autres, que vous ramènerez dans votre parti le public, qui s'en éloigne tous les jours, et que vous entraînerez l'Eglise romaine? Croyez-vous qu'il vous appartienne de confirmer le Pontife chargé de confirmer ses frères? Etes-vous suscité pour le préserver de tomber dans une pernicieuse indulgence à l'égard du quiétisme? Voulez-vous le presser, le fatiguer, et le forcer, pour ainsi dire, afin qu'il ne fasse que répéter votre censure contre moi? Lui arracherez-vous la condamnation du langage des saints, pour lui faire autoriser votre unique *raison d'aimer Dieu* qui est la béatitude communiquée? Croyez-vous que les conseils et les efforts des hommes puissent jamais rien contre les saints du Très-Haut. A l'égard du public, espérez-vous que cette censure si irrégulière et dont tout le monde a vu les ressorts, effacera le triste souvenir de tant d'altérations de mon texte, de tant de sophismes odieux, de tant de principes féconds en erreurs, que vous n'avez jamais voulu désavouer?

Selon les apparences, voici votre projet. Après avoir fait signer les docteurs en particulier, comme s'ils avoient auparavant délibéré tous ensemble, vous les ferez ensuite assembler pour la forme, quand vous vous serez assuré des signatures du plus grand nombre, pour confirmer leurs signatures précipitées par une délibération après coup. Mais qui ne voit l'art et la nullité de cette procédure, où l'ordre est renversé? Des juges qui ont signé un avis avant la délibération, peuvent-ils encore être juges et s'asseoir avec les autres pour délibérer? Que deviendra la Faculté de théologie de Paris, et quelles larmes ne doit-on pas verser sur elle, si on l'accoutume à signer d'abord au gré de ceux qui la maîtriseront, et si on ne la laisse délibérer que pour la forme, après que tout sera conclu par des signatures! Quel avilisse-

ment pour elle ! Quel danger pour l'Eglise dans des temps moins heureux, où la France n'auroit pas un roi si sage, si modéré, si pieux, si zélé pour l'Eglise ! De telles délibérations n'en ont que le nom, et elles n'en conservent l'apparence, que pour avoir la force de nuire à la religion dans des temps fâcheux. Une Faculté si illustre ne seroit plus qu'un fantôme, et le jouet des passions humaines. On lui donneroit toujours d'abord sa leçon dans une formule toute dressée. L'assemblée ne seroit qu'un jeu, et on n'y auroit point de liberté pour délibérer sur ce qui seroit déjà arrêté par écrit. Mais cette Faculté si avilie, et qui ne parleroit plus que comme un écho, deviendroit l'instrument des desseins les plus dangereux, pour prévenir les jugemens les plus solennels. Ce n'est point par des délibérations si peu sérieuses que ce corps s'est acquis un si grand nom dans toute la chrétienté. Ce n'est point par de telles démarches qu'il conservera la force de ses plus beaux jours et son ancienne gloire. Nulle délibération prévenue par des signatures, que la délibération auroit dû prévenir, ne passera jamais pour rien de sérieux. Comptez là-dessus, Monseigneur, et n'espérez pas vous couvrir par une censure de mon livre, où la Faculté surprise sembleroit se charger de vos fautes. Vous les porterez tout seul. On ne confondra jamais le procédé de ce corps avec le vôtre. On rejettera même sur vous tout ce qu'il fera à regret. Plus on trouvera que ce corps est à plaindre, plus on vous blâmera. Quand on ne se défie ni de son juge ni de sa cause, on n'a jamais recours à ces voies de pure autorité, qui sont si irrégulières, et qui rendent les meilleures causes suspectes et odieuses. Quand au contraire on se défie de son juge, sur le quiétisme, on lui fait outrage ; et quand on se défie de sa cause, on devroit au moins chercher enfin la paix et la fin du scandale qu'on a causé.

Je suis, etc.

PIÈCES

RELATIVES

A LA CONDAMNATION DU LIVRE DES *MAXIMES DES SAINTS*.

SANCTISS. D. N. D. INNOCENTII DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XII

DAMNATIO ET PROHIBITIO

Libri, Parisiis anno MDCXCVII impressi, cui titulus : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, etc.*

INNOCENTIUS PAPA XII.

Ad perpetuam rei memoriam.

Cum aliàs ad Apostolatûs nostri notitiam pervenerit in lucem prodiisse librum quemdam gallico idiomate editum, cui titulus : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, par messire François de Salignac Fénelon, archevêque duc de Cambrai, précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou, et de Berri : à Paris, chez Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier*, 1697 ; ingens verò subinde de non sana libri hujusmodi doctrina excitatus in Galliis rumor adeo percrebuerit, ut opportunam pastoralis vigilantiæ nostræ opem efflagitaverit ; nos eumdem librum nonnullis ex venerabilibus fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus, aliisque in sacra theologia magistris, maturè, ut rei gravitas postulare videbatur, examinandum commisimus. Porrò hi mandatis nostris obsequentes, postquam in quamplurimis congregationibus varias propositiones, ex eodem libro excerptas, diuturno accuratoque examine discusserant, quid super earum singulis sibi videretur, tam voce quàm scripto nobis exposuerunt. Auditis igitur in pluribus itidem coram nobis desuper actis congregationibus memeratorum Cardinalium, et in sacra theologia magistrorum sententiis, Do-

CONDAMNATION ET DÉFENSE

FAITE PAR NOTRE TRÈS-SAINT PÈRE INNOCENT, PAR LA PROVIDENCE DIVINE PAPE XII,

Du livre imprimé à Paris en 1697, sous ce titre : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, etc.*

INNOCENT PAPE XII.

Pour perpétuelle mémoire.

Comme il est venu à la connaissance de notre Siége apostolique qu'un certain livre français avoit été mis au jour sous ce titre : EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE, PAR MESSIRE FRANÇOIS DE SALIGNAC FÉNELON, *archevêque duc de Cambrai, précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berri : à Paris, chez Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier*, 1697 ; et que le bruit extraordinaire que ce livre avoit d'abord excité en France, à l'occasion de la doctrine qu'il contient, comme n'étant pas saine, s'étoit depuis tellement répandu, qu'il étoit nécessaire d'appliquer notre vigilance pastorale à y remédier ; nous avons mis ce livre entre les mains de quelques-uns de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, et d'autres docteurs en théologie, pour être par eux examiné avec la maturité que l'importance de la matière sembloit demander. En exécution de nos ordres, ils ont sérieusement et pendant un long temps examiné dans plusieurs congrégations diverses propositions extraites de ce même livre, sur lesquelles ils nous ont rapporté de vive voix et par écrit ce qu'ils ont jugé de chacune. Nous donc, après avoir pris les avis de ces mêmes cardinaux et docteurs en théologie, dans plusieurs congrégations tenues à cet effet en notre présence ; désirant, autant qu'il nous est donné d'en-haut, prévenir les périls qui pourroient menacer le troupeau du Seigneur, qui nous a été confié par ce Pasteur éternel ; de notre propre mouvement et de notre certaine science, après

une mûre délibération, et par la plénitude de l'autorité apostolique, CONDAMNONS ET RÉPROUVONS, par la teneur des présentes, LE LIVRE SUSDIT, en quelque lieu et en quelque autre langue qu'il ait été imprimé, de quelque édition et de quelque version qui s'en soit faite ou qui s'en puisse faire dans la suite, d'autant que par la lecture et par l'usage de ce livre les fidèles pourroient être insensiblement induits dans des erreurs déjà condamnées par l'Eglise catholique : et outre cela, comme contenant des propositions qui, soit dans le sens des paroles tel qu'il se présente d'abord, soit eu égard à la liaison des principes, SONT TÉMÉRAIRES, scandaleuses, malsonnantes, offensent les oreilles pieuses, sont pernicieuses dans la pratique, et même erronées respectivement. Faisons défense à tous et un chacun des fidèles, même à ceux qui devroient être ici nommément exprimés, de l'imprimer, le décrire, le lire, le garder et s'en servir, sous peine d'excommunication que les contrevenans encourront par le fait même et sans autre déclaration. Voulons et commandons, par l'autorité apostolique, que quiconque aura ce livre chez soi, aussitôt qu'il aura connoissance des présentes lettres, le mette sans aucun délai entre les mains des ordinaires des lieux, ou des inquisiteurs d'hérésie : nonobstant toutes choses à ce contraires. Voici quelles sont les propositions contenues au livre susdit, que nous avons condamnées, comme nous venons de marquer, par notre jugement et censure apostolique, traduites du français en latin.

I. Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre... Ni la crainte des châtimens, ni le désir des recompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant [a] [1].

II. Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte et d'espérance. [2].

III. Ce qui est essentiel dans la direction est de

minici gregis nobis ab æterno Pastore crediti periculis, quantùm nobis ex alto conceditur, occurrere cupientes, motu proprio, ac ex certa scientia et matura deliberatione nostris, deque apostolicæ potestatis plenitudine, librum prædictum ubicumque, et quocumque alio idiomate, seu quâvis editione, aut versione, huc usque impressum, aut in posterum imprimendum, quippe ex cujus lectione et usu fideles sensim in errores ab Ecclesia catholica jam damnatos induci possent : ac insuper tanquam continentem propositiones, sive in obvio earum verborum sensu, sive attenta sententiarum connexione, temerarias, scandalosas, malè sonantes, piarum aurium offensivas, in praxi perniciosas, ac etiam erroneas, respectivè, tenore præsentium damnamus et reprobamus ; ipsiusque libri impressionem, descriptionem, lectionem, retentionem et usum, omnibus et singulis Christi fidelibus, etiam specificâ et individuâ mentione et expressione dignis, sub pœna excommunicationis per contra facientes ipso facto absque alia declaratione incurrenda, interdicimus et prohibemus. Volentes, et apostolicâ auctoritate mandantes, ut quicumque supradictum librum penes se habuerit, illum statim atque præsentes litteræ eis innotuerint, locorum ordinariis, vel hæreticæ pravitatis inquisitoribus tradere ac consignare omnino teneantur. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Cæterùm propositiones in dicto libro contentæ quas apostolici censurâ judicii sicut præmittitur configendas duximus, ex gallico idiomate in latinum versæ, sunt tenoris qui sequitur, videlicet :

I. Datur habitualis statûs amoris Dei, qui est charitas pura, et sine ulla admixtione motivi proprii interesse... Neque timor pœnarum neque desiderium remunerationum habent ampliùs in eo partem. Non amatur ampliùs Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.

II. In statu vitæ contemplativæ, sive unitivæ, amittitur omne motivum interessatum timoris et spei.

III. Id quod est essentiale in directione animæ, est non aliud facere quàm sequi pedetentim gratiam cum infinita patientia, præcautione

[a] Nous avons cru qu'on verrait ici avec plaisir le résumé des motifs qui ont fait condamner les XXIII propositions extraites du livre des *Maximes des Saints*. Ce résumé est tiré des écrits mêmes de Bossuet.

La I[re] proposition, en disant que *la crainte des châtimens et le désir des récompenses, n'ont plus de part dans l'état habituel du pur amour*, exclut de l'état de la perfection le désir des récompenses éternelles, contre le précepte qui oblige tout fidèle à espérer, désirer et demander son salut éternel en tout état, quoique non à tout moment. (*Déclaration* des trois Prélats, tome XXVIII des Œuvres de Bossuet, page 250 et suiv.: édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 298 et suiv. *Summa Doctrinæ*. § 6.)

La II[e] proposition exclut de l'état de la perfection les actes d'espérance. Car elle enseigne que dans cet état *on perd tout motif intéressé de crainte ou d'espérance* ; or ce terme de *motif intéressé*, après la notion de *l'intérêt propre* donnée dans la proposition précédente, signifie à la rigueur l'attachement même surnaturel aux récompenses éternelles. (*Déclaration*, ibid. *Summa Doctrinæ*. ibid.)

La III[e] insinue que tous ne doivent pas être excités à la perfection de la charité, que tous ne sont pas appelés à la

[1] *Explic. des Maximes, etc.* p. 10, 11, 15, etc. — [2] *Ibid.* p. 23, 24, etc.

et subtilitate. Oportet se intra hos limites continere, ut sinatur Deus agere; et nunquam ad purum amorem ducere, nisi quando Deus per unctionem interiorem incipit aperire cor huic verbo, quod adeo durum est animabus adhuc sibimet affixis, et adeo potest illas scandalizare aut in perturbationem conjicere.

IV. In statu sanctæ indifferentiæ anima non habet ampliùs desideria voluntaria et deliberata propter suum interesse, exceptis iis occasionibus, in quibus toti suæ gratiæ fideliter non cooperatur.

V. In eodem statu sanctæ indifferentiæ nihil nobis, omnia Deo volumus. Nihil volumus ut simus perfecti et beati propter interesse proprium, sed omnem perfectionem ac beatitudinem volumus in quantum Deo placet efficere, ut velimus res istas impressione suæ gratiæ.

VI. In hoc sanctæ indifferentiæ statu nolumus ampliùs salutem, ut salutem propriam, ut liberationem æternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse omnium maximum; sed eam volumus voluntate plenâ, ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem quam ipse vult, et quam nos vult velle propter ipsum.

VII. Derelictio non est nisi abnegatio, seu sui ipsius renuntiatio, quam Jesus Christus a nobis in Evangelio requirit postquam externa omnia reliquerimus. Ista nostri ipsorum abnegatio, non est, nisi quoad interesse proprium... Extremæ probationes in quibus hæc abnegatio, seu sui ipsius derelictio exerceri debet, sunt tentationes, quibus Deus æmulator vult purgare amorem, nullum ei ostendendo perfugium, neque ullam spem quoad suum interesse proprium, etiam æternum.

VIII. Omnia sacrificia, quæ fieri solent ab animabus quàm maximè disinteressatis, circa earum æternam beatitudinem, sunt conditionalia... Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in statu ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum.

IX. In extremis probationibus potest animæ invincibiliter persuasum esse persuasione re-

ne faire que suivre pas à pas la grâce avec une patience, une précaution et une délicatesse infinie. Il faut se borner à laisser faire Dieu, et ne porter jamais au pur amour que quand Dieu, par l'onction intérieure, commence à ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure aux ames encore attachées à elles-mêmes, et si capable ou de les scandaliser ou de les jeter dans le trouble [1].

IV. Dans l'état de la sainte indifférence, l'ame n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce [2].

V. Dans cet état de la sainte indifférence, on ne veut rien pour soi; mais on veut tout pour Dieu: on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux pour son propre intérêt; mais on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plaît à Dieu de nous faire vouloir ces choses par l'impression de sa grâce [3].

VI. En cet état on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts; mais on le veut d'une bonne volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui [4].

VII. L'abandon n'est que l'abnégation ou renoncement de soi-même, que Jésus-Christ nous demande dans l'Evangile, après que nous aurons tout quitté au dehors. Cette abnégation de nous-mêmes n'est que pour l'intérêt propre... Les épreuves extrêmes où cet abandon doit être exercé sont les tentations, par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant voir aucune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel [5].

VIII. Tous les sacrifices que les ames les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels... Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire; il n'y a que le cas de ces dernières épreuves où ce sacrifice devient en quelque manière absolu [6].

IX. Dans les dernières épreuves une ame peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de la

perfection, et n'ont pas la grâce nécessaire pour y arriver. (*Déclaration*, ibid. *Summa Doctrinæ*, § 2, vers la fin, et § 5.)

La IVe représente le désir de notre *intérêt propre*, c'est-à-dire, le désir même des biens surnaturels comme contraire à la sainte indifférence, et par conséquent comme contraire à la perfection. (*Déclaration*, ibid.)

La Ve et la VIe enseignent ou supposent la même chose. (*Déclaration*, ibid.)

La VIIe suppose que, dans le temps des épreuves, Dieu ôte à une ame toute espérance pour son salut éternel. (*Summa Doctrinæ*, § 12.)

La VIIIe, prise à la rigueur, autorise le *sacrifice absolu* de la béatitude éternelle, dans les grandes épreuves de la vie intérieure. (*Déclaration*, ibid. *Summa Doctrinæ*, § 4.)

La IXe autorise le désespoir, en supposant qu'il est permis à une ame d'être *persuadée d'une persuasion réfléchie qu'elle est justement réprouvée de Dieu.* (*Déclaration* et *Summa Doctrinæ*, ibid.

[1] *Explic. des Maximes*, etc. p. 35. — [2] *Ibid.* p. 49 et 50. — [3] *Ibid.* p. 52. — [4] *Ibid.* p. 52 et 53. — [5] *Ibid.* p. 72 et 73. — [6] *Ibid.* p. 87.

conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu [1].

X. Alors l'ame divisée d'avec elle-même expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : *O Dieu, mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné?* Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité [2].

XI. En cet état une ame perd toute espérance pour son propre intérêt; mais elle ne perd jamais, dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite, qui est le désir désintéressé des promesses [3].

XII. Un directeur peut alors laisser faire à cette ame un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu [4].

XIII. La partie inférieure de Jésus-Christ sur la croix ne communiquoit pas à la supérieure son trouble involontaire [5].

XIV. Il se fait, dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de l'ame d'avec l'inférieure... Les actes de la partie inférieure dans cette séparation sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire, parce que tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure [6].

XV. La méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres... Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé [7].

XVI. Il y a un état de contemplation si haute et si parfaite, qu'il devient habituel; en sorte que toutes les fois qu'une ame se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative et non discursive. Alors elle n'a plus besoin de revenir à la méditation ni à ses actes méthodiques [8].

XVII. Les ames contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différens... premièrement, dans la ferveur naissante de leur contemplation... Secondement, une ame perd de vue Jésus-Christ dans les dernières épreuves [9].

La Xe, la XIe et la XIIe expriment la même erreur que les deux précédentes. (*Déclaration* et *Summa Doctrinæ*, ibid.)

La XIIIe suppose que l'ame de Jésus-Christ a éprouvé pendant sa passion un *trouble involontaire*. (*Déclaration.*)

La XIVe paroît avoir été condamnée relativement à la IXe, qui suppose que les réflexions appartiennent à la partie inférieure de l'ame, c'est-à-dire à l'imagination: d'où il suivroit que le désespoir, *même réfléchi*, est involontaire. (*Déclaration*, ibid., et *Summa*, § 3.)

La XVe et la XVIe supposent que l'oraison ordinaire n'est que pour les imparfaits, et que les parfaits ne doivent plus y revenir; contre le sentiment commun des saints, qui enseignent que l'on peut arriver à la perfection sans passer par les oraisons extraordinaires, et qu'il est souvent utile aux contemplatifs de revenir à l'oraison ordinaire. (*Déclar.* *Summa*, § 2.) Lettre à Mme de La Maisonfort, du 1er mai 1700. n° 14.

La XVIIe exclut de cerrains *états* de la vie intérieure *la vue distincte et réfléchie de Jésus-Christ*. (*Déclaration.*)

flexâ, et quæ non est intimus conscientiæ fundus se justè reprobatam esse a Deo.

X. Tunc anima divisa a semetipsa expirat cum Christo in cruce, dicens : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* In hac involuntaria impressione desperationis conficit sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad æternitatem.

XI. In hoc statu anima amittit omnem spem sui proprii interesse, sed nunquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis, spem perfectam, quæ est desiderium disinteressatum promissionum.

XII. Director tunc potest huic animæ permittere, ut simpliciter acquiescat jacturæ sui proprii interesse justæ condemnationi, quam sibi a Deo indictam credit.

XIII. Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes.

XIV. In extremis probationibus pro purificatione amoris, fit quædam separatio partis superioris animæ ab inferiori..... In ista separatione actus partis inferioris manant ex omnino cæca et involuntaria perturbatione; nam totum quod est voluntarium et intellectuale, est partis superioris.

XV. Meditatio constat discursivis actibus, qui a se invicem facilè distinguuntur..... Ista compositio actuum discursivorum et reflexorum est propria exercitio amoris interessati.

XVI. Datur status contemplationis adeo sublimis, adeoque perfectæ, ut fiat habitualis, ita ut quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non ampliùs indiget redire ad meditationem, ejusque actus methodicos.

XVII. Animæ contemplativæ privantur intuitu distincto, sensibili et reflexo Jesu Christi duobus temporibus diversis..... Primò in fervore nascente earum contemplationis..... Secundò, anima amittit intuitum Jesu Christi in extremis probationibus.

[1] *Explic. des Maximes*, etc. p. 87. — [2] *Ibid.* p. 90. — [3] *Ibid.* p. 90 et 91. — [4] *Ibid.* p. 91. — [5] *Ibid.* p. 122. — [6] *Ibid.* p. 121 et 123. — [7] *Ibid.* p. 164 et 165. — [8] *Ibid.* p. 176 — [9] *Ibid.* p. 194 et 195.

XVIII. In statu passivo... exercentur omnes virtutes distinctæ, non cogitando quòd sint virtutes. In quolibet momento aliud non cogitatur, quàm facere id quod Deus vult, et amor zelotypus simul efficit, ne quis ampliùs sibi virtutem velit, nec unquam sit adeo virtute præditus, quàm cùm virtuti ampliùs affixus non est.

XIX. Potest dici in hoc sensu, quòd anima passiva et desinteressata nec ipsum amorem vult ampliùs, quatenus est sua perfectio et sua felicitas, sed solùm quatenus est id quod Deus a nobis vult.

XX. In confitendo debent animæ transformatæ sua peccata detestari et condemnare se, et desiderare remissionem suorum peccatorum, non ut propriam purificationem et liberationem, sed ut rem quam Deus vult, et vult nos velle propter suam gloriam.

XXI. Sancti mystici excluserunt a statu animarum transformatarum exercitationes virtutum.

XXII. Quamvis hæc doctrina (*de puro amore*) esset pura, et simplex perfectio evangelica in universa traditione designata, antiqui pastores non proponebant passim multitudini justorum nisi exercitia amoris interessati eorum gratiæ proportionata.

XXIII. Purus amor ipse solus constituit totam vitam interiorem, et tunc evadit unicum principium, et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati et meritorii sunt.

Non intendimus tamen per expressam propositionum hujusmodi reprobationem, alia in eodem libro contenta ullatenus approbare. Ut autem eadem præsentes litteræ omnibus faciliùs innotescant, nec quisquam illarum ignorantiam valeat allegare, volumus pariter, et auctoritate præfatâ decernimus, ut illæ ad valvas basilicæ Principis Apostolorum, ac cancellariæ

XVIII. Dans l'état passif,... on exerce toutes les vertus distinctes, sans penser qu'elles sont vertus : on ne pense en chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut, et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux (pour soi), et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être [1].

XIX. On peut dire en ce sens que l'ame passive et désintéressée ne veut plus même l'amour en tant qu'il est sa perfection et son bonheur, mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous [2].

XX. Les ames transformées... en se confessant doivent détester leurs fautes, se condamner et désirer la rémission de leurs péchés, non comme leur propre purification et délivrance, mais comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire [3].

XXI. Les saints mystiques ont exclu de l'état des ames transformées les pratiques de vertu [4].

XXII. Quoique cette doctrine (*du pur amour*) fût la pure et simple perfection de l'Evangile marquée dans toute la tradition, les anciens pasteurs ne proposoient d'ordinaire au commun des justes que les pratiques de l'amour intéressé proportionnées à leur grâce [5].

XXIII. Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires [6].

Au reste, nous n'entendons point, par la condamnation expresse de ces propositions, approuver aucunement les autres choses contenues au même livre. Et afin que ces présentes lettres viennent

La XVIIIe, en disant que, dans l'état de perfection appelé par les mystiques état passif, *on ne veut plus être vertueux pour soi*, exclut de cet état le désir de la récompense éternelle. De plus elle tend à diminuer dans les parfaits le désir de la perfection, en ajoutant que les parfaits ne sont jamais si vertueux que lorsqu'*ils ne sont plus attachés à l'être*. (*Déclaration*.)

La XIXe suppose que l'ame parfaite ne veut plus l'amour *en tant qu'il est sa perfection et son bonheur*. Il est certain au contraire que l'ame parfaite veut l'amour, même sous ce rapport, puisqu'elle est toujours obligée d'espérer et de désirer sa perfection et son bonheur éternel, etc. (*Déclaration*.)

La XXe répète la même erreur en d'autres termes. (*Déclaration*.)

La XXIe attribue aux saints mystiques une doctrine propre à favoriser la paresse et la négligence dans la pratique des vertus. (*Déclaration*.)

La XXIIe suppose que tous ne sont pas appelés à la perfection, et n'ont pas la grâce pour y arriver. (*Déclaration*, ibid., et *Summa*, § 2.)

La XXIIIe exclut de l'état de la perfection les actes d'espérance, d'après la notion que l'auteur a donnée de l'état du *pur amour* dans sa Ire proposition. Bossuet ajoute que cette XXIIIe proposition ôte aux vertus distinguées de la charité leurs motifs propres, et confond ainsi les différentes vertus entr'elles. (*Déclaration*.)

En effet, quoique l'exercice de toutes les vertus, dans l'état de la plus haute perfection, soit commandé par la charité, elles ne cessent pas d'avoir chacune leur motif propre, distingué de celui de la charité : on ne peut donc pas dire que dans l'état de la perfection, le pur amour soit *l'unique motif* de tous les actes délibérés.

[1] *Explic. des Maximes, etc.* p. 223 et 225. — [2] *Ibid.* p. 226. — [3] *Ibid.* p. 241. — [4] *Ibid.* p. 253. — [5] *Ibid.* p. 261. — [6] *Ibid.* p. 272.

plus aisément à la connoissance de tous, et que personne n'en puisse prétendre cause d'ignorance, nous voulons pareillement, et ordonnons par l'autorité susdite, qu'elles soient publiées aux portes de la basilique du Prince des Apôtres, de la chancellerie apostolique, et de la Cour générale au Mont Citorio, et à la tête du Champ de Flore dans la ville, par l'un de nos huissiers, suivant la coutume, et qu'il en demeure des exemplaires affichés aux mêmes lieux : en sorte qu'étant ainsi publiées, elles aient envers tous et un chacun de ceux qu'elles regardent, le même effet qu'elles auroient étant signifiées et intimées à chacun d'eux en personne; voulant aussi qu'on ajoute la même foi aux copies, et aux exemplaires même imprimés, des présentes lettres, signés de la main d'un notaire public et scellés du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, tant en jugement que dehors, et par toute la terre, qu'on ajouteroit à ces mêmes lettres représentées et produites en original. Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, sous l'anneau du Pêcheur, le douzième jour de mars M.DC.XCIX, l'an huitième de notre pontificat.

Signé J. F. CARD. ALBANO.

Et plus bas :

L'an de N. S. J. C. 1699, *indiction septième, le* 13 *de mars, et du pontificat de notre saint père le Pape, par la Providence divine Innocent XII, l'an huitième, le Bref susdit a été affiché et publié aux portes de la basilique du Prince des Apôtres, de la grande cour d'Innocent, à la tête du Champ de Flore, et aux autres lieux de la Ville accoutumés, par moi François Perino, huissier de notre très-saint père le Pape.*

Signé Sébastien VASELLO, maître des huissiers.

apostolicæ, nec non Curiæ generalis in Monte Citatorio, et in acie Campi Floræ de urbe per aliquem ex cursoribus nostris, ut moris est, publicentur, illarumque exempla ibidem affixa relinquantur : ita ut sic publicatæ, omnes et singulos quos concernunt, perinde afficiant, ac si unicuique illorum personaliter notificatæ et intimatæ fuissent : utque ipsarum præsentium litterarum transsumptis, seu exemplis etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides tam in judicio quàm extra illud ubique locorum habeatur, quæ ipsis præsentibus haberetur, si forent exhibitæ vel ostensæ. Datum Romæ apud Sanctam Mariam Majorem, sub annulo Piscatoris, die 12[e] martii MDCXCIX, pontificatûs nostri anno octavo.

J. F. CARD. ALBANUS.

Anno a Nativitate D. N. J. C. 1699, indictione septimâ, die verò 13 mensis martii, pontificatûs autem sanctissimi in Christo Patris, et D. N. D. Innocentii, divinâ Providentiâ papæ XII, anno ejus octavo, supradictum Breve affixum et publicatum fuit ad valvas basilicæ Principis Apostolorum, magnæ curiæ Innocentianæ, in acie Campi Floræ, ac aliis locis solitis et consuetis Urbis, per me Franciscum Perinum, ejusdem sanctissimi D. N. Papæ cursorem.

Sebastianus VASELLUS, Mag. Curs.

MANDEMENT

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI.

FRANÇOIS, par la miséricorde de Dieu et la grâce du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du saint empire, comte du Cambrésis, etc. Au clergé séculier et régulier de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur.

Nous nous devons à vous sans réserve, mes très-chers frères, puisque nous ne sommes plus à nous, mais au troupeau qui nous est confié. *Nos*

MANDATUM

ILLUSTRISSIMI DOMINI

ARCHIEPISCOPI DUCIS CAMERACENSIS.

FRANCISCUS, miseratione divinâ et sanctæ Sedis apostolicæ gratiâ, archiepiscopus dux Cameracensis, sancti Romani imperii princeps, comes Cameracesii, etc. Clero sæculari et regulari nostræ diœcesis, salutem et benedictionem in Domino.

Vobis, fratres charissimi, nos totos debemus, quippe non jam nostri, sed gregi credito devoti

sumus : *Servos autem vestros per Jesum.* Sic affecti quæ nos attinent super libello cui titulus : *Placita Sanctorum explicata,* apertis præcordiis hìc exponendum esse arbitramur.

autem servos vestros per Jesum. C'est dans cet esprit que nous nous sentons obligés de vous ouvrir ici notre cœur, et de continuer à vous faire part de ce qui nous touche sur le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints.*

Tandem opusculum cum XXIII propositionibus excerptis damnatum est brevi pontificio, martii die 12 dato, quod jam vulgatum legistis.

Enfin notre saint père le Pape a condamné ce livre avec les vingt-trois propositions qui en ont été extraites par un bref daté du douze mars, qui est maintenant répandu partout, et que vous avez déjà vu.

Cui quidem brevi apostolico tam de libelli contextu, quàm de XXIII propositionibus simpliciter, absolutè et absque ulla vel restrictionis umbra adhærentes, libellum cum XXIII propositionibus eàdem præcisè formâ, iisdemque qualificationibus simpliciter, absolutè et absque ulla restrictione condemnamus. Insuper et eàdem pœnâ prohibemus ne quis hujus diœcesis libellum aut legat aut domi servet.

Nous adhérons à ce bref, mes très-chers frères, tant pour le texte du livre que pour les vingt-trois propositions, simplement, absolument et sans ombre de restriction. Ainsi nous condamnons, tant le livre que les vingt-trois propositions, précisément dans la même forme, et avec les mêmes qualifications, simplement, absolument et sans aucune restriction. De plus, nous défendons sous la même peine, à tous les fidèles de ce diocèse, de lire et de garder ce livre.

Cæterùm, fratres charissimi, quanquam humiliatur minister, haud deerit solatium, modò verbi ministerium, quod accepit a Domino, non sordescat in illius ore, neque eo minùs grex apud Deum gratiâ crescat.

Nous nous consolerons, mes très-chers frères, de ce qui nous humilie, pourvu que le ministère de la parole que nous avons reçu du Seigneur pour votre sanctification n'en soit pas affoibli, et que, nonobstant l'humiliation du pasteur, le troupeau croisse en grâce devant Dieu.

Porro vos omnes ex animo adhortamur ad sinceram submissionem et intimam docilitatem, ne sensim marcescat illa erga Sedem apostolicam obedientiæ simplicitas, in qua præstanda, Deo misericorditer adjuvante, ad extremum usque spiritum vobis exemplo erimus.

C'est donc de tout notre cœur que nous vous exhortons à une soumission sincère, et à une docilité sans réserve, de peur qu'on n'altère insensiblement la simplicité de l'obéissance pour le saint Siége, dont nous voulons, moyennant la grâce de Dieu, vous donner l'exemple jusqu'au dernier soupir de notre vie.

Absit ut unquam nostrî mentio fiat, nisi fortè ut meminerint aliquando fideles, pastorem infimâ gregis ove se dociliorem præbendum duxisse, nullumque obedientiæ limitem fuisse positum.

A Dieu ne plaise qu'il soit jamais parlé de nous, si ce n'est pour se souvenir qu'un pasteur a cru devoir être plus docile que la dernière brebis du troupeau, et qu'il n'a mis aucune borne à sa soumission.

Oro, fratres charissimi, ut gratia *Domini nostri Jesu Christi, charitas Dei et communicatio Spiritûs sancti maneat cum omnibus vobis.* Amen. Datum Cameraci, die 9 aprilis 1699.

Signatum, FRANCISCUS, *archiepiscopus dux Cameracencis.*

Je souhaite, mes très-chers frères, que la *grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit demeure avec vous tous. Amen.* Donné à Cambrai, le 9 avril 1699.

Signé FRANÇOIS, *archevêque duc de Cambrai.*

PROCÈS-VERBAL

DE L'ASSEMBLÉE PROVINCIALE

DES ÉVÊQUES

DE LA PROVINCE DE CAMBRAI,

Tenue par les ordres du Roi à Cambrai au palais archiépiscopal, en l'année 1699.

Du vingt-quatrième mai 1699.

Le vingt-quatre mai mil six cent quatre-vingt-dix-neuf, se sont assemblés dans le palais archiépiscopal de Cambrai, messeigneurs les évêques de la province convoqués par la lettre de monseigneur l'Archevêque datée du..... lesquels ont commencé à régler tout ce qui concernoit l'assemblée du lendemain.

Monseigneur l'évêque de Tournay a dit, que ses prédécesseurs de temps immémorial sont en possession d'avoir la première séance dans les synodes, et généralement dans toutes les assemblées de la province, et que dans tous les actes signés par messeigneurs les évêques de la métropole de Cambrai, l'évêque de Tournay a signé immédiatement après monseigneur l'Archevêque ; c'est ce qui se peut voir dans les synodes de la province, dans les comptes rendus du séminaire de Douay, commun à tous les évêques de la métropole : que feu monseigneur de Choiseuil, son prédécesseur immédiat, dans l'assemblée tenue à Cambrai le 3 de septembre 1681, s'est conservé dans cette possession, monseigneur l'évêque d'Arras s'étant contenté de protester : que d'ailleurs la possession de l'évêque de Tournay n'est point précaire, et qu'elle étoit même certaine avant les jugemens rendus tant provisionnels que définitifs, ainsi qu'il se peut voir par le dernier de 1590, le 20 de décembre, porté par monseigneur Louis de Berlaymont, pour lors archevêque ; protestant que d'ailleurs il se trouve très-fâché d'avoir une contestation contre messeigneurs les évêques d'Arras et de Saint-Omer, qu'il honore comme ses anciens et ses maîtres, mais qu'en conscience il se trouve obligé de maintenir les priviléges de son Eglise, dont les exemples des honneurs dus aux Eglises de Jérusalem et d'Antioche lui servent de règle, et dans l'Eglise gallicane, celles de Chartres et de Soissons.

Monseigneur l'évêque de Saint-Omer a dit, qu'après avoir écouté ce qui vient d'être représenté par monseigneur l'évêque de Tournay, et ce qu'il a plu aussi à monseigneur l'évêque d'Arras de dire en ce moment, il estime que le rang des évêques selon le droit commun, devroit être pris du jour de leur consécration ; qu'il reconnoît néanmoins que dans la province de Reims, dont la métropole de Cambrai est tirée, ainsi que dans quelques autres provinces ecclésiastiques du royaume, les évêques prennent leur rang de leurs siéges, ce qui remonte dans le rang que les villes avoient dans la police civile : que pour juger de cette contention par un endroit décisif, il faudroit connoître par les cartulaires de la province de Reims, quels ont été les rangs des évêques de Terouanne, d'Arras et de Tournay : mais qu'il est bien à présumer que l'Eglise d'Arras étant nouvelle, établie, ou rétablie en l'an 1093, l'Eglise de Tournay encore plus nouvelle, et rétablie en 1146, les évêques de Terouanne avoient leur rang dans la province ecclésiastique avant l'établissement ou rétablissement de ces deux évêchés : que ce rang des évêques de Terouanne doit être dévolu au seul évêque tiré de cet évêché, qui soit de la province de Cambrai ; que quelque possession qui soit alléguée par monseigneur l'évêque de Tournay, il n'en voit jusqu'ici aucune preuve; que la sentence prétendue qui règle la préséance entre messeigneurs les évêques de Tournay et d'Arras, est un acte informe, dont il faut rapporter l'original ; qu'elle n'est point rendue contre les évêques de Saint-Omer, et par conséquent, *res inter alios acta,* qui ne peut acquérir aucun droit ni aux évêques de Tournay ni aux évêques d'Arras au-dessus de son siége, par toutes ces raisons, et jusques à ce qu'il soit plus amplement instruit de la matière, qu'il n'a pas eu le temps de prévoir pleinement, il a déclaré qu'il proteste de tout ce qu'il peut, et doit protester pour l'honneur de son Eglise; et quoiqu'il puisse être réglé, il se pourvoira là et où conviendra ainsi que de droit.

Monseigneur l'évêque d'Arras a rapporté quelques raisons sur la même matière : et pour les éclaircir, on a envoyé chercher le registre où est le procès-verbal de l'assemblée provinciale de 1681, où feu monseigneur l'évêque de Tournay, après des protestations réciproques, demeura dans sa préséance, aussi bien que les députés de son Eglise : messeigneurs les évêques et messieurs les députés du second ordre y ayant

déclaré unanimement que la séance et le rang qui leur étoient donnés, tant en cette assemblée qu'au procès-verbal, ne leur pourroient nuire ni préjudicier, et que personne ne pourroit s'en prévaloir. Et monseigneur l'évêque d'Arras a fait remarquer que cette assemblée n'étoit point un synode ou concile provincial, comme celle de 1681; sur quoi diverses réflexions ont été faites par tous les évêques, qu'on ne met point ici, pour éviter prolixité. Messeigneurs les évêques ont témoigné à monseigneur l'Archevêque qu'ils attendoient de lui un réglement là-dessus pour la séance du lendemain. Comme il étoit déjà tard, on s'est séparé pour s'assembler le 25. *Etoit signé*, Fr. arch. duc de Cambrai. Fr. évêque de Tournay. Guy évêque d'Arras. *L.* Alphonse, évêque de saint-Omer. *Et plus bas étoit écrit*, par ordonnance: *et signé*, Desanges, secrétaire.

Le vingt-cinquième mai mil six cent quatre-vingt-dix-neuf se sont assemblés dans le palais archiépiscopal de Cambrai, messeigneurs les évêques de la province convoqués par la lettre de monseigneur l'Archevêque datée du.......... environ les huit heures, monseigneur l'Archevêque a dit la messe du Saint-Esprit dans sa chapelle archiépiscopale, où étoient trois fauteuils avec des carreaux devant: monseigneur l'évêque de Tournay s'est mis au fauteuil du milieu, monseigneur l'évêque de Saint-Omer s'est mis au fauteuil du côté gauche; lesquels s'y sont trouvés seuls, et ont communié à ladite messe. Monseigneur l'évêque d'Arras a mandé à monseigneur l'Archevêque un quart-d'heure avant la messe, qu'il le prioit de trouver bon qu'il n'y assistât point, afin qu'il n'arrivât aucun incident pour les séances avant qu'elles eussent été réglées, et a ajouté, qu'après que chacun auroit dit ses raisons dans l'assemblée, monseigneur l'archevêque pourroit régler la chose, ou seul, ou avec monseigneur l'évêque de Saint-Omer, suivant qu'il seroit convenable.

Monseigneur l'évêque de Saint-Omer a dit, que monseigneur l'Archevêque sait mieux que personne qu'il ne lui a donné aucune connoissance de la difficulté proposée par monseigneur l'évêque d'Arras, et monseigneur l'Archevêque en est convenu. Monseigneur l'évêque de Saint-Omer a declaré qu'il n'en a eu d'ailleurs aucune connoissance; que s'il l'avoit eue, il n'auroit pas été moins jaloux de l'honneur de son Eglise que monseigneur l'évêque d'Arras; qu'il a cédé à monseigneur l'évêque de Tournay dans la créance qu'il a eue, qu'en conséquence de l'exhibition de ce qui s'est passé en l'assemblée du 29 août 1681, monseigneur l'Archevêque avoit réglé cette difficulté en paroles équipolentes à un jugement; et que si la chose n'est point réglée, il adhère aux représentations qui pourront être faites par monseigneur l'évêque d'Arras pour la faire régler.

Monseigneur l'évêque d'Arras a dit, qu'il n'a pu ni dû comprendre, et n'a point compris qu'il y eut aucun réglement fait sur ce sujet, qu'il s'en est expliqué ce matin même par le prévôt de sa cathédrale à monseigneur l'Archevêque, et qu'il n'y avoit eu ni protestations faites, ni acte de non préjudice donné, ce qui doit être fait en pareil cas: qu'il s'est même expliqué ce matin à monseigneur l'évêque de Tournay, qu'il ne vouloit pas se condamner lui-même: ce qu'il n'auroit pas pu dire, s'il y avoit eu un réglement fait. Ce que monseigneur l'évêque de Tournay n'auroit pas manqué de lui objecter, et que dans le commencement même de l'assemblée pour parvenir à ce réglement de séance, on a rapporté réciproquement ses raisons, et on en a même ajouté qui n'avoient pas été dites la veille.

Monseigneur l'Archevêque a dit qu'hier au soir il avoit supposé que tout le monde donnoit les mains à faire pour les rangs, ce qui avoit déjà été fait dans l'assemblée de 1681; mais qu'il ne se souvenoit pas s'il n'avoit point dit quelque parole qui fît entendre ce qu'il supposoit; que dans le fond il n'avoit prononcé aucun réglement, mais que la nécessité présente d'accélérer l'affaire dont il s'agit, l'engage à laisser les choses dans l'état où il les a trouvées par le procès-verbal de l'assemblée de 1681: que monseigneur l'évêque de Tournay demeure dans sa préséance, sans qu'elle puisse nuire ni préjudicier, et que personne ne s'en puisse prévaloir. Sur quoi, messeigneurs d'Arras et de Saint-Omer ont protesté, et monseigneur l'évêque de Tournay a contre-protesté, et acte leur a été donné de leurs protestations; ensuite de quoi, chacun a pris sa séance: monseigneur l'Archevêque seul au haut de la table, monseigneur l'évêque de Tournay à sa droite, monseigneur d'Arras à sa gauche, et monseigneur l'évêque de Saint-Omer après monseigneur de Tournay du même côté, tous dans des fauteuils.

Etoit signé, Fr. archevêque duc de Cambrai, Fr. évêque de Tournay, Guy évêque d'Arras, L. Alphonse évêque de Saint-Omer. *Et plus bas étoit écrit*, par ordonnance: *et signé* Desanges, secrétaire de l'assemblée.

Le même jour 25 mai, à quatre heures de relevée, messeigneurs l'Archevêque et évêques se sont rassemblés, et monseigneur l'Archevêque a fait lecture d'une lettre du Roi, dont voici la teneur :

« Monseigneur l'archevêque de Cambrai, ayant vu, par le mandement que vous avez fait publier dans votre diocèse, et dont vous m'avez envoyé un exemplaire, votre soumission pour la condamnation prononcée par notre saint père le Pape, contre le livre que vous avez fait imprimer en l'année 1697, sous le titre de *Maximes des Saints sur la vie intérieure*, le sieur Delphin son nonce, m'étant venu présenter un exemplaire de la constitution en forme de bref du 12 mars dernier rendu par Sa Sainteté, et ne doutant pas que vous ne soyez bien aise de faire dans l'assemblée des évêques suffragans de votre métropole, ce que vous avez fait en votre particulier ; comme il est également de mon devoir et de mon inclination d'employer la puissance qu'il a plu à Dieu de me donner pour maintenir la pureté de la foi, et d'appuyer d'une protection singulière tout ce qui y peut contribuer, je vous adresse une copie de ladite Constitution de notre saint père le Pape, vous admonestant, et néanmoins enjoignant d'assembler, le plus tôt qu'il vous sera possible, lesdits sieurs Evêques suffragans de votre Métropole, afin que vous puissiez recevoir et accepter ladite Constitution, avec le respect qui est dû à notre saint père le Pape, et convenir ensemble des moyens que vous estimerez les plus propres pour la faire exécuter ponctuellement, et d'une manière uniforme, dans tous les diocèses, et qu'après que j'aurai été informé de l'acceptation qui en aura été faite, et des résolutions qui auront été prises dans toutes les assemblées qui seront tenues à cette fin, je fasse expédier mes lettres-patentes pour la publication et exécution de ladite Constitution dans toute l'étendue de mon royaume, terres, et pays de mon obéissance. Sur ce je prie Dieu qu'il vous aie, monseigneur l'archevêque de Cambray, en sa sainte garde. Ecrit à Versailles, le vingt-deuxième jour d'avril mil six cent quatre-vingt-dix-neuf.

Signé, LOUIS. *Et plus bas*, LE TELLIER.

Après cette lecture, monseigneur l'Archevêque a fait celle du bref de notre saint père le Pape, dont voici la teneur [1] :

Ensuite monseigneur l'Archevêque a dit que pour lui il n'avoit point à délibérer, pour savoir s'il recevroit la Constitution en forme de bref, puisqu'il l'a déjà reçu avec tout le respect et la soumission due au saint Siége, par un mandement qu'il a publié le neuf du mois dernier dans son diocèse, qui contient les paroles suivantes [2] :

[1] Voyez ce Bref ci-dessus, p. 405. — [2] Ce Mandement est ci-dessus, p. 410.

Après quoi monseigneur l'Archevêque a déclaré, qu'outre le mandement ci-dessus rapporté, il est encore prêt à réitérer l'acceptation de la Constitution du Pape avec messeigneurs les évêques ses comprovinciaux, et à condamner encore une fois très-sincèrement et très-absolument avec eux son livre, sans aucune restriction d'aucun sens du texte par laquelle on peut le soutenir même indirectement.

Monseigneur l'évêque de Saint-Omer a dit, qu'avant de faire l'acceptation de la Constitution, il croit de l'ordre naturel de représenter ce qu'il estime être à représenter au sujet du mandement qui vient d'être inséré. 1° Qu'il eût été à désirer que ce mandement eût été adressé à tous les fidèles et non au clergé séculier et régulier du diocèse de Cambrai. Que les paroles essentielles de ce mandement sont, que l'on adhère à la Constitution en forme de bref, tant pour le texte du livre, que pour les propositions simplement, absolument et sans ombre de restriction, et que l'on condamne, tant le livre que les vingt-trois propositions, précisément dans la même forme et avec les mêmes qualifications, simplement, absolument et sans aucune restriction ; que ce discours ne semble opérer qu'une soumission de respect, et non une soumission intérieure ; que dans semblable cas l'Eglise a toujours exigé une soumission de cœur et de bouche ; que c'est ainsi que la chose a été pratiquée après la condamnation du livre de Jansenius ; que c'est ainsi qu'elle a été pratiquée dans les conciles qui ont été tenus pour recevoir la foi du concile de Trente, et que faute de cette soumission intérieure de cœur et de bouche, il seroit à craindre en général qu'un homme qui n'auroit point des intentions aussi saines et aussi droites qu'on est persuadé que les a monseigneur l'Archevêque, ne pût dans la suite s'ouvrir une porte pour revenir d'une soumission simplement de respect ; qu'il eût été à désirer que le mandement eût exprimé quelque sorte de repentir ; qu'on se console à la vérité de ce qui humilie ; mais rien ne dit que l'on s'humilie soi-même ; qu'on ne rapportera point les exemples de ceux qui sont tombés dans des pareils malheurs, pour ne pas blesser par une comparaison l'opinion que l'on a de la vertu sincère de monseigneur l'Archevêque, mais qu'il est bien certain que ceux qui ont édifié par leurs soumissions, ont cherché à avoir autant de témoins de leurs peines qu'ils avoient pu en avoir de leurs sentimens erronés.

Monseigneur l'Archevêque a dit, que l'assemblée se tenoit suivant les intentions du Roi, marquées par sa lettre, non pour examiner son mandement et pour en juger, mais pour faire tous ensemble ce que lui archevêque avoit déjà fait en son particulier; c'est-à-dire, recevoir et accepter la Constitution en forme de bref, et convenir des moyens pour en rendre l'exécution ponctuelle et uniforme. Que le Pape ayant été saisi de cette cause, et l'ayant jugée, les évêques de la province, quoique juges naturels de la doctrine, ne peuvent dans la présente assemblée, et dans les circonstances de ce cas particulier, porter aucun jugement, qu'un jugement de simple adhésion à celui du saint Siége, et d'acceptation de sa Constitution en forme de bref : qu'il reçoit néanmoins sans conséquence, et par pure déférence, les avis d'un confrère qu'il respecte très-sincèrement : que son mandement signifie clairement une soumission plus qu'extérieure et de simple respect. Qui dit adhérer à un jugement, dit former un jugement intérieur par lequel on se conforme à celui auquel on adhère. Qui dit condamner, dit encore plus expressément un jugement intérieur contre le livre condamné, surtout quand on exclut d'une manière simple et absolue toute ombre de restriction qui pourroit sauver dans l'intérieur le livre qu'on abandonne extérieurement. Il a ajouté qu'il n'auroit pas cru qu'on pût regarder comme équivoques des paroles si précises, ni qu'il y eût lieu de le soupçonner d'adhérer à un jugement du saint Siége par une adhésion purement apparente, et par conséquent feinte, et de condamner un livre avec les vingt-trois propositions qui en ont été extraites, de bouche, sans le condamner intérieurement par une sincère docilité pour le saint Siége; ce qui seroit un abus indigne de paroles pour se jouer de toute l'Eglise. Ensuite il a fait remarquer qu'il a déclaré par son mandement, qu'il vouloit donner à son troupeau, jusques au dernier soupir de sa vie, l'exemple d'une soumission sincère, et d'une docilité sans réserve pour conserver la simplicité de l'obéissance : ce qui exprime des sentimens très-intérieurs, et qui doivent toujours durer. Sur quoi il a protesté à messeigneurs les évêques comme à ses confrères à qui il parle avec une entière ouverture, et non comme à ses juges dans ce cas particulier, que c'est de toute l'étendue de son cœur qu'il a renoncé à toute pensée d'expliquer son livre : qu'il préfère à ses foibles lumières l'autorité du saint Siége dans le jugement de cet ouvrage et des vingt-trois propositions qui en ont été extraites; et qu'il est, Dieu merci, incapable de revenir jamais sous prétexte de quelque double sens pour en éluder indirectement la condamnation. Il a ajouté qu'il ne pouvoit avouer, contre sa conscience, qu'il eût jamais cru aucune des erreurs qu'on lui avoit imputées : qu'il avoit pensé seulement que son livre avec les correctifs qu'il avoit cru y mettre, ne pouvoit signifier l'erreur ni la favoriser : mais qu'il renonçoit à son jugement pour se conformer pleinement à celui du saint Père. Qu'on ne peut faire aucune comparaison entre la condamnation du livre de Jansénius et celle de son livre, parce que les propositions de Jansénius sont qualifiées chacune en particulier comme hérétiques, et que la plus forte des qualifications portées contre les propositions du livre des *Maximes*, n'est que celle d'erronées *respectivè*. Qu'il avoit tâché de recevoir par des paroles humbles et pleinement soumises, l'humiliation qui lui venoit du saint Père; et que si sa sainteté trouvoit sa soumission défectueuse, il étoit prêt à l'augmenter, et à la faire telle que le saint Siége le croiroit à propos.

Monseigneur l'évêque de Tournay a dit, qu'il ne pouvoit assez louer la déclaration que monseigneur l'Archevêque venoit de faire sur son mandement : mais qu'il croyoit devoir faire trois réflexions pour répondre à ce que monseigneur l'Archevêque a dit sur la manière dont il recevoit le bref de notre saint père le Pape. 1° Que la réception et acceptation du bref de notre saint père le Pape doit être faite par l'autorité ecclésiastique avec délibération, en prononçant d'un même esprit avec Sa Sainteté. Que c'est de cette manière que le pape Innocent X et l'Eglise de France condamnèrent les erreurs de Jansénius. 2° Que ces acceptations et ces constitutions ont été faites avec une délibération expresse qu'elles ne pourront préjudicier aux droits que les évêques ont par institution divine, et par conséquent par l'essence de leur dignité de juger en première instance des causes de foi, quand ils le croient nécessaire pour le bien de l'Eglise. 3° Que l'assemblée tenue en 1654 avoit exercé ce droit de juger en première instance en déclarant le véritable sens de la bulle d'Innocent X, et cela par voie de jugement sur le vu des pièces produites respectivement par les parties; ce qui ayant été exposé au pape Innocent X, et à Alexandre VII, son successeur, par les lettres expresses du clergé, fut approuvé et confirmé

par le bref d'Innocent X, en 1654, et par les bulles d'Alexandre VII de 1656. Et a ajouté que ces réflexions lui semblent être suffisantes pour répondre à ce que monseigneur l'Archevêque a avancé.

Monseigneur l'évêque de Saint-Omer a dit, à l'occasion de ce qui a été proposé par monseigneur l'Archevêque, qu'il est de l'ordre public qu'on ne puisse faire d'assemblée dans le royaume sans l'autorité du Roi, ni y traiter par conséquent que les matières qu'il permettra y être traitées; mais que la piété du Roi est telle, qu'il ne peut exiger des évêques qu'ils adhèrent à une soumission qu'ils n'estimeroient point en leurs consciences être suffisante; que c'est pour satisfaire au mouvement de cette conscience, et pour procurer même par ce moyen l'édification publique, qu'il a cru être obligé de représenter à monseigneur l'Archevêque ce qu'il lui a représenté avec tout le respect possible; qu'il ne peut se repentir de l'avoir fait, puisque cette représentation a attiré de la part de monseigneur l'Archevêque des déclarations de soumission si formelles et si précises: qu'il ne peut convenir de la maxime établie par monseigneur l'Archevêque, que des évêques, juges naturels de la doctrine, selon lui-même, ne puissent dans le cas particulier porter aucun jugement; que quelque respect et quelque soumission que des évêques doivent avoir pour les décisions du saint Siége, elles doivent néanmoins être acceptées par les Eglises; que cette acceptation n'est point une exécution nécessaire, mais une acceptation de jugement, qui consiste à déclarer que la Constitution est conforme aux règles de la foi; que cette maxime de nécessité d'acceptation, et d'acceptation en forme de jugement, est fondée non-seulement sur l'exemple de ce qui a été fait dans la cause du livre de Jansénius, mais a son origine dans l'institution divine des évêques, et dans de très-anciens exemples; que le concile de Sardique écrivit une lettre circulaire à tous les évêques pour consentir par leur souscription aux choses définies; que Photin, évêque de Sirmium, ayant été condamné dans un concile d'Occidentaux tenu à Milan, pour avoir renouvelé l'erreur de Paul de Samosate, le décret de condamnation fut envoyé aux évêques orientaux avec ces paroles si remarquables: *Decretum ab Occidentalibus, sicut mos poscebat, ad Orientales mittitur, non injuriâ extorquendi, ut nunc agitur, ad sensum, sed instruendæ universorum conscientiæ consuetudine.*

Monseigneur l'évêque d'Arras a dit qu'il croyoit premièrement devoir remercier très-humblement monseigneur l'Archevêque de la bonté qu'il a eue de vouloir bien expliquer de bouche ses sentimens, d'une manière si nette, si précise et si cordiale, sur la représentation faite par monseigneur l'évêque de Saint-Omer, et d'avoir bien voulu le laisser insérer dans le procès-verbal; qu'il est persuadé que les évêques assemblés sont libres, comme il s'est fait plusieurs fois dans des occasions semblables dans l'Eglise, de traiter de toutes les matières qui regardent leur ministère; qu'il est convaincu par l'autorité du saint Siége, par sa propre raison et par sa propre religion; qu'il n'y a rien que de très-juste et de très-équitable dans la Constitution du saint Père, qui fait le principal sujet de cette assemblée; qu'il ne prétend point ici, lorsque l'on traitera cette matière, agir comme juge, à Dieu ne plaise qu'il croit l'être d'une chose décidée par le saint Siége, mais déclarer ses sentimens, s'unir au saint Père, adhérer à ce qu'il a si sagement et si judicieusement condamné, et prendre les mesures les plus justes pour faire exécuter ponctuellement ce qui est établi par l'autorité du saint Père; qu'au reste, comme on a établi, dans ce qui a été dit dans l'assemblée, quelques maximes et propositions, qui, s'il falloit entrer dans leur discussion, demanderoient de longs examens, et qui porteroient l'assemblée à une longueur infinie, et à des questions épineuses, et qui ne sont point nécessaires pour celles dont il s'agit, il ne prétend point du tout les approuver, quoique par les raisons précédentes, et par respect pour ceux qui les ont avancées, il ne veuille pas les combattre, et quoiqu'il croie qu'on le pourroit avec justice; qu'en conséquence, il ne prétend approuver par la signature qu'il fera des actes et du procès-verbal de l'assemblée que les résolutions prises à la pluralité des voix, et point du tout les raisons sur lesquelles les particuliers peuvent avoir appuyé leur avis, ou d'autres maximes insérées dans le procès-verbal.

Après quoi l'assemblée s'est séparée, monseigneur l'Archevêque protestant qu'il avoit laissé insérer au procès-verbal les choses qu'il a dites ci-dessus uniquement pour ne laisser pas sans réplique des objections contre son mandement, qui pourroient faire passer pour ambiguës et pour suspectes les expressions les plus claires et les plus décisives, mais nullement pour soumettre en rien à l'examen de l'assemblée son mandement.

Etoit signé Fr., arch. duc de Cambrai,

FR. évêque de Tournay, GUY évêque d'Arras, L. ALPHONSE évêque de Saint-Omer. *Et plus bas étoit écrit*, par ordonnance : *et signé* DESANGES, secrétaire.

Le 26, sur les huit heures du matin, messeigneurs l'Archevêque et évêques se sont rassemblés, et après une mûre délibération sur ce qui fut hier proposé, il a été résolu unanimement d'accepter et de recevoir avec respect et soumission la Constitution de notre saint père le pape Innocent XII, datée du 12 mars 1699, qui condamne le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, par messire François de Salignac Fénélon, archevêque duc de Cambrai, précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry : à Paris chez Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier*, 1697 : et a résolu que ladite Constitution sera publiée dans toutes les églises de la province de l'obéissance du Roi, pour y être exécutée selon sa forme et teneur : qu'elle sera enregistrée au greffe des officialités pour y avoir recours, et être procédé par les voies de droit contre les contrevenans, que la présente délibération et acceptation sera envoyée à Sa Majesté, et qu'elle sera très-humblement suppliée de vouloir, conformément à sa lettre de cachet du 22 avril de la présente année, faire expédier ses lettres-patentes pour la publication et exécution de ladite Constitution dans l'étendue de son royaume, terres et pays de son obéissance.

Monseigneur l'Archevêque a aussitôt proposé à messeigneurs les évêques de délibérer pour assurer l'exécution de ladite Constitution, d'une manière ponctuelle et uniforme, suivant les pieuses intentions de Sa Majesté : et l'assemblée a résolu unanimement que chacun de messeigneurs les évêques ici présens fera pour son diocèse un mandement le plus simple qu'il lui sera possible, où il insérera la Constitution entière traduite en français, et où il enjoindra à tous les fidèles d'obéir religieusement à la Constitution, défendant, sous les peines qui y sont portées, de lire et de garder le livre condamné, et ordonnant qu'on lui en remette au plus tôt tous les exemplaires : qu'enfin il marquera que l'assemblée a été édifiée des sentimens que monseigneur l'Archevêque a témoignés en cette occasion.

Ensuite messeigneurs les évêques ont examiné, par rapport à l'exécution de la Constitution, ce qu'il convient de faire au sujet des écrits qui ont été faits en défense du livre de l'*Explication des Maximes des Saints*. Sur quoi monseigneur l'Archevêque a dit qu'il ne peut être d'avis qu'on demande la suppression de ces écrits postérieurs à son livre, quoiqu'il ait condamné le livre avec une soumission pour le saint Siége, qui est sincère, absolue et sans restriction, et avec une docilité sans réserve, selon le terme de son mandement. Il a ajouté qu'encore qu'il ne veuille jamais revenir sous aucun prétexte de plusieurs sens à soutenir ce livre, ni aucune des vingt-trois propositions qui en ont été extraites directement ni indirectement, il ne croit point néanmoins qu'on doive rien demander au Roi contre ces écrits postérieurs par les raisons suivantes.

1° Que ces écrits postérieurs étant trop répandus dans toute l'Europe pour pouvoir être réellement supprimés, il ne reste rien de plus efficace que la Constitution du Pape avec l'absolue condamnation du livre déjà faite par son propre auteur dans son mandement, pour prévenir l'impression que pourroient en faire les endroits de ces écrits postérieurs, qui ont expliqué trop favorablement et trop bénignement, mais de très-bonne foi, le texte condamné.

2° Que ces écrits postérieurs contiennent beaucoup d'autres choses qui ne regardent nullement le texte du livre condamné ni le jugement porté par la Constitution, entre autres une discussion des faits personnels, dont il ne pourroit demander la suppression sans s'ôter à soi-même les seules pièces qui peuvent montrer son innocence pour l'honneur de son ministère.

3° Qu'il ne lui paroît point naturel qu'il aille plus loin que le bref du Pape, qui n'a ni condamné ni prohibé ces écrits, quoiqu'ils soient répandus dans Rome ; ni plus loin que la lettre du Roi, qui lui demande seulement de faire avec ses confrères ce qu'il a fait en son particulier, c'est-à-dire de recevoir et accepter la Constitution avec le respect qui lui est dû. Il a ajouté qu'après cette déclaration, de son sentiment particulier, il est prêt à conclure comme président, à la pluralité des voix au nom de l'assemblée, tout ce qu'elle fera, même contre son sentiment particulier.

Enfin, il a dit que si le Pape venoit à condamner ces écrits postérieurs, lui archevêque les condamneroit d'abord avec la même soumission et docilité qui lui ont fait condamner son livre, et que si le Roi ordonnoit la suppression de ces mêmes écrits, personne n'obéiroit plus fidèlement et plus exactement que lui aux ordres de Sa Majesté.

Monseigneur l'évêque de Saint-Omer a dit, qu'il a été libre à monseigneur l'Archevêque de représenter tout ce qu'il lui a plu au sujet de la suppression des écrits qui ont été composés pour la défense de son livre, mais qu'il permettra qu'on lui remontre avec respect qu'il n'a dû s'exprimer à titre d'avis sur cette matière, puisqu'il est contre tout ordre que l'on puisse délibérer et prononcer dans son propre fait; et du surplus il lui a représenté qu'adhérer à la défense des écrits faits pour soutenir son livre, pourra former contre ses intentions un soupçon qu'il n'adhère encore au livre même, quoique condamné. Qu'il est vrai que le saint Siége n'a pas jusques ici condamné les écrits faits pour la défense de son livre, mais qu'il est de droit que la condamnation d'un livre emporte la suppression des écrits faits pour la défense du même livre: que cette maxime générale doit être dans l'espèce particulière plus certaine qu'en aucun cas, puisque le livre a été condamné *ex connexione sententiarum*, ce qui emporte du moins la suppression des interprétations faites en défense de ce même livre, et par conséquent la suppression des écrits qui contiennent ces interprétations: que la maxime de la condamnation d'un livre emporte de droit la suppression des écrits faits pour la défense du livre condamné, est fondée sur une épître de saint Grégoire à Anastase, évêque d'Antioche, d'où est tiré le chap. IV *de Hæreticis*, lib. V, tit. VII des décrétales: que conformément à cette maxime le bref d'Innocent X, du 27 septembre 1654, touchant le livre de Jansénius, porte que par une conséquence nécessaire de sa Constitution les livres faits pour la défense des cinq propositions de Jansénius sont condamnés: que les raisons de la maxime sont, que ce ne seroit point pourvoir suffisamment au péril des ames qui pourroient se laisser surprendre par l'erreur, si on n'ôtoit des mains des peuples les excuses et apologies d'un livre, dont la pratique est déclarée pernicieuse par le saint Siége, et dont la lecture pourroit induire dans des erreurs déjà condamnées: qu'il est d'ailleurs certain que tous ces écrits différens ont été imprimés sans permission, et ainsi ne doivent avoir cours selon les règles de police.

Monseigneur l'Archevêque a dit, qu'il ne connoissoit aucune règle dans l'Eglise pour supposer que la censure d'un livre comme erroné *respectivè* emporte nécessairement de droit la condamnation ou prohibition des écrits apologétiques du livre; qu'il pourroit citer des exemples contraires: il a répété que celui de Jansénius n'a rien de concluant, puisque chacune de ses propositions est qualifiée comme hérétique en particulier, au lieu que celles du livre en question ne sont qualifiées qu'erronées *respectivè*.

Nonobstant cette déclaration, monseigneur l'archevêque de Cambrai a conclu comme président, au nom de l'assemblée à la pluralité des voix, quoique contre son sentiment, que le Roi sera très-humblement supplié d'ordonner par ses lettres-patentes que les ouvrages faits pour la défense du livre *des Maximes des Saints*, et des vingt-trois propositions, seront et demeureront supprimés, messeigneurs les évêques de Tournay et d'Arras n'ayant point voulu écrire leurs raisons, et s'étant contentés de les dire de vive voix en opinant.

Enfin l'assemblée a résolu de faire au Roi de très-humbles remercîmens du zèle avec lequel il donne une si puissante protection à l'Eglise en toute occasion, et particulièrement en celle-ci, où il a eu la bonté de souhaiter que les évêques des provinces s'assemblassent pour accepter la Constitution, avant que Sa Majesté accorde ses lettres-patentes pour son enregistrement: après quoi on a fait unanimement des vœux, afin que Dieu comble pendant un grand nombre d'années la personne sacrée de Sa Majesté de toutes ses bénédictions.

Délibéré au palais archiépiscopal de Cambrai, le vingt-sixième mai mil six cent quatre-vingt-dix-neuf.

Et de la présente délibération ont été faites cinq copies signées à chaque séance par monseigneur l'archevêque duc de Cambrai, président de l'assemblée, par messeigneurs les évêques de Tournay, d'Arras, et de Saint-Omer, et contre-signées par moi soussigné, Desanges, chanoine de Saint-Géry à Cambrai, secrétaire de monseigneur l'Archevêque, et de la présente assemblée.

Etoit signé,

✝ Fr. archevêque duc de Cambrai.
✝ Fr. évêque de Tournay.
✝ Guy, évêque d'Arras.
✝ L. Alphonse, évêque de Saint-Omer.

Et plus bas étoit écrit, par ordonnance; *et signé* Desanges, secrétaire.

MANDEMENT

DE MONSEIGNEUR

FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON,

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

Pour la publication de la Constitution de notre saint père le Pape, portant condamnation du livre intitulé : Explication des Maximes des Saints, *etc.*

FRANÇOIS, par la miséricorde de Dieu, etc. A tout le clergé tant séculier que régulier, et à tous les fidèles de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur.

Quoiqu'il ne reste à aucun de vous, mes très-chers frères, rien à apprendre touchant la Constitution de notre saint père le Pape, en forme de bref, dont nous vous instruisîmes par notre mandement du 9 avril 1699 [1], et que nous fîmes ensuite insérer tout du long dans le procès-verbal de notre assemblée provinciale, répandu par nos soins dans tous les Pays-Bas, nous voulons bien néanmoins, pour plus grande précaution, vous le rapporter ici traduit en français.

Suit le Bref tout entier en langue française.

Vous savez, mes très-chers frères, que par notre premier mandement nous avons adhéré audit bref simplement, absolument, sans ombre de restriction, condamnant avec les mêmes qualifications, tout ce qui y est condamné, et défendant la lecture du livre sous les mêmes peines. C'est pourquoi nous n'avons rien à ajouter audit mandement : et comme nous avions déjà fait enregistrer ledit bref au greffe de notre officialité, il ne nous reste qu'à ordonner que, conformément à la délibération de notre assemblée provinciale, et à la déclaration du Roi qui l'a suivie, le présent mandement, avec le bref qui y est inséré, sera lu d'un bout à l'autre dans toutes les églises de ce diocèse, et que, selon notre premier mandement, les exemplaires du livre, s'il y en avoit encore quelqu'un dans les mains des fidèles, nous seront rapportés sans aucun retardement.

Fait à Lessines, dans le cours de nos visites, le 30 septembre 1700.

Signé FRANÇOIS, archevêque duc de Cambrai.

Par Monseigneur.

DESANGES, secrétaire.

[1] Voyez ci-dessus, p. 410.

DISSERTATIO DE AMORE PURO

SEU

ANALYSIS CONTROVERSIÆ

INTER

ARCHIEPISCOPUM CAMERACENSEM ET MELDENSEM EPISCOPUM

HABITÆ

DE CHARITATIS NATURA, NECNON DE HABITUALI STATU PURI AMORIS.

AD SANCTISSIMUM DOMINUM NOSTRUM

CLEMENTEM PAPAM XI.

SANCTISSIME PATER,

SOLLICITUDINE omnium Ecclesiarum occupatum pectus gravare piaculum foret. Verùm quæ dicenda occurrunt, ipsam Ecclesiarum sollicitudinem maximè spectare mihi videntur. Nuntia per Gallias jamdudum latè dispersa, et Roterodami typis excusa, ferunt, vestram Beatitudinem rogatam de confirmanda Cleri Gallicani adversùm me *Relatione*, constanter renuisse; eo quod mea erga sedem apostolicam docilitas et obedientia illi fecerit satis. De ea benevolentia et benignitate impensissimas gratias ago. At procul esto, quod me unum attinet. Non tantùm mihi, sed et ipsi charitati jam labanti Beatitudo vestra cum summa omnium laude opem tulit. Quocirca si quid quispiam dubitet, hæc Conventûs verba legat.

« Penitus investigata est natura puri hujus » amoris ficti, qui divini amoris antiquas omnes ac veras notiones, tum in traditione, » tum in Scripturis passim occurrentes oblitterabat. Is autem, quem substituendum invehunt, adversatur, tum essentiæ amoris, qui » semper vult potiri suo objecto: tum naturæ hominis, qui beatitudinem necessariò exoptat [1]. »

Hæc sunt quæ a Conventu veluti sancita, animum impellunt, ut totius nostræ de charitate controversiæ breviculum hìc exponam: non quidem contentionis iterandæ causâ, absit, sed ut perspectum sit Beatitudini vestræ, quid adversarii indefesso studio periculosissimè moliantur.

1° Quæ de charitatis definitione Meldensis docuit: 2° quæ dominus cardinalis Noallius; 3° quæ mea apologetica scripta spectant; 4° quid ego ipse semper senserim, et etiamnum sentiam, quàm brevissimè potero, si per paternam patientiam liceat, edisseram.

PRIMA PARS.

DE CONTROVERSIA CUM D. EPISCOPO MELDENSI SUPER CHARITATIS DEFINITIONE.

BIPARTITA fuit hæc disputatio. 1° de objecto formali, sive de motivo charitatis specifico dis-

[1] *Relat. des actes du Clergé*, etc. Œuvres de Bossuet, t. XXX, p. 462; édit. de 1845 en 12 vol, t. IX, p. 727.

ceptatum est; 2° de conditionatis beatitudinis abdicandæ votis.

DE FORMALI CHARITATIS OBJECTO.

I.

« Charitas, inquiebat Meldensis [1], suum interesse proprium non quærit. *Non quærit quæ sua sunt.* Hinc constat eam ex suapte natura esse desinteressatam, et amorem interessatum non esse charitatem. Veruntamen ipsa beatitudinem amat. Alterum hoc principium facilè adstruetur. Etenim ex Scripturis ac Patribus demonstrabitur, hoc esse commune votum, communemque totius naturæ vocem, apud Christianos, quemadmodum et apud philosophos, ut quisque beatus esse velit, neque possit id non velle, aut sese abstinere ab efficacia hujus motivi in quovis actu, cui ratio prælucerat, ita ut sit finis ultimus; quod omnes scholæ fatentur.

» Quapropter charitati impossibile est, ut sese desinteresset erga beatitudinem; quod confirmatur ex ipsa charitatis definitione a sancto Thoma allata: nempe charitatem esse amorem Dei, quatenus beatitudinem nobis ipse communicat; quatenus ipse est beatitudinis causa, principium et objectum; quatenus est ultimus noster finis. Charitati proprium est, ait sanctus Doctor, nostrum ultimum finem attingere, quatenus est ultimus finis: quod nulli alii virtuti convenit. *Charitas tendit in finem ultimum sub ratione finis ultimi: quod non convenit ulli alii virtuti.*

» Hi autem QUATENUS, a sancto Doctore in hac materia frequentissimè inculcati, a scholis usurpantur ad explicandas formales ac præcisas rationes: ita ut amare Deum quatenus suam beatitudinem nobis communicat, includat necessariò beatitudinem communicatam, esse in actu charitatis formalem amandi rationem, ac proinde motivum, cujus exclusio non potest non esse illusio manifesta. Unde sanctus Doctor ait: *Quod si per impossibile Deus non esset totum hominis bonum, non esset illi amandi ratio*; id est, non esset motivum formale, seu præcisa ratio, propter quam amat. Hinc sequitur hoc homini esse Dei amandi motivum, quod Deus sit totum illius bonum, sive, aliis terminis, ipsius beatitudo. »

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : Œuvres de Bossuet, t. xxvii, p. 450 et seq.; édit. de 1845, t. ix, p. 205 et suiv.

Verum quidem est sanctum Doctorem, præter notionem benevolentiæ, quæ maximè charitati convenit, hanc virtutem etiam sub notione amicitiæ spectavisse. Amicitia autem, ex Aristotelis sententia, cui sanctus Doctor adhæret [1], supponit quamdam bonorum *communicationem* et societatem inter amicos, unde amicitia consuetudo, et amicus familiaris vulgò appellatur. Revera nemo est qui cum ullo alio quovis homine amicitiâ conjungi possit, nisi jam intersit aliqua communicatio et societas. Sic homo Deo, ut amico, amore inhærere non posset, nisi Deus sese ei aliquatenus communicaret. Nihil est enim amatum, quin præcognitum. Hæc autem communicatio, seu societas, assignatur a sancto Doctore, non ut motivum amicitiæ, sed tantùm ut fundamentum præsuppositum, seu occasio ex qua ipsa amicitia oritur. Ipse audiendus est.

« Est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur. Uno quidem modo secundùm diversitatem finis... Alio modo secundùm diversitatem communicationum in quibus amicitiæ fundantur... Charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur, quòd charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species [2]. »

Hic docet diversitatem amicitiarum repetendam esse vel ex *fine* vel ex ea communicatione seu societate, quæ est amicitiæ *fundamentum*. Declarat quidem *communicationem beatitudinis æternæ* esse *fundamentum* amicitiæ illius, non autem *finem* seu motivum. *Finis* enim *unus est, scilicet divina bonitas.* Sic *divina bonitas*, seu perfectio in se absolutè sumpta, dicitur *unus finis*, ut *communicatio beatitudinis* excludatur a ratione *finis*, seu motivi specifici. Est tantùm id quo *fundatur amicitia*. Porrò fundamentum cum motivo amicitiæ non nisi absurdissimè confundi potest. Quare mihi percharus est amicus? Quia virtute præditus mihi videtur: en verum puræ amicitiæ motivum. Societas quidem præsupponitur ut fundamentum. Neque enim illius virtute, et animi dotibus affici possem, nisi aliqua societas intercederet. Hunc tamen societatis motivo non amplector, sed e contra amicitiæ motivo quæro illius societatem. Ita res se habet. Deum inter et hominem. Ablatâ quâcumque societate, Deus ignotus et inaccessus ab homine amari non posset.

[1] 2. 2, q. XXIII, a. 1. — [2] *Ibid.* a. V.

At societas quæ amicitiam gignit, non est *finis* seu motivum amicitiæ. Namque finis *unus est, scilicet divina bonitas* seu perfectio. Sed ulteriùs perscrutandum est quare beatitudo cœlestis dicta fuerit a sancto Thoma illius amicitiæ fundamentum. Id autem sic facillimè explicatur.

Passim docuit duplicem dari amorem Dei, naturalem scilicet, et supernaturalem. De naturali sic habet: *Diligere Deum super omnia, est quiddam connaturale homini*[1]. Utrique amori assignatur suum fundamentum, seu societas. Naturalis amicitia fundatur in societate naturalis ordinis. Supernaturalis amicitia fundatur in societate supernaturalis ordinis, quæ est visio intuitiva. Namque ea visio est perfectissima societas, seu communicatio Dei, in ordine ad quam cæteræ omnes gratiæ, seu dona supernaturalis ordinis, homini dantur: ita ut illa beatitudo cuncta supernaturalis ordinis dona in se complectatur. Quemadmodum verò societas naturalis, sive cognitio Dei quædam abstractiva, non est motivum naturalis amicitiæ, etiamsi sit illius fundamentum; ita pariter societas supernaturalis, seu visio intuitiva, non est motivum supernaturalis amicitiæ, etiamsi sit illius fundamentum.

Nihil igitur mirum est, quòd sanctus Doctor dixerit, *charitatem respicere communicationem beatitudinis æternæ*, seu Deum, quatenus beatitudinem æternam communicat. Idem est, ac si diceret charitatem, ut amicitiam supernaturalem, respicere Deum quatenus sese communicat in ordine supernaturali, qui in visione intuitiva societatem amicorum consummat, non autem respicere Deum in societate naturali communicatum donis merè naturalibus. Ipsa, quæ sanctus Doctor affert exempla, rem planè demonstrant. Profert *consanguineos* et *concives*, quorum amicitia in societate fundatur. Certissimum est *consanguineorum* et *concivium* amicitiam non eo *fine*, seu motivo coli, ut societatem utilem instituant: imò societas ab iis colitur, eo fine seu motivo, ut amicitiæ indulgeant. Hinc patet, 1° ea quæ dicta sunt a Doctore Angelico, non de quocumque Dei amore, sed tantùm de charitate, quatenus præcise spectari potest sub notione amicitiæ, fuisse dicta. 2° *Societatem* assignari ut fundamentum, non ut finem, seu motivum hujus amicitiæ. 3° Illud QUATENUS, quod Meldensis tantopere jactitat, non cadere in motivum charitatis, sed tantùm in ordinem supernaturalem, *quatenus* societas illius ordinis distinguitur per visionem intuitivam, a societate ordinis naturalis, quæ nullatenus est intuitiva. Nusquam autem dictum fuit a sancto Doctore, beatitudinis æternæ communicationem esse motivum proprium seu specificum charitatis. Quidquid autem specificum non est, essentiale non est. *Charitatis*, inquit, *finis est unus, scilicet divina bonitas.*

Neque eo tamen minùs charitas ipsam beatitudinem sæpissime optat, etiam propriis in actibus, sed non ut essentiale motivum. Charitas enim divinâ beneficentiâ, ut summæ perfectionis eximiâ demonstratione, quàm maximè delectatur, et movetur ad amandum. Sic bonum relativum in absolutum sibi vertere juvat. Vult igitur, et summè vult, illam intimam et perfectissimam societatem, quâ Deus videtur facie ad faciem, non quidem supremæ utilitatis emergentis motivo, sed divinæ liberalitatis et decreti amantissimo intuitu. Beatitudinem vult, non ex beatitudinis commodo, sed eo quòd ex ea societate laus maxima in Deum redundet.

Quibus positis, 1° quærebam ab episcopo Meldensi, quo jure beatitudinem formalem dixerit *ultimum* hominis *finem*. Constat ipsum loqui de *beatitudine communicata*, cujus Deus *est principium, causa et objectum*. Deus autem dici non potest *principium, causa et objectum* beatitudinis objectivæ, scilicet sui ipsius. Formalis autem beatitudo vocatur passim a Doctore Angelico, et ab omnibus scholis, *aliquid creatum*. Porrò *aliquid creatum* nunquam dici potest finis ultimus, neque totalis, neque partialis. 2° Hæc formalis beatitudo, quam Meldensis assignat ut finem ultimum, est ipsamet visio intuitiva: namque de ea sola loquuntur Mystici, quos hìc ex professo impugnat. Præterea ipse hanc visionem intuitivam assignat ut finem ultimum; unde sequeretur auferri ultimum finem, si ea visio intuitiva homini non concederetur. Atqui id nullatenus dici potuit de beatitudine quadam naturali et philosophica, quam in charitatis actibus, ut finem ultimum sibi proponere nemini christiano unquam licuit. Ergo vult Meldensis visionem intuitivam ita esse ultimum finem intentum in charitatis actibus, ut si non concessa fuisset homini hæc visio intuitiva, nullum dari potuisset hujus virtutis exercitium. 3° Affirmat *hoc* (scilicet visionis intuitivæ desiderium) *proprium esse charitati, scilicet ut attingat hunc ultimum finem.* Concedo charitatem in hoc cæteris virtutibus præeminere, quòd immediatè attingat ultimum finem, scilicet Dei absolutam perfectionem et gloriam. Sed nego visionem intuitivam, utpote aliquid creatum, esse cum creatore unum et

[1] I. Part. q. CIX, a. III.

individuum finem ultimum. Unde concludo charitatem, quæ finem ultimum immediatè attingit, esse ulteriorem desiderio hujus beneficii adipiscendi. 4° Ait *amandi rationem aliter explicari non posse*. Ea locutio negativa apertè excludit quamcumque aliam rationem amandi: unde infert *quod si per impossibile Deus non esset* beatificans, id est intuitivè videndus, non esset homini *amandi ratio... propter quam amat*, sive, aliis terminis, non esset ab eo amandus. 5° Deum amare velle perfectiore affectu, *manifesta est*, inquit, *illusio*.

Subjungit haec verba: « Maximè cavendum » est ab iis advectitiis in devotione argutiis. » Etenim homo seipsum nequaquam agnoscit, » ubi ipsi persuasum volueris, eum temperare » posse ab eo beatitudinis quaerendæ motivo. » Se illusum putat, simul atque Deum illi pro- » ponis ita amandum; quasi verò proponendus » sit amor, absque sui ipsius beandi proposito. » Ita inducitur in contemptum devotionis illius » sophisticæ, aut saltem hanc in phrasibus et » apicibus vanis ponendam existimat [1]. »

Quid autem Doctor Angelicus de charitate senserit, certè explorandum non est in locis ubi tantùm quaerit, an charitas, quatenus amicitia dicitur, sit virtus una et simplex, *aut in plures species dividatur*: sed eo loci, ubi ex professo charitatem definit, illiusque praecellentiam ab Apostolo laudatam assignat. Sic loquitur: « Cha- » ritas ergo facit hominem inhaerere Deo prop- » ter se ipsum, mentem hominis uniens Deo » per affectum amoris. Spes autem, et fides fa- » ciunt hominem inhaerere Deo, sicut cuidam » principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. » De Deo autem nobis provenit, et cognitio ve- » ritatis, et adeptio perfectæ bonitatis [2]. » Vult igitur charitatem Deo propter Deum ipsum ita *inhærere*, ut ne quidem *perfectæ bonitatis adeptionem* ex eo sibi *provenire* optet, neque illum amet ut *principium*, ex quo ea *perfectæ bonitatis adeptio* fluit.

« Amor autem quidam est perfectus, quidam » imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo » aliquis secundùm se amatur: utpote cui ali- » quis vult bonum, sicut homo amat amicum. » Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid, » non secundùm ipsum, sed ut illud bonum » sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem » quam concupiscit. » His verbis evidentissimè docet nullum esse perfectum amorem praeter illum, qui bonum vult rei amatæ, omnem verò amorem qui sibi vult aliquid bonum ex re amata imperfectum esse. Unde constat amorem ex pura benevolentia perfici: ex concupiscentia, imperfectionis argui. Sed pergamus ad conclusionem audiendam.

« Oportet ut etiam inter virtutes theologicas » illa sit potior, quæ magis Deum attingit. » Semper autem id quod est per se, majus est » eo quod est per aliud. Fides autem et spes » attingunt quidem Deum, secundùm quod ex » ipso provenit nobis, vel cognitio veri, vel » adeptio boni. Sed charitas attingit ipsum » Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid » nobis proveniat: et ideo charitas est excellen- » tior fide et spe, etc. [1] » In hoc igitur fides et spes sunt minùs perfectæ, et minùs attingunt ipsum Deum, quòd non sistant simpliciter et absolutè in eo, quemadmodum ipsa charitas, sed aliquid ex eo proventurum quaerant. In hoc amor spei dicitur imperfectus seu minùs perfectus, quòd boni adeptionem in Deo concupiscat. *Et ideo*, inquit Doctor Angelicus, *charitas est excellentior*. Ea vox, *ideo*, peremptoria est: haec est differentia specifica: hoc est objectum formale, seu motivum specificum: cui si suam absolutissimam simplicitatem tollas, charitas caeteris virtutibus theologicis non praeeminet.

Mirificè in hoc cum Doctore Angelico consentit summus ille philosophus ac theologus Clemens Alexandrinus, discipulis Apostolorum aequalis. Objectionem eorum qui instar Meldensis argumentabantur, sibi sic proponit [2]: « Omnis conjunctio, inquiunt, quæ cum rebus » pulchris initur, fit cum appetitione; » id est, amor, ex sua essentia, quod sibi bonum est concupiscit. Ipsum Meldensem in his vocibus audire mihi videor. Quid verò Clemens? « Sed » hi, inquit, ut videtur, nesciunt quod in cha- » ritate divinum est. Non est enim charitas di- » ligentis appetitio, sed est benevola et firma » conjunctio, etc. »

Hoc itaque *in charitate divinum* est, quod sit benevolentia pura, quod conjungat hominem Deo, nec tamen sit appetitio, seu desiderium. *In Deo sistit*, nihil appetens, nequidem *ut ex eo sibi proveniat adeptio boni*. Hoc qui ignorat Meldensis, *quod divinum est in charitate* ignorat.

Doctoris Angelici expressissimam definitionem Meldensis ita eludere conatus est. Dum sic habet, inquit, *non ut ex eo aliquid nobis pro-*

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* ubi supra; edit. de 1845, t. IX, p. 206. — [2] 2. 2. q. XVII. a. V.

[1] 2. 2. q. XXIII. a. VI. — [2] *Strom.* l. VI: p. 651, edit. Paris.

veniat, hoc tantùm innuit, non ut ex eo nobis proveniat ullum bonum præter Deum. O inauditam et propemodum incredibilem ludificationem ! Si velit tantùm adstruere, quòd charitas nullum bonum extra Deum quærat, spes in hoc erit æquè perfecta, ac ipsa charitas. Nullum enim bonum spes quærit extra Deum, et præter beatitudinem in eo solo communicandam ; ac proinde Doctor Angelicus absurdissimè assignasset hanc clausulam negativam, *non ut ex eo,* etc., ut specificam charitatis differentiam, quâ spe præeminet, *et ideo charitas est excellentior.* Malè hæc duo *non ut ex eo*, atque illud *et ideo* conjunxisset, ut causam et effectum. Namque charitas haud præcellere potest spei, ex eo quod cum spe ipsa illi commune est. Si verò dicat hanc clausulam negativam, *non ut ex eo*, significare charitatem ex se nullum bonum expetere nisi Deum in se perfectum, ut in eo simplicissimè sistat, neque concupiscere beatitudinem formalem quæ ex eo fluit ; tum certè ero voti compos. Ipse verò palinodiam decantabit.

Verùm ut hæc jam ex ipsa divi Thomæ definitione certissima magis ac magis elucidentur, amoris ipsius fons cum Angelico Doctore altiùs repetendus est. Quærit *utrum amor sit in Deo*[1] : hæc est autem illius conclusio : « Cùm in Deo » sit voluntas, in eo amorem ponere necesse » est, causam nempe et radicem cujusque mo- » tùs appetitivæ virtutis. » Supponit igitur hanc esse cujuslibet voluntatis essentiam, ut quid amet. Si nihil amaret, nihil vellet. Si nihil vellet, non esset voluntas. Amor autem ille voluntati essentialis, est in voluntate quid primum, a quo veluti *a radice* pullulant omnes *motus appetitivæ virtutis,* id est, omnia voluntatis desideria. Amor igitur non est desiderium, sed est in voluntate prior desiderio, sicuti causa est prior suo effectu. « Sunt autem, ait sanctus » Doctor, quidam actus voluntatis et appetitûs » respicientes bonum sub aliqua conditione spe- » ciali ; sicut gaudium et delectatio est de bono » præsenti et habito ; desiderium autem et spes » de bono nondum adepto. Amor autem respi- » cit bonum in commune, sive sit habitum, » sive non habitum. Unde amor naturaliter est » primus actus voluntatis et appetitûs. Et prop- » ter hoc omnes alii motus appetitivi præsup- » ponunt amorem quasi primam radicem. » Hæc sunt quæ docet de amore Dei, qui nostri amoris est fons, origo et exemplar.

At sciscitandum superest, quid sit *amare*, ut penitus constet quid sit illud, quod in voluntate *primum est*, et quod cuilibet appetitui aut desiderio præsupponitur. Quod autem quærimus, hoc sanctus Doctor articulo immediatè sequenti diligentissimè ac præcisè subdit. *Cùm amare*, inquit, *nihil aliud sit, quàm velle bonum alicui*, etc. Non dicit, quòd *amare sit bene velle alicui*. Ea locutio affirmativa non ei videtur satis vehemens et absoluta. Hoc significaret tantùm quamdam esse in amore benevolentiam. Negativâ locutione utitur, ut constet amorem ex suapte natura *nihil esse* nisi meram benevolentiam. *Amare* itaque NIHIL ALIUD EST *quàm bene velle alicui*. Quem amas ex ipso præciso amoris actu nullatenus concupiscis. Potes quidem illum, et amare, et concupiscere. Sed hæc duo indubia sunt, 1° quòd amor ex se et sine addito sit purè benevolus ; 2° quòd amor seu benevolentia sit in voluntate *quid primum,* quod cuilibet desiderio seu concupiscentiæ præsupponitur. Deus itaque vult, et amat aliquid, quod fecit amat, eique bene vult : creaturam suam amat, non ex motivo suæ beatitudinis, quæ ex hoc nullatenus pendet ; sed gratis amat, non ut ex eo quod amat, aliquid proveniat sibi, et suæ beatitudini perficiendæ conducat. Eâ purè gratuitâ voluntate mundum extra se condidit : voluntate æquè gratuitâ homines lapsos in Christo redemit. Hæc est ea magna voluntas ; hic est ille perfectus amor, nostri amoris pro modulo forma et exemplar. Ad illius *imaginem ac similitudinem* facti, debemus velle et amare, quemadmodum ipse vult et amat, id est gratis et absque beatitudinis comparandæ motivo.

Ne dicat Meldensis hanc esse voluntatis et amoris essentiam, ut semper in quocumque actu beari velit. In Deo velle non est semper bonum sibi velle, in Deo amare est *velle bonum alicui*. Deus quidem vult omnia propter se glorificandum, eo quòd sit ultimus omnium finis : sed nihil vult ad se beandum. In Deo velle fuit *bene velle alicui*, dum naturam humanam condidit. Hoc autem voluit ex nullo suæ beatitudinis motivo, ut per se patet. Hæc est voluntas nostrarum voluntatum perfectissimum exemplar. Neque dicat adversarius unam esse diligendi rationem, puta beatitudinem. Deus enim non amavit sine vera amandi ratione, quæ aliter quàm per beatitudinem explicatur. Neque dicat *Dei solius esse sine indigentia amare*[1]. Quanquam enim indigemus plurimis, omnia possumus in eo qui nos confortat, ut in amando ipsam nostram indigentiam superemus. Dum quis,

[1] *I Part.* q. XX. a. I.

[1] *Cinquième Ecrit*, n. 15 : t. XXVIII, p. 523 ; edit. de 1845, t. IX, p. 368.

donante gratiâ, sic amat. « qualis, inquit Bernardus [1], amor suscipitur, talis et redditur. » Qui enim sic amat, haud secus profectò quàm » amatus est, amat, quærens et ipse vicissim, » non quæ sua sunt, sed quæ Jesu Christi; quemadmodum ille nostra, vel potiùs nos, et » non sua quæsivit. » Hoc idem Cassianus, ex antiquissima Antonii cæterorumque Ascetarum traditione, disertè docet [2]. Hoc idem a divo Thoma doceri infra patebit.

Unde nihil mirum est, quòd Angelicus Doctor amorem amicitiæ seu benevolentiæ, perfectum; concupiscentiæ verò, *imperfectum* appellaverit. *Quod enim est per se*, ut frequens docet, *prius est*, et perfectius, *eo quod est per aliud.* Sic autem pergit : « Amor noster, quo » bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è converso bonitas ejus, » vel vera, vel æstimata, provocat amorem, » quo ei volumus et bonum conservari quod » habet, et addi quod non habet [3]. »

Juxta hanc adeo inculcatam amoris notionem, amor quo Deus amandus est, totus est purè benevolus. Eo effectu *ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet.* In ea amoris notione primaria et essentiali, nequidem vocula auditur de Deo sibi optando, seu concupiscendo. Concupiscitur tamen; sed hæc Dei quatenus beatificantis concupiscentia, est tantùm in voluntate quid posterius amore purè benevolo.

Hujus autem doctrinæ principium hoc est, quod primarius ille amor spectet Deum in se absolutè sumpto, non autem *sub aliqua conditione speciali*, sicut alii actus. « Gaudium enim et » delectatio est de bono præsenti et habito, » desiderium autem et spes de bono nondum » adepto. Amor autem respicit bonum in commune, sive sit habitum sive non habitum. » Certum est igitur hunc amorem, ex quo, ut fonte, fluunt omnia desideria summi boni, esse meram benevolentiam erga Deum, nullâ ratione habitâ quòd sit *præsens* aut *absens*, quòd sit *habitum*, necne. Huic principio perfectissimè consonat divi Thomæ vox negativa *non ut ex eo*, etc., et rectè infertur, quòd *ideo charitas sit excellentior.... spe*, *etc.*

Hoc autem est præclarum sancti Doctoris principium : « Semper quod est per se, prius » est eo quod est per aliud. Rursus quod est » communius naturaliter est prius. Unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum » commune, quàm ad particularia quædam » vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et » appetitùs respicientes bonum sub aliqua speciali conditione..., etc. Amor autem respicit » bonum in commune, sive sit habitum, sive » non habitum [1]. » id est quemadmodum intellectus primò attingit *verum commune. Hinc ad particularia quædam vera*, ex ea *veri communis* notione delabitur. Ita etiam voluntas primò respicit *bonum in commune* purà benevolentiâ. Deinde suboriuntur *boni sub aliqua speciali conditione* sumpti, verbi gratiâ, beatitudinis desideria.

Diligentissimè denique perpendenda est hæc decretoria divi Thomæ argumentatio, *quòd Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quàm majus ei bonum velle* [2]; unde concludit eum esse a Deo plus dilectum, cui plura bona vult et confert. Quòd si hæc vera sit amandi ratio, sequitur quòd Deum plus minùsve amemus, non quidem præcisè prout plus minùsve illum concupiscimus, sed prout plus minùsve ei *volumus bonum conservari quod habet.*

Hinc est alia conclusio elicienda, nimirum nos non posse præcepto obtemperare, et amare Deum præ nobis, nisi gloriam Dei, quod est *commune bonum*, plus quàm nostram privatam beatitudinem sincerè velimus. Si gloria Dei optanda est plus quàm nostra beatitudo, illud *plus* optari non potest ex ipsius beatitudinis motivo. Quid absurdius quàm dicere beatitudinem esse rationem formalem ac præcisam, ut ipsam minùs quàm Dei gloriam velimus? Quid sibi ipsi magis dissonum atque repugnans, quàm ille actus? Beatitudo me determinat, ut aliud præ beatitudine velim. Tantopere beatitudinem concupisco, ut illius desiderium mihi sit ratio formalis et præcisa cur eam minùs quàm aliud ab ea diversum velim et optem. Ita velle, non esset velle, sed insanire. Itaque si beatitudo esset cujuscumque volitionis præcisa ratio, Deus præ nobis amari nullatenus unquam posset.

II.

Ad eludendam hanc argumentationem, Meldensis fingit unam dari beatitudinem individuam, quæ conflatur, tum ex objectivo, tum ex formali, ita ut alterius sine altera notio sit subtilius commentum. Verùm jam vidimus eum docentem, et *totius Scholæ* suffragia in hoc sibi arrogantem, quòd *beatitudo communicata* sit *finis ultimus*. In hoc sibi contradicit. Etenim *beatitudo communicata* non est objectiva, sed

[1] *De dilig. Deo.* cap. IX, n. 26 : p. 595. — [2] *Coll.* IX. — [3] *I Part.* q. XX a. I.

[1] *I Part.* q. XX. art. I. — [2] *Ibid.* art. IV.

formalis tantùm. *Beatitudo*, quam *communicatum* vocat [1], eadem est de qua in linea immediatè superiore dixerat : *Deus quatenus beatitudinem suam nobis communicans*. Certè beatitudo illa quam *Deus communicat*, et quâ communicatâ homo constituitur beatus, non est Deus ipse. Sed superfluum esset argumentari, dum ipse rem penitus dirimit. *Deus*, inquit, *in quantum nobis beatitudinem communicat in quantum est illius causa, principium, et objectum*. Certè *causa* et *principium*, realiter distinguitur a suo effectu. *Objectum*, quod beatitudinem animæ tribuit, cum beatitudine, quam in anima producit, confundi non potest. Igitur ea *beatitudo communicata*, cujus Deus est *causa*, *principium et objectum*, maximè distinguitur ab objectiva, et *finis ultimus* nunquam dici potuit. In hoc *toti Scholæ* imponit adversarius. Finis ultimus est id, quò tendit homo, ut in eo simpliciter et ultimatè sistat : est id, quo nihil est ulterius, et quod alio quocumque fine appetendo ulterius est. Id autem quod a Deo distinguitur, ut effectus *a causa, principio et objecto*, non est id in quo hominem simpliciter et ultimatè sistere oporteat. Imò est quid ulterius eo effectu, *nempe causa principium et objectum*, quod est ipsemet Deus.

Dicat quantùm libuerit, quòd *beatitudo sit ipse Deus quatenus possessus a nobis, nosque possidens*. Respondeo effectum non esse causam, atque adeo *beatitudinem, cujus Deus est causa*, non esse ipsum *Deum*, neque *possessum* neque *possidentem*. Addat et hæc : « Beatum » fieri velle, est confusè velle Deum : velle » Deum, est beatitudinem confusè velle [2]. » Vult-ne ut charitas sit spes confusa, et spes vicissim confusa charitas? Sic eàdem specie virtus erit, modò plus, modò minùs confusa : unum erit simplex et individuum illius objectum, sive motivum nempe individua illa beatitudo ex objectiva et formali conflata. Sed hoc totum quid ad rem? nihilominus demonstratum manet, quòd beatitudo formalis ab objectiva, scilicet Deo, realiter distinguatur, ut effectus a sua causa, ac proinde non sit *finis ultimus*.

« Nunquid, aiebat Meldensis, duplex erit » apud te beatitudo? » Sic reponebam : « Non » est quidem duplex beatitudo : verùm ipsa » hæc duo complectitur, quæ confundere nequaquam licet, puta Deum, ut objectum, » quo beatitudo homini communicatur ; et ipsam beatitudinem, quæ est creaturæ status » seu dispositio. Hæc omnia perspicua, et vulgò recepta, tu solus dicere recusas. Ex his » duobus adeo diversis finem ultimum, totalem et individuum niteris conflare.

Ipse verò sic retulit : « Ægrè fers, quòd in » mea sententia, ex objectiva et formali beatitudine, coalescat unica et eadem beatitudo. » At quæso, quid dixi ultra divi Thomæ dictum, qui nunquam non prædicat actus et operationes, quibus Deus possidetur, esse perfectionem, finem ultimum, et essentialem » hominis beatitudinem. Est-ne duplex beatitudo? vult-ne Deum non esse objectivam » beatitudinem? Nequaquam ; sed Deus esset » frustra nostrum objectum, nisi adessent actus, quibus ipsi unimur. Ita, et hoc objecto, » et his actibus conjunctim sumptis beamur. » Sic multa et præclara minans operosè, nihil dicit. Concedo totum, totumque nihil est, quod laboranti ullam opem ferat. Ex concesso hi hominis *actus*, quibus Deo conjungitur, non sunt Deus ipse. Quantùm cœlum a terra distat ; imò quantum creaturæ actus et operationes creatore inferiores sunt, tantùm formalis beatitudo objectivâ inferior est. Valeat igitur hæc utriusque rei complexio. Nihil immoror. Connaturalis est hic omnium sermo, ut quod beatitudinem efficit, beatitudo ipsa vocetur. Sic Titus imperator populi *deliciæ* dictus fuit, eo quòd illius humanitate ac beneficentiâ, populus deliciis afflueret. Sic causa sumitur pro suo effectu, singulis, quibus loquuntur homines, horis. Sic ego ipse lubens dicam Deo : O Domine, beatitudo nostra! Juxta hunc loquendi modum, beatitudo est *finis ultimus*. Tum ipsa beatitudo in concreto sumitur. Complectitur tum objectum, quod beatitudinem efficit, tum *actus et operationes*, in quibus consistit vera et propriè dicta hominis beatitudo. At verò si beatitudo præcisiùs et in abstracto examinetur, ne hinc æquivocatio subrepat, per se patet dicendum esse, beatitudinem strictè sumptam, seu formalem, nullatenus esse *finem ultimum*. Neque enim humani *actus* seu *humanæ operationes* possunt esse id in quo sistit ultimatè hominis voluntas : hoc esset sibi ipsi contradictorium. Qui enim dicit actum humanum et ratione præditum, necessariò dicit actum aliquo fine elicitum. Quod autem fit aliquo fine, finis ultimus esse non potest ; alioquin daretur finis etiam finis ultimi. Unde constat *beatitudinem* formalem seu communicatam nullatenus esse finem ultimum ; quippe quæ consistit in *actibus* et *operationibus* certo fine elicitis : is autem finis, quo eliciun-

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 451. — [2] *Rép. à quatre Lettr.* n. 15 : t. xxix, p. 54 et 55. Edit. de 1845, t. ix, p. 205 et 451.

tur hi *actus*, est solus ultimus finis, nimirum ipse Deus.

Quòd si hæc a me jam dicta Meldensis respuit, saltem Angelicum Doctorem hæc eadem luculentissimè docentem audiat. Quærit « an » beatitudo sit aliquid increatum [1]. » Hæc autem est illius conclusio : « Beatitudo hominis, » quantùm ad causam vel objectum, est aliquid » increatum ; quantùm verò ad ipsam essen- » tiam beatitudinis est aliquid creatum. » Si verba ipse ad arbitrium fingerem, nihil magis decretorium in sermone mihi occurreret. Ubi strictè loquendum erit, Deus non dicetur beatitudo ipsa, sed tantummodo illius *causa et objectum* : causa autem non est effectus. Quænam verò est beatitudinis essentia? Reponit sanctus Doctor : *Aliquid creatum*. Illud autem cujus *essentia* est *aliquid creatum*, quantum abest ut sit *finis ultimus*. Simul atque propriè et strictè loquendum erit, beatitudinem appellare oportebit, non quidem Deum, qui est tantùm causa et objectum beatitudinis : sed illud, quod est vera *beatitudinis essentia*, scilicet *aliquid creatum*.

Sed audienda est sancti Doctoris nitidissima explicatio. » Finis, inquit [2], dicitur dupliciter. » Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci ; » sicut avaro finis est pecunia. Alio modo ipsa » adeptio, vel possessio, seu usus aut fruitio » rei quæ desideratur ; sicut si dicatur, quòd » possessio pecuniæ est finis avari ; et frui re » voluptuosâ, est finis intemperati. Primo ergo » modo ultimus hominis finis est bonum » increatum, scilicet Deus, qui solus suâ » infinitâ bonitate potest voluntatem homi- » nis perfectè implere. Secundo autem modo » ultimus hominis finis est creatum aliquid in » ipso existens, quod nihil est aliud quàm » adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem » finis vocatur beatitudo. »

Jam omnino evanescit æquivocationis caligo. *Finis dicitur dupliciter*, scilicet in abstracto et in concreto ; in abstracto propriè et strictè, in concreto minùs propriè et latè. In abstracto seu propriè *ultimus hominis finis, est bonum increatum, scilicet Deus* : in concreto, minus propriè et latè sumitur *adeptio finis ultimi* pro ipso ultimo fine. Eâ locutione minùs propriâ *ultimus finis vocatur beatitudo*, quamvis non sit strictè loquendo finis ultimus ; ea quippe est *aliquid creatum in ipso homine existens*. Quidquid autem *creatum* est ; quidquid est creaturæ *actus et operatio* : quidquid a creatura elicitum *in ipsa existit*, ad Deum, ut ad finem ulteriorem, referri necesse est ; ac proinde nullatenus habet rationem finis ultimi. Frustra objicit adversarius. *Deum fore frustra nostrum objectum, nisi adessent actus, quibus ipsi unimur*. Hinc facilè evincet beatitudinem esse medium necessarium ad ultimum finem assequendum : id libentissimè concedo. Sed medium non est finis ipse ultimus. Dum probat esse medium necessarium, in hoc apertè negat esse ultimum finem. Ruit ergo funditus adeo jactata illa et perpetua argumentatio.

Frustra, inquiebat, sine illis actibus Deus esset nostrum objectum : ergo *ex objecto et his actibus conjunctim sumptis* coalescit *unus ultimus finis*. Pari jure aliquis dicere posset : Sine charitate, quâ Deus ipse attingitur, frustra Deus esset summum bonum : ergo ex Deo et charitate conjunctim sumptis conflatur ultimus finis. Hæc argumentatio nulla est : neque enim *actus* sive *operatio*, quâ ultimum finem consequimur, est dicenda ultimus finis ; nisi velis impropriè adeptionem rei, ipsius rei nomine appellare.

Quibus positis, sanctus Doctor quærit « utrum » beatitudo sit operatio [1]. » Sic autem conclu- » dit : Cùm beatitudo consistat in ultimo ho- » minis actu, necesse est ipsam esse aliquam » hominis operationem... Secundùm quod bea- » titudo hominis est aliquid creatum in ipso » existens, necesse est dicere quòd beatitudo » hominis sit operatio. » Paulò infrà hæc addit [2] : « Est actio manens in ipso agente, ut » sentire, intelligere et velle ; et hujusmodi » actio est perfectio et actus agentis, et talis » operatio potest esse beatitudo. » Actum autem qui finem habet, ut jam dixi, finem ultimum dicere absurdum foret.

Ipse Meldensis, scholarum clamore percitus, retrocedere visus est. « Oportuisset, inquit [3], » magis distinctè declarare, quòd Schola assi- » gnet duplicem amorem ; alterum scilicet ami- » citiæ, qui est ipsa charitas, et quo Deus ama- » tur propter Deum ipsum ; alterum concupis- » centiæ, quo quis Deum sibi vult. Hoc constat : » at oportuisset adjicere, plerosque theologos » hunc ultimum subdividere in amorem concu- » piscentiæ innocuum et sanctum, ubi tantùm » optatur Dei possessio ; et in amorem meræ » concupiscentiæ, quo Deus non amatur, nisi » ex utilitatis motivo et unicè mercedis in- » tuitu. Ita, genericè loquendo, triplex agnosci

[1] 1. 2. q. III, a. I. — [2] *Ibid.*

[1] 1. 2. q. III, a. II. — [2] 1. 2. q. III, a. II. *Ad tertium*. — [3] *Avert. des div. Ecrits*, n. 18 : t. XXVIII, p. 368 ; édit. de 1845, t. IX, p. 325.

» posset amoris species : primus justificans est: » siquidem ipsa est charitas, quæ, ut ait Au- » gustinus, vera justitia est. Secundus, quem » Schola concupiscentiæ amorem simpliciter » vocat, quo Deus ut merces optatur, in se bo- » nus est : namque christianæ spei ipse est » amor ; sed non est justificans, et ex se ami- » corum Dei ordini neminem adscribit. Tertius, » quem meræ concupiscentiæ vocant, in hoc » convenit cum secundo, quod justificans non » sit ; in hoc autem differt, quòd nihil nisi mer- » cedem spectans, ut in ea finem ultimum sta- » tuat, cum detrimento gloriæ Dei, vitiosus et » inordinatus est. » Sic verò paulò infrà de beatitudine dixit [1] : « Deus vocatur objectiva » beatitudo : fruitio autem Dei beatitudo for- » malis. Hæc ad illam, ut ad suum ultimum » finem, in aliquo sensu refertur. Alio tamen » sensu, auctore divo Thoma, constat apud » omnes scholas ex his duabus coalescere uni- » cam et eamdem beatitudinem. Quemadmo- » dum lumen, quo oculi, ut ita dicam, bean- » tur, nisi percipiatur, eos beare non potest : » unde et ex perceptione luminis, et ex lumine » percepto, fit una et eadem oculi videntis feli- » citas. » Quid autem sibi velit in ea verborum tortuosa compositione, neque ipse aperto et simplici sermone dicere posset. Objectum et potentia, causa et effectus in concreto sumi pos- sunt. Quid inde? At nihilominus hæc duo in- victissimè constant : Primum, quòd actio visiva non sit objectum visum; secundum, quòd *actus* seu *operatio* creaturæ non sit finis ultimus pro- priè dictus, neque totalis, neque partialis. Non quidem totalis, quia Deus ipse est ultimus finis; actus autem immanens in agente creato, crea- tor non est : neque etiam partialis : quid enim esset magis absurdum et impium, quàm simul ponere creatorem, et creaturæ *operationem in ipso existentem*, ut essentiales finis ultimi par- tes? Finis ille ultimus jam non esset simplex : in eo componendo, creator et *aliquid creatum* essentialiter concurrerent. Sic etiam dicendum esset charitatem, gratiam sanctificantem et lumen gloriæ esse ultimum finem : neque enim, si ea singula deessent, homo finem ultimum consequeretur.

Verùm quæ de triplici amore dixit adversa- rius, unquam satis mirari nequeo. An hæc se- riò, joco-ne dicta sunt, penes cordatum lectorem judicium esto. Hoc unum contendo, scilicet ea quæ ab ipso tum antea, tum in eodem opere, tum postea scripta sunt, incredibiliter absona esse. Sic autem arguo : Aliquid concupiscere nihil est aliud quàm id velle sibi. Hinc ipse fate- tur amorem *christianæ spei* esse *sanctam concu- piscentiam*. Hoc posito, sequitur Meldensis cha- ritatem esse meram veræ in Deo beatitudinis concupiscentiam. Hoc autem facilè ita evincitur. 1° Charitas, juxta Meldensem, est ex sua essen- tia beatitudinis, seu unionis, fruitionis, societa- tis, possessionis, visionis desiderium : ergo ex sua essentia est quædam Dei concupiscentia. 2° Hæc concupiscentia est quid primum in cha- ritatis essentia. « Quid, inquit [1], charitati ma- » gis essentiale et proprium, quàm unitivum » esse? » 3° Hæc concupiscentia, sive beatitu- dinis in Deo comparandæ volitio, est tota et adæquata charitatis essentia, si Meldensis sibi ipsi constet. Quod ita probatur : Charitas nihil est nisi amor Dei. Amoris autem ratio totalis amandi fines excedere nunquam potest : atqui Deus, ut nostrum bonum, sive, aliis verbis, quatenus nostra beatitudo, juxta Meldensem, est *tota diligendi ratio*, est *ratio amandi quæ aliter explicari nequit* : de ea voluntate cæteræ omnes hominis voluntates *efformantur : pro- pter hoc omnes omnia : præter hoc nihil volunt*. Unde evidentissimè liquet nullam in homine posse assignari volitionem, quæ tota non sit beatitudinis volitio, seu concupiscentia. Nam, uti jam dictum est, aliquid sibi velle, et id con- cupiscere, verba sunt merè synonyma. Hæc igitur tota est voluntatis et amoris essentia, ut summum suum bonum, seu beatitudinem sibi velit, sive concupiscat. Ne quid ulterius specie tenus nobis affingat Meldensis. *Omnia propter hoc; præter hoc nihil;* quidquid volitio est, nihil est nisi propter bonum concupitum : nihil est præter boni concupiscentiam. Hæc est *tota dili- gendi ratio*, ac proinde tota essentia dilectionis : *aliter explicari nequit*. Quidquid est *præter hoc*, et non *propter hoc, manifesta illusio est*.

Neque benevolentiæ nomine nobis illudatur. Nemini quisquam bene velle potest, nisi ad hoc ex *aliqua diligendi ratione* moveatur. Atqui beatitudo comparanda *tota* est *diligendi ratio*. Ergo nemini quisquam bene velle potest, nisi ratione illâ unicâ sui ipsius beandi. Ratio bene- volentiæ ulla *aliter explicari potest*. Quidquid boni aliis hominibus, et Deo ipsi volumus, hoc totum volumus *propter hoc*, et nihil *præter hoc*, scilicet ad nos beandos. De hac nostræ privatæ beatitudinis volitione, seu concupiscentia, *effor- mantur* cæteræ omnes volitiones, quibus, et aliis hominibus, et ipsi Deo bene volumus. Un-

[1] *Avert. des div. Ecrits*, n. 18 : t. xxviii, p. 371 ; édit. de 1845, t. ix, p. 326.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 17 : t. xxix, p. 58 ; édit de 1845, t. ix, p. 452.

de loquitur ipsam erga Deum benevolentiam hinc oriri et huc referri, hinc efformari et huc resolvi. Sanè homines voluptatum amantes bene volunt objectis a quibus beari sperant. Volunt vino et epulis exquisitissimum saporem, mollitiem lectis, vestibus elegantiam, amœnitatem ruri, terræ fruges, aeri salubrem temperantiam, hilaritatem amicis, facetumque ingenium. Hæc autem *omnia propter hoc, et nihil præter hoc*, nempe, ut sibi indulgeant et beatè vivere possint. Sic etiam homo, in Meldensis sententia, Deo bene vult; quinetiam summum quod jam habet bonum illi vult, sed *totum propter hoc*, sed *nihil præter hoc*, scilicet ut in eo summo bono beatus ipse sit. Deum aliâ ratione diligere *manifesta illusio est*. De hac concupiscentia efformatur ipsa erga Deum benevolentia; quemadmodum verò benevolentia, quâ gulosus quidam epulis edendis bene vult, ita Apostoli, ita Dei Mater, ita ipse Christus Dominus in sua humana voluntate, Deo bene voluerunt, ex ea unica et totali diligendi ratione, scilicet quod in eo, ut in majore bono, beatitudinem privatam concupiscerent. Ea est siquidem, cunctis, nullo excepto, *tota diligendi ratio*. Is est *finis ultimus, propter quem omnes omnia volunt*.

Hæc autem, ut patet, tum ante *variorum Scriptorum* editionem, tum in ipsis *variis Scriptis*, tum etiam multò post hujus operis editionem, singulis paginis inculcata, et in libro cui titulus *Schola in tuto*, et in *Responsione ad quatuor Cameracensis Epistolas*, et in opere quod *Annotationes*, etc. [1], auctor nuncupavit, evidentissimè demonstrant, quanto cum totius Ecclesiæ ludibrio, triplicem amorem, quasi seipsum emendans, assignaverit. Primum nempe purè benevolum in illius sententia chimæricum: ac proinde nullatenus secundo superiorem, atque justificantem, esse jam abunde constat. Secundus Deum quidem unum sibi vult: at nihil est, nisi Dei sibi comparandi volitio, ac proinde totus est in Deo concupiscendo: nihil est præter Dei unius meram concupiscentiam: nihil includit, *præter hoc*, nihil nisi *propter hoc* ipsum. Quo pacto autem tertius amor *sit vitiosus et inordinatus*, ipse nunquam expediet. *Nihil nisi mercedem spectat*, inquit. Jamne oblitus est eam esse *totam diligendi rationem*, ut *omnes omnia velint propter hoc*, nempe beatitudinem quæ sola *merces est*, et *nihil nisi propter hoc velint?* Sed *in ea*, inquit, *mercede statuit finem ultimum*. Nonne hæc *merces* est ea complexa beatitudo, quam individuam Meldensis affingit? Hæc *merces* seu beatitudo *perficiens* est, ut ipse ait, ac proinde in illius concupiscentia sita est omnis perfectio. *Finis est ultimus propter quem omnes omnia volunt* [1]. Jamne quod tantopere inculcaverat, memoriâ excidit? Peccat-ne quis in statuendo ultimo fine, in *mercede* seu beatitudine, quæ *ex omnium scholarum unanimi consensu est finis ultimus?* Peccat-ne quis, dum Deum sibi optat aut concupiscit propter id *propter quod omnes omnia, et præter quod nihil volunt?* At, inquit Meldensis, *nihil nisi mercedem spectat*. Amor spei *nihil* etiam *nisi mercedem*, quæ est ipsemet Deus, *spectat*: merces ea est, de quâ Abrahamo dictum fuit: *Et ero merces tua magna nimis*. Id autem expetit amor ille, *seclusâ gloriâ Dei*. Quasi verò quis posset velle in Deo solo beari, seclusâ illius gloriâ! Hæc duo, ut ait Meldensis ipse, inseparabilia sunt: ita *sese intimè tangunt* [2], ut disjungi nequeant. Quicumque vult in Deo solo beari, nisi omnino insaniat, Dei gloriam minimè excludit. Quòd si quis ita insaniret, ut vellet in Deo beari citra omnem Dei gloriam, tum is amor inordinatus esset, non ex natura meræ Dei concupiscentiæ, sed ex affectato gloriæ Dei contemptu. Contemptus autem ille esset quid extraneum et adtititium meræ huic concupiscentiæ. Mera autem concupiscentia Dei in se sumpta abstrahit a Dei gloria emergente, aut non emergente. Sic etiam pari modo spes informis ante charitatis infusionem, gloriam Dei neque includit, neque excludit, sed abstractivè se habet. Hoc idem præcisè est dicendum de amore illo meræ concupiscentiæ. Vana est igitur et futilis hæc secundi et tertii amoris ostentatio. Si fucum facere cesset, triplex amor unus erit et simplicissimus. Namque, ut ipse palam prædicat, *amor purus, castus et gratuitus est, modò eo usque pervenerit*, scilicet ut *Deum solum pro mercede concupiscat* [3].

Quòd si dicat hunc amorem vitiosum concupiscere aliquid præter beatitudinem veram in Deo solo adipiscendam, jam vitiosus erit; non eâ præcisâ ratione, quòd sit meræ concupiscentiæ amor, sed ex aliquo superaddito; ac proinde in eo vitioso amore admittendo, lectori illudere voluit. Hoc autem ut certissimum docet, quòd purissima charitas eo usque tantùm puritatis *pervenire* potest, *ut sit Dei solius, tanquam mercedis, concupiscentia*. Sic primus et secundus Meldensis amor nullatenus tertium sive in-

[1] Id est, Gallico sermone, *Remarques sur la Réponse de M. de Cambrai à la Relation sur le Quiétisme*.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9 : t. XXIX, p. 31. — [2] *Ibid.* n. 18 : p. 60. — [3] *Addit. à l'Instr. sur les Etats d'orais.* n. 7 : t. XXVII, p. 486. Edit. de 1845, t. IX, p. 444, 432 et 216.

fimum exsuperat. Quâ igitur sinceritate animi hanc palinodiam decantare gloriatus est, ut se mihi humilitatis exemplum proponeret? « Nisi » in hoc, inquit [1], peccasse mihi viderer, non » me emendarem. At culpa esset gravior, si » non aliàs dixissem quod hìc desideratur. Ut » res sit, nihil nisi emendationem cupio. Felix, » si his lenibus exemplis, eos qui majora darent » excitare possem! »

Quàm fictitio et illusorio animo hæc dixerit, hoc certè patet ex hisquæ subinde inculcare non destitit. « Non licet credere, inquit, formalem » beatitudinem (quantumvis sit donum creatum) » id est, Dei fruitionem, posse naturaliter opta- » ri; » namque hoc donum supernaturale est, » cujus amor, quemadmodum et amor Dei, » nonnisi a gratia inspirari potest [2]. » Quid eâ novâ theologiâ absurdius? quid a vera magis absonum? *Donum hoc*, inquit, *est supernaturale :* ergo naturaliter, et absque gratiæ inspiratione, optari non potest. Consequentia hæc scholis hactenus inaudita fuit. Num Spiritûs sancti donum ad miracula patranda *supernaturale est?* atqui Simon Magus hoc supernaturale donum, naturali, imò pravâ et detestandâ cupiditate optavit : ergo falsissimum est donum supernaturale, naturaliter non posse optari. Ad hoc ut quis supernaturalia dona optet, requiritur ut ea noverit, nosse autem non potest, nisi ex fide. At, positâ fidei luce ad cognoscenda supernaturalia, potest quivis ea naturaliter et vitiosè appetere. O Meldensis, tu doctor es in Israel, et hæc ignoras? Sic totam theologiam funditus subruis? Sic errans, me acerbissimè, quasi errantem increpas? *Non licet credere*, inquis. At contrà et *credere licet*, et non credere, nefas. Siccine quietismum impugnari oportuit? Sic impugnare, adstruere est. Quasi verò absurdus et impius error, non nisi aliis erroribus absurdissimis expugnari possit. Tu Ecclesiæ universæ doctrinam falsò quietismi nomine dilaceras. At neque in hoc tecum cohæres. Num triplicem Dei amorem assignasti? Num citiùs et expressiùs assignandum fuisse fatebaris? Num dixisti : *Nisi in hoc peccasse mihi viderer, non me emendarem.... Nihil nisi emendationem cupio, etc.* Peccasti igitur, et te emendatum voluisti, quòd hunc triplicem amorem non satis expressè assignavisses. Bene est, modò sit pœnitentia vera et constans. Doces igitur expressissimè « amorem meræ concupiscentiæ, quo Deus » non amatur, nisi ex utilitatis motivo et unicè » mercedis intuitu... Tertius ille amor quem » meræ concupiscentiæ vocant..... nihil nisi » mercedem spectans, ut in ea finem ultimum » statuat, cum detrimento gloriæ Dei, vitiosus » et inordinatus est. Amor ille est amor Dei, siqui- » dem Deum non amat, nisi ex utilitatis motivo. » Vitiosus et inordinatus est. » Ergo, ex confesso, datur amor Dei *vitiosus et inordinatus.* Quæro a te, an amor ille vitiosus et inordinatus supernaturalis sit, *et inspirari non possit nisi a gratia?* Inspirat-ne gratia quod *vitiosum* est et *inordinatum?* Quare igitur doces cum tanta confidentia, cum tanta in me verborum asperitate, *donum creatum*, si sit *supernaturale*, *naturali* affectu *non posse optari?* En Creator ipse, quem tu dixisti amari affectu *vitioso et inordinato.* « Hujus doni, inquis, amor, quemadmodum et » amor Dei non nisi a gratia inspirari potest. » Num tertius ille *amor meræ concupiscentiæ* idem est *quo Deus non amatur nisi ex utilitatis motivo?* Falsum est igitur, quod *amor Dei nonnisi a gratia inspirari possit.* Amatur Deus *vitiosè* et *inordinatè ;* ergo naturali affectu, et gratiâ non inspirante tunc amatur. Hinc patet te semper in præjudicata relabi. Hoc peccati genus irridebas, de quo nemini unquam contigit sese accusare : hoc peccati genus ingratiis admiseras : hoc specie tenus, scholæ sopiendæ causâ. Palinodiam exemplo datam, tu ipse ludibrio vertis. Quod alterâ manu adstruxisti, alterâ pessumdas. Posteriora scripta prioribus absolutè derogant : jam omnino apud te ratum est, quod neque *amor Dei*, neque *creati doni* desiderium *inspirari possit nisi a gratia Dei.* Quod autem a *gratia inspiratur*, nec *vitiosum*, nec *inordinatum* est. Igitur nullus datur *amor Dei*, nec beatitudinis formalis, qui *vitiosus* sit : nullus, qui, *gratiâ illum inspirante*, non sit supernaturalis. Apertè lectorem ludis.

O quàm longè candidiùs et lucidiùs, Sylvius rem explanat! « Non licet, inquit [1], ita Deum » diligere, propter mercedem, ut vita æterna, » vel constituatur finis omnino ultimus nostræ » dilectionis, vel sic propter eam diligamus » Deum, ut aliàs non essemus dilecturi. Prius » quidem, quia Deus debet esse noster finis sim- » pliciter ultimus. Quamvis autem nostra vita » æterna consistat in Deo, sicut in objecto bea- » titudinis : ipsa tamen Dei visio, fruitio et » comprehensio non est Deus, sed aliquid crea- » tum. Posterius verò, quia cùm Deus sit sum- » mè bonus, et propter se summè amabilis, » debemus eum diligere propter se, etiam dato

[1] *Avert. des div. Ecrits*, n. 18 : t. XXVIII, p. 372. — [2] *Relat. sur le Quiétisme*, VII[e] sect. n. 9 : t. XXIX, p. 627. Edit. de 1845, t. IX, p. 326 et 608.

[1] 2 2. q. XXVII, a. III, p. 171.

» quòd nihil commodi proveniret ex ejus dilec-» tione. Ita ergo diligendus est Deus, ut tam » dilectionem quàm alia bona opera exerceamus quidem propter beatitudinem, tanquam » finem istorum operum, sed illam nostram » beatitudinem ulteriùs ordinemus in Deum, » sicut in finem simpliciter ultimum; ita » affecti, ut etiam si non esset expectanda bea-» titudo, vellemus tamen pariter eum diligere.» Hæc eadem repetere Meldensem, tota operum complexio vetat. Dicet-ne, 1° vitam æternam, seu beatitudinem, non esse *finem simpliciter ultimum?* 2° Deum non esse beatitudinem, sed *objectum beatitudinis?* 3° *visionem, fruitionem, comprehensionem Dei non esse Deum?* 4° hoc Dei donum, utpote *aliquid creatum*, esse medium, *ulteriùs ordinandum in Deum, sicut in finem simpliciter ultimum?* 5° Deum fore *pariter diligendum etiam si ex* beatitudine comparanda nulla esset *diligendi ratio*. Oporteret-ne, etiam sublatâ *totâ diligendi ratione, pariter diligere* idem objectum? Ablato toto, restat ne quid par toti ipsi?

At contrà Meldensis inclamat, *neminem posse eò usque sese desinteressare, ut vel in uno actu qualicumque abstineat a concupiscentia beatitudinis, propter quam omnes omnia volunt* [1]. Inclamat, quòd si Deus non esset totum hominis bonum, sive aliis verbis beatitudo, *non esset illi ratio amandi propter quam amat* [2]. Inclamat, quòd si beatitudinis motivum extinctum esset, *non essemus subditi Deo, quem penes non esset nostra aut beatitudo, aut infelicitas* [3]. Inclamat omnes *omnia propter hoc velle, et nihil velle præter hoc* [4].

Tum hoc dilemma objeci: Gloria Dei est aliquid. *Volunt-ne omnes omnia*, etiam gloriam Dei *propter hoc*, scilicet propter beatitudinem? an beatitudinem ipsam propter gloriam Dei? Quid Meldensis? «Speras, inquit [5], nos eà quæstione » angendos? uno verbo respondetur; hæc duo » esse» inseparabilia. » O indecens responsum, quod eludit, non respondet: quod quæstionem intricat, et pias aures offendit! Profectò si verè immutaverit sententiam, si triplicem amorem, et nominatim meram et vitiosam illam beatitudinis in Deo solo comparandæ concupiscentiam sincerè admiserit, si palinodiam sine fuco decantaverit, quare dubius hæret? quare non affirmatur continuò quòd non licet *omnia velle propter hoc*, scilicet beatitudinem, *neque nihil velle præter hoc;* imò ipsam beatitudinem nos debere velle propter gloriam Dei, *et præter hoc*, scilicet præter ipsam beatitudinem, eam *ulteriùs ordinando* in Dei gloriam? Sic se expediret facilè, qui constaret sibi. Sic meâ quæstione non *angeretur*, cui hæc decretoria et perspicua responsio in promptu esset. Quid autem adversarius? hanc sibi fieri quæstionem illum pertædet, nec temerè. Verùm hujus quæstionis, alia de causa opposita, me pudet. Quid enim Deo nostro minùs dignum, quàm quærere, an *aliquid creatum in ipso agente existens*, ad creatorem sit referendum? In hoc impia foret vel levinscula dubitatio. Quid a vera pietate magis alienum, quàm hæc duo, nempe creatorem, et *aliquid creatum* in creatura *manens*, ita connectere, ut simul quatenus ambæ partes æquè essentiales finem ultimum constituant? *Uno verbo*, inquit, *respondetur, hæc duo esse inseparabilia, etc.* Igitur Deus esset inamabilis, si a beatitudine largienda separaretur. Deus autem non potest suæ creaturæ sese præbere inamabilem: ergo Deus nunquam potuit naturam intelligentem condere, nisi eà lege, quòd se beatitudinis commodo amabilem faceret, et ex suo dono mutuaretur, quod ex sua sola perfectione absoluta illi deest. A beatitudine danda separari non potest, eo quod separatim nullatenus amandus esset. In extremis dilemma sic eludere, est illudere lectori, et tacitè negare quòd Deus unquam potuerit gratuitum suæ visionis donum homini non concedere.

Atqui agitur de summa rerum. Quæstio est, an charitas, quæ impios homines in filios Dei transmutat, beatitudinem promissam ad Deum ipsum ulteriùs referat necne. Hæc est vera hominis vita: *hoc et omnis homo;* hic totius cultûs fons et caput, scilicet ut homo « non » felicitatem, ut ait Bernardus [1], non glo-» riam, non aliud quidquam tanquam pri-» vato sui amore desideret. » Actus, quo ultimum et perfectissimum donum Dei ad Deum ipsum refertur, est quid ultimum in cultu: hoc si desit, totum deest. Hic actus unicus est, quo attingatur verè ultimus finis. Is actus solus est quo cæteri omnes vivificantur, et formam suscipiunt: hoc et totius religionis compendium. Dic quantumvis, inquiebam, *hæc duo esse inseparabilia:* minùs perfectum ad perfectius, velis, nolis, referendum est. Quid frustra moras nectis, et quod jamdudum dicere necessum fuit, dicere refugis? Durum est tibi fateri

[1] *Rep. à quatre Lett.* n. 9 : t. XXIX, p. 31 et 32. — [2] *Instr. sur les États d'orais.* liv. X, n. 29 : t. XXVII, p. 431. — [3] *Cinquième Écrit*, n. 15 : t. XXVIII, p. 523. — [4] *Rep. à quatre Lett.* loc. cit. — [5] *Ibid.* n. 15 : t. XXIX, p. 54. Edit. de 1845, t. IX, p. 144, 205, 368 et 451.

[1] *Serm.* VIII *de divers.* n. 9 : p. 1104.

aliquid creatum ad creatorem ulteriùs esse ordinandum, atque adeo beatitudinem propriè dictam esse medium, non finem simpliciter ultimum. Assigna, sodes, actum hunc simplicem, in hac præcisione sumptum, et sine ullo superaddito, in quo voluntas beatitudinem, ut medium, ad gloriam Dei, utpote præcellentem, referat. Ipse aiebat : « Verum quidem est gloriam Dei in se sumptam hominis beatitudini præcellere, neque tamen inferendum hæc duo posse separari [1]. Sic autem urgebam : Si gloria Dei præcellat, si finis sit ulterior, oportet ut tantillum separentur, dum altera ad alteram referetur ut ad finem ulteriorem. Procul dubio actus ille simplex, quem postulo ut nitidis verbis assignes, possibilis est homini, gratiâ illius infirmitatem adjuvante : imò homini essentialis est. Hoc, ut ait Angelicus Doctor [2], est quid *connaturale homini*, scilicet ut ad Deum omnia sua, seque ipsum referat. Tu igitur, ne quid extrarium in hunc actum simplicissimum obtrudere velis : luce meridianâ clarius est hunc actum, quo beatitudo, ut medium, ad suum ulteriorem finem refertur simplicissimè, non includere beatitudinis motivum ; quippe qui ipsâ beatitudine jam ulterior est, et eam prætergressus, in finem ipsius beatitudinis pergit. Ergo in eo actu beatitudo, quæ medii relati solam rationem habet : nullatenus habere potest rationem finis, seu motivi. Dicet-ne Meldensis finem beatitudine ulteriorem ex beatitudinis motivo expetit ? Vultne ut medium sit ultimo fine finis ulterior ?

Quot exempla, tot argumenta sunt, quòd medium non referatur ad finem ulteriorem ex motivo medii. Civis optimus, qui opes ad reipublicæ decus refert, hunc relationis actum non elicit ex opum ipsarum motivo. Qui cœnam ad corporis nutritionem sobriè refert, hunc relationis actum non elicit ex cœnæ opiparæ motivo. Qui omnia vitæ commoda ad se refert, ut ad ultimum sui ipsius finem, hunc relationis actum non elicit, ex commodorum motivo seu fine. Medium quod actu refertur, jam voluntas prætergressa est, ac proinde quoties beatitudinem, ut medium, ad Deum ut ad finem ulteriorem ordinamus : jam, præter beatitudinem, nullo beatitudinis voto aliud expetimus. Tum nihil fit *propter* beatitudinem : totum intra hos fines *præter* illam. Fini verè ultimus nunquam attingitur, nisi eâ præter et ultra beatitudinem volitione. Is actus beatitudinis voto ulterior, et immediatè attingens finem simpliciter ultimum, est veluti sancta sanctorum. Hæc est cordis vita abscondita cum Christo in Deo. Quidquid virtutis emicat sine illa, informe est. Hâc deficiente, homo *qui non diligit manet in morte*. Quòd autem hæc beatitudinis comparandæ ad ipsum relatio fiat in actu complexo aut simplici, perinde est : quoquo modo id fiat, modò fiat, totum intentum habeo. Volitio illa, quâ medium ad finem refertur, quatenus est præcisa hæc relatio seu ordinatio, medium, ut motivum, seu finem, nullatenus includere potest. Nunc verò quærat Meldensis an frequens sit illa volitio ? respondendum est, sic nos toties velle, quoties ultimum finem immediatè attingimus ; seu quoties omne creatum ad creatorem refertur. Dicat hanc volitionem motivo beatitudinis vacuam, *esse manifestam illusionem* : veritas clamat hanc esse interioris vitæ nostræ essentiam.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 15 : t. XXIX, p. 54 ; édit. de 1845, t. IX, p. 451. — [2] D. Th. I. *Part.* q. CIX, 3, 10.

III.

Meldensis episcopus Doctorem Angelicum ad se trahere ita conatus est. « Hæc verba, inquiebat [1], a sancto Doctore dicta sunt : *Unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum.* Ita hoc amoris nostri est essentiale motivum, quòd Deus sit nostrum bonum, et quidem totale. Atqui certissimè de charitatis amore hic agitur. Hæc veritas adeo perspicua est, ut sanctus Thomas eam confirmaverit hâc propositionis inversione : *Dato enim, per impossibile, quòd Deus non esset totum hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.* Ita, ex divo Thoma, ratio diligendi præcisa et formalis ea est, ut sit totum hominis bonum, quod revera totum hominis desiderium satiat et absorbet. »

Antequam directè solvatur objectio, annotandum mihi videtur : 1° nihil probare, quod nimis probat. Hæc autem si eo sensu, quem adversarius adstruit, essent intelligenda, sequeretur evidentissimè nullam, omnino, nullam *diligendi rationem* assignari posse, præter concupiscendam singulis nobis privatam nostram in Deo beatitudinem : Deum esse, ex se, et secluso beatitudinis largiendæ decreto ipsi accidentali, penitus inamabilem, ac proinde nullatenus amandum. Factâ hâc suppositione, sanctos omnes qui aliter senserant, a Moyse et Paulo ad Franciscum Salesium usque, delirasse, et fuisse mentitos contra evidentem *voluntatis* et *amoris essentiam*. 2° Sequeretur nullum dari

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 16 : t. XXIX, p. 55 ; édit de 1845, t. IX, p. 451.

posse amorem præter meram beatitudinis concupiscentiam. Neque enim amare quisquam potest præter totam diligendi rationem. Quapropter si tota diligendi ratio esset beatitudo sibi optanda, seu concupiscenda, quidquid in amore non esset concupiscentia, seu desiderium, non esset amor. Sic Meldensis palinodiam de hoc ipso decantatam, apertè revocat : pœnitentiæ hunc pœnitet. Sed ad solvendam directè objectionem properemus.

In apologeticis observavi Doctorem Angelicum eo loci, non de motivo charitatis erga Deum, sed tantùm de ordine charitatis quâ beati in cœlo se mutuò diligunt, locutum fuisse. Hic autem est articuli titulus : *Utrùm ordo charitatis remaneat in patria.* Sanctus Doctor quærit, an beati se mutuò diligant in vita beata, ut se dilexerunt in vita mortali. Respondet eumdem charitatis ordinem servari : quia « natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis, inquit, suprà » positus ex ipsa natura procedit. Omnia autem » naturaliter plus se quàm alia amant. Ergo » iste ordo charitatis remanebit in patria. » Unde hanc elicit conclusionem : « Quilibet » homo beatus ex parte quidem boni, quod » alteri optatur, proximum meliorem, magis » quàm seipsum diliget. Ex parte autem diligen» tis, seipsum intensius quàm proximum ama» bit. » Quapropter affirmat singulos beatos seipsos intensiùs quidem ex ipsius naturæ ordine diligere, quàm cæteros omnes beatos; sed quoad rationem boni, quod exoptant, eos « plus diligere » meliores » quàm seipsos, minùs verò minùs bo» nos. Volet enim, inquit, quilibet beatus unum» quemque habere quod sibi debetur secundùm » divinam justitiam, propter perfectam confor» mitatem voluntatis humanæ ad divinam..... » Tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet, » quod est determinatum divinitus..... Totus » ordo dilectionis beatorum observabitur per » comparationem ad Deum, ut scilicet ille » magìs diligatur, et propinquior sibi habeatur » ab unoquoque, qui est Deo propinquior. » Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præ» senti vita necessaria; quia necesse est ut unus» quisque magis sibi conjuncto, secundùm » quamcumque necessitatem provideat, magìs » quàm alieno, ratione cujus in hac vita, ex » ipsa inclinatione charitatis, homo diligit ma» gìs sibi conjunctum, cui magìs debet im» pendere charitatis effectum. Continget tamen » in patria, quòd aliquis sibi conjunctum, plu» ribus modis diliget. Non enim cessabunt ab » animo beati honestæ dilectionis causæ. Tamen » omnibus istis rationibus præfertur incompa» rabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex » propinquitate ad Deum. » Quibus positis, ita tertiam objectionem solvit. « Dicendum » quòd UNICUIQUE ERIT DEUS TOTA RATIO DILIGENDI, » eo quòd Deus est totum hominis bonum. » Dato enim per impossibile, quòd Deus non » esset hominis bonum, non esset ei ratio dili» gendi, et ideo in ordine dilectionis oportet, » quòd post Deum homo maximè diligat seip» sum. »

Hinc patet *ordinem dilectionis* erga proximum ita a Deo institutum fuisse, ut singuli beati ex natura se intensiùs diligerent, quàm cæteros beatos omnes; beatis autem se perfectioribus plus boni, sive majorem beatitudinem ex justitia optarent. Hic ordo dilectionis beatorum ex eo immotus erit, quod beatæ illæ animæ nunquam huc et illuc diversè moveantur, prout affulgent variæ boni, seu veri, seu falsi species; sed in eo beatitudinis æternæ statu, ad unam rationem summi boni, scilicet Dei solius, indeclinabiliter rapiantur. Beatitudo non est quidem illis amandi ratio unica, ut Meldensis putat, sed est causa efficiens illius in una amandi ratione constantiæ. In hac fluxa vita variæ occurrunt amandi rationes : at in patria Deus summè bonus, ac proinde beatificans, ita ad se unum rapit totam hominis voluntatem, ut æternùm evanescant cæteræ adumbratiles rationes amandi, et jam nihil extra Deum plus minùsve amari possit, nisi ex eo *ordine*, scilicet *per comparationem ad Deum*, sive *ex propinquitate ad Deum.* Beatitudo non est causa finalis, sed causa afficiens perfectissimæ illius observationis ordinis a Deo positi. Hoc fit *ex perfecta conformitate voluntatis humanæ ad divinam.... Tunc voluntas unius cujusque infra hoc sistet, quòd est determinatum divinitus.* Quòd *si per impossibile Deus non esset* totum *hominis* beati *bonum*, id est, si Deus non bearet illas animas, jam *non esset illis* immota et unica illa *diligendi ratio*, eo quod variæ, quæ nunc nobis illudunt boni species, et ipsis tum illuderent.

Quid autem a sancti Doctoris mente magis alienum, quàm illa beatitudinis continuandæ appetitio, aut concupiscentia, quà soli beati Deo devincti essent? Constat ex divo Thoma, singulos beatos *plus diligere meliores quàm seipsos*, in hoc, *quòd velit quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur.* Sic beati inferiores, superioribus majorem, sibi verò minorem beatitudinem optant. Dicet-ne Meldensis,

[1] 2. 2. q. XXVI. a. XIII.

eos nonnisi beatitudinis motivo impelli, ad optandam minorem sibi, majorem aliis beatitudinem? Quis unquam beatitudinis amore ipsam beatitudinem sibi præ aliis minui cupit? Certè is affectus, non ex amore beatitudinis privatæ, sed longè superior, ex solo justitiæ amore profluit. Hoc unum sufficeret argumentum ad demonstrandam ex ipsissimis objectionis verbis, quantùm Doctor Angelicus a Meldensi dissentiat. Verùm et hæc adjicienda existimo.

Tunc enim, inquit sanctus Doctor [1], scilicet in patria, *anima nunquam errabit in amore Dei.* En quod jam ab eo dictum audivimus, nempe Deum summè bonum, tum occurrere voluntati humanæ, ut solam amandi rationem. At ne quis, causam efficientem hujus in amando constantiæ, cum causa finali confundat, sic loquitur [2] : « Cognoscitur Deus propter Deum : » nam finis cognitionis ipse est. Licèt enim ex » illa cognitione percipiat æternam beatitudi- » nem ,.... illam beatitudinem non percipit fi- » naliter pro utilitate sua, sed pro manifesta- » tione gloriæ Dei. » Si quæras quænam sit ratio, quæ beatorum voluntates movet, ut Deum cognoscere, et facie ad faciem intueri velint, respondet Meldensis : Beatitudo est *unicuique tota ratio diligendi*, ac proinde illius cognitionis adipiscendæ. At contrà Doctor Angelicus reclamat, *beatitudinem non percipi finaliter pro utilitate* beatorum. Ergo illa beatitudo percipitur propter finem, qui est ipsâ beatitudine ulterior, et qui illius utilitatem, seu bonum relativum superat. Quod autem beatitudinis voto omnino ulterius est, ex ipsius beatitudinis voto non efficitur. Beatitudo, quatenus privata utilitas, non est finis ultimus, sed medium ad ultimum finem necessariò referendum. « Ibi » etiam diligitur Deus propter Deum. Anima » enim ibi diligit Deum, non ob hoc solum, » quod sibi bonus est, largus et misericors, » sed ob hoc multò fortius, quod simpliciter » in se bonus, largus et misericors est. » Anima beata grata est; amore afficitur in spectanda Dei in se beneficentia. Misericordias Domini in æternum cantare illam juvat : hoc charitas ipsa suis actibus præstat. Amat enim Deum in beneficiis, quibus ipsa cumulatur, eo quod anima, Deo volente, sibi chara sit : at fontem rivulo anteponit. *Multo fortiùs*, hæc eadem attributa, ut absolutas Dei perfectiones in Deo ipso miratur, ac diligit. Hoc autem *multò fortiùs*, unde oritur, quæso? ex una amandi ratione, scilicet beatitudine sibi concupiscenda? Sic Meldensem respondere necessum est. O inauditam hactenus amandi rationem! Beatitudo a beatis concupita, est-ne *tota ratio*, cur beati *multò fortiùs* diligant beneficentiam beatificantem, in quantum est absoluta Dei perfectio, quàm in eo quod est beatificatio sui ipsorum? Idem est ac si quis diceret, beatitudinem esse totam rationem, seu unicum motivum, cur ipse aliquid aliud beatitudini ipsi longè anteponat.

Sic pergit sanctus Doctor : Et quantò sinceriùs amat Deum propter innatam sibi bonitatem, et non propter participationem ipsius » beatitudinis, tantò beatior est anima; licet » communicatio beatitudinis divinæ nequaquam » ipsam moveat ad illam sinceritatem amoris. » Eia! quantum jucunditatis animæ nascitur, » quando creatori vicem rependit in sinceritate » amoris, quam nulla sanctitas, vel bonitas » in anima, vel utilitas traxit ad amorem ani- » mæ? »

Eo loco sanctus Doctor confirmat quod apud Cassianum [1] docet Patrum traditio; nempe animam gratis a Deo amatam, et Deum gratis amantem, *creatori vicem rependere.* Præterea hæc duo maximi quidem momenti docet; nimirum quòd anima Deum amat *propter innatam sibi bonitatem*, id est, propter illius beneficentiam, quatenus est summæ perfectionis demonstratio, nec tamen *propter participationem beatitudinis.* Certè *participatio* et *communicatio* sunt verba penitus synonyma. Unde liquet quantùm Meldensis a mente Doctoris Angelici aberraverit, dicens *beatitudinem communicatam*, seu beatitudinis communicationem *esse in actu charitatis formalem amandi rationem, ac proinde motivum, cujus exclusio non potest non esse illusio manifesta.* Quid verò sonent hæ voces *quantò sinceriùs*, etc., *non propter*, etc., *tantò beatior*, etc., *licet nequaquam ipsam moveat*, etc., neminem vel in dialectica tirunculum fugit. Id quod vocatur *tota ratio diligendi*, ita esse debet, ut quo magis voluntatem movet, eo magis voluntas suum objectum velit, et e contra quo minùs voluntatem movet, eo minùs voluntas velit suum objectum. At verò divus Thomas asseverat *animam tantò esse beatiorem, quantò sinceriùs* amat Deum, *non propter participationem beatitudinis.* En particula negativa, quæ vim exclusivam præ se fert. Subjungit : *Licet communicatio beatitudinis divinæ*, etc., *nequaquam* ipsam *moveat*, etc., *nequaquam moveat*,

[1] *Opusc.* LXIII, cap. II, 2 *princip.* p. 681. — [2] *Ibid.* cap. I, 3 *princip.* p. 679.

[1] *Coll.* IX.

et, nequaquam sit motivum, sunt voces omnino synonymæ. Iterum atque iterum quæro quænam sit illa *totalis ratio diligendi*, quâ admissâ anima esset in amando minùs sincera, minùsque beata: quâ autem penitus omissâ, anima fit *beatior*, sincerior et perfectior in suo amore ?

« Ibi etiam anima fruitur Deo propter Deum. » Hoc proprium est frui, rei amore inhærere » propter seipsam, non propter aliud commo- » dum. Delectatio quâ anima Deum compre- » hendit, accendit eam ad desiderandum multò » vehementiùs divinæ gloriæ manifestationem, » quàm propriam beatitudinem. [1] » Porrò hæc delectatio non est finis seu motivum amoris : est tantùm causa efficiens, quâ anima extra se in Deum unum rapitur. Etenim si delectatio, quæ est ipsamet beatitudo, *esset tota diligendi ratio*, ut vult Meldensis, non posset animam *accendere* ad amandam *divinæ gloriæ manifestationem vehementiùs quàm propriam beatitudinem*, neque ad amandam majorem proximi quàm suam beatitudinem. Implicat enim aliquid amari vehementiùs, quàm *totam rationem diligendi*, quâ solâ amatur quidquid amari potest. Hæc addit : « Valde enim manifestatur divina gloria, » dum se fideli animæ Deus exhibet ad fruen- » dum, et tantâ puritate afficitur anima circa » Deum, ut si unum deberet eligere de duobus, » vel æternâ carere beatitudine, vel divinam » voluntatem in se vel in aliis impedire, multò » libentiùs vellet æternâ felicitate privari, quàm » Dei voluntatem in aliquo retardare; et ma- » gnam sibi reputaret beatitudinem, cum pro- » prio detrimento divinam in omnibus implere » voluntatem. » Dicet-ne Meldensis, Doctorem Angelicum beatis imputare *amantes ineptias*, *amoris deliria*, *sophisticæ pietatis argutias*, *manifestamque illusionem?* Non volunt quidem *æternâ felicitate privari*, sed hoc *multò libentiùs vellent*, etc. Ea autem locutio *multò libentiùs vellent* falsissima esset, nisi daretur verum fundamentum in ipso beatæ voluntatis affectu. Quapropter sanctus Doctor supponit animam beatam verè ac penitus ita esse affectam, *ut multò libentiùs vellet*, etc. Unde quis quid *multò libentiùs velle potest*, extra et contra *totam diligendi rationem*. Hæc locutio, nisi sit inepta et illusoria, *multò libentiùs vellet*, apertè significat quamdam efficacissimam, quæ semper præsto est, diligendi rationem. Dicet-ne Meldensis, beatitudinem *esse totam rationem diligendi*, quâ *beati multò libentiùs vellint eâ privari*, quàm Dei voluntatem tantisper *retardare?* Vellentne, propter beatitudinem, *ipsâ beatitudine æternâ cum proprio detrimento privari?* Dicat igitur beatos, etiam in ipso lucis æternæ fonte cæcutire, et fanatico spiritu abreptos insanire contra *naturam hominis*, contra *amoris essentiam*, contra *totam diligendi rationem*. Reponet sanctus Doctor hunc affectum procedere non ex amentia contra *amoris essentiam*, imò ex purissima et efficacissima ratione amandi. TANTA PURITATE, inquit, *afficitur anima circa Deum, ut si unum deberet eligere de duobus*, etc. Ne dicat adversarius hoc ad beatorum perfectionem reservari : neque enim quisquam theologus dubitavit charitatem patriæ, quantumvis nostrâ superiorem, esse tamen ejusdem speciei. Hoc ex ipso Doctore Angelico evidentissimè constat. At si *amoris essentia* hæc est, ut *potiri suo objecto, et beari semper velit*, hanc *naturam hominis*, hanc *amoris essentiam* in patria, non minùs, imò plus quàm in exilio reperiri necesse est. De beatis ipsis dictum est : *Unicuique erit Deus tota ratio diligendi*. Aut Meldensis argumentum cassum est, aut præcisè de beatis agitur. Si verò charitati beatorum detur alia superior et perfectior diligendi ratio, quâ *beatitudine ipsâ privari multò libentiùs vellent*, etc. ; inferendum est hanc ipsam diligendi rationem dari et in actibus charitatis ejusdem speciei, quos hic exules nos elicimus.

Hoc Meldensis expressissimè confessus est his verbis [1] : Charitas cum bono promisso nos unit » fruitione anticipatâ, ita ut in quodam sensu, » ipsum præsens sit, et in mortis puncto amor » noster nullo superaddito, fiat fruens et beatificus. » Porrò hæc, sicuti et cætera ejusdem auctoris, fines apertè excedunt. Amor patriæ ejusdem est speciei ac nostra charitas in exilio : hoc indubium est. At inficior, quòd *in mortis momento*, amor ille, *nullo superaddito*, hominem beare possit. Nisi *superaddatur* intuitiva Dei visio, beatitudo promissa nunquam aderit. Verùm ex concesso liquet, charitatem patriæ eamdem esse quoad speciem, ac charitatem exilii. Idem est amor, eadem amandi ratio. *Nullo*, in genere amoris aut motivi, *superaddito*, idem amor ab exilio ad patriam transvolabit. Atqui in patria *communicatio beatitudinis divinæ* NEQUAQUAM beatorum voluntatem *movet ad illam sinceritatem amoris*. Amant ipsi « Deum » propter innatam sibi bonitatem, et non prop- » ter participationem ipsius beatitudinis. Anima » multò libentiùs vellet æternâ felicitate pri-

[1] *Opusc.* LXIII, c. III, 3m *princip. fruitionis* : p. 685.

[1] *Cinquième Ecrit.*, n. XII : t. XXVIII, p. 515; edit. de 1845, t. IX, p. 365.

» vari, quàm Dei voluntatem in aliquo retar- » dare... Licèt anima fidelis in laude Dei sine » delectatione magna nequaquam esse posset, » nullatenus tamen ibi Deum desiderat lau- » dare propter proprium commodum, sed » purè et simpliciter propter Deum. » Ergo anima peregrina in terris eâdem amoris purè gratuiti specie Deum amat in charitatis actibus, etiamsi in spei actibus sive elicitis, sive imperatis ab ipsa charitate, beatitudinem expetat.

Non solum autem eadem est charitatis species in utroque statu, sed etiam idem amoris ordo, saltem in iis quæ utrobique nota sunt. Omnia fieri debent *ex peferctu conformitate voluntatis humanæ ad divinam*. Sic, exempli causâ, cùm fideli peregrino perspectum sit Virgini Deiparæ ampliorem quàm sibi beatitudinem et gloriam destinatam fuisse, non minùs debet peregrinus ille, quàm beati, Deiparæ ampliorem quàm sibi beatitudinem velle. Hoc autem plus alteri, minus sibi, ex beatitudinis motivo optari nequit. Idipsum declarat sanctus Doctor, hoc sermone continuo ita pergens: « Sic Eleazarus, sicut scriptum est in libro » Machabæorum, potiùs voluit in inferno pu- » niri, quàm præ timore mortis mandatum » legis transgredi. » Quod beati in cœlo *multò libentiùs vellent*, hoc ipsum Eleazarum hic peregrinantem voluisse affirmat. Hæc est eadem omnino diligendi Dei species et ratio. « Eia! » inquit, quàm justum est, ut creatura multò » abundantiùs intendat Deo in omnibus crea- » turis, quàm sibi, etc. » Ergo quod sonant hæc verba *multò libentiùs*, et *multò abundantiùs*, non est *contra naturam hominis, amoris essentiam, totamque diligendi rationem*: imò hoc justitia ipsa Deo adjudicat. *Eia! quàm justum est*, etc.

« Ibi etiam anima laudat Deum propter » Deum. Licèt enim anima fidelis in laude Dei » sine delectatione magna nequaquam esse » posset, nullatenus tamen ibi Deum desiderat » laudare propter proprium commodum, sed » purè et simpliciter propter Deum, qui æter- » naliter ordinavit ab anima se semper laudari, » non propter suam, sed propter animæ beati- » tudinem ampliandam. Illa puritas æterna » causatur ex hujus vitæ puritate. Quantò » enim anima fidelis in laude Dei propriam » partem minùs respicit, et quantò ampliùs Dei » partem quærit in hoc mundo: tantò laus ejus » apparet hìc purior, tantò erit excellentior; » tantò erit utilior communitati, et jucundior: » et tantò consequenter Deus, qui talem dedit » puritatem, apparebit gloriosior [1]. » Hinc colligendum est quantùm hæc duo discrepent, scilicet in amando delectari, et amare delectationis motivo. Anima beata amat quidem cum suprema illa delectatione, quæ beatitudo nuncupatur: sed nullatenus desiderat *laudare propter proprium commodum*, sive beatitudinis utilitatem. Amat *purè et simpliciter*: en ille amor purus quem Conventus dixit adversari *traditioni, Scripturis, naturæ hominis et amoris essentiæ*. Atqui ille amor, juxta divum Thomam, fons est, unde *laus Dei purior* fluit. *Quantò minùs anima propriam partem quærit*, id est, quantò minùs, *participationem beatitudinis* quærit sibi, *tantò sinceriùs, tantò puriùs*, tantò *excellentiùs*, tantò *gloriosiùs* Deum amat. Cùm autem eò usque pervenerit, ut *communicatio beatitudinis nequaquam ipsam moveat*, sed *Dei partem*, scilicet *manifestationem gloriæ Dei... purè et simpliciter* quærat, tunc amor est purissimus. O inauditam hactenus *totalem diligendi rationem*, quâ admissâ amor esset minùs *purus*, minùs *excellens*, minùs *utilis communitati*, minùs *gloriosus Deo*; quâ autem omissâ fit *purior*, *excellentior*, *utilior* et *gloriosior*? Ea-ne est *totalis diligendi ratio*, quam si secteris, tum *gloriæ Dei*, tum *utilitati communitatis*, tum propriæ *puritati* aliquid detrahis? Hæc autem Doctoris Angelici frequens et diserta conclusio, eo meliùs rem secat, quòd perfectissimè consonet, cum iis quæ in definienda charitate, et a spe distinguenda peremptoriè dixit [2].

Quis igitur æquo animo hæc Meldensis verba audiet? « Dei solius est sine indigentia amare... » Nihil est quod beatitudinis motivum pectore » excutiat. Id si homo in se pervincere posset, » ut nulla beatitudinis sibi cura esset, non esse- » mus subditi Deo, quem penes non esset » nostra, aut beatitudo, aut infelicitas [3]. » De *excutiendo beatitudinis motivo* in quocumque perfectionis statu, nequidem verbum unquam feci: absit omnino, absit. Chimæram ex industria confictam gratis impugnat. Verùm quid episcopum magis dedecet, quàm ea servilis et mercenaria declaratio, scilicet homines ex solo beatitudinis privatæ vinculo adstrictos esse ad amandum Deum? Si huic auscultes, homo non nisi ex propria *indigentia* Deo adhæret. Deus verò vicissim indigentiâ laborat; nisi enim beatitudinis illicio hominem sibi devinciret, careret amabilitate, quâ possit amari. Tum rupto hoc

[1] *Opusc.* LXIII, c. V, 3[m] *princip. laudis*: p. 688. — [2] 2. 2. q. XVII et XXIII. — [3] *Cinquième Ecrit*, n. XV: t. XXVIII, p. 523; edit. de 1845, t. IX, p. 368.

uno amoris vinculo, mercenarius jugum excuteret. Hoc autem generatim et absolutè dictum, *Dei* quippe *solius est sine indigentia amare,* ipsos beatos maximè spectat. Namque de illis ab eodem auctore dictum est : *Unicuique erit tota ratio diligendi*, scilicet *Deus* quatenus beatificans. Ipsi non *amant sine indigentia :* hoc *Dei solius est*. Consequens est igitur, ut beati, si cessaret beatitudo, quasi mercenarii, Deum, utpote per se inamabilem, continuò desererent. Illa autem summæ perfectionis, in se *purè et simpliciter* spectatæ, desertio, quid sonat nisi creaturæ a creatore defectionem impiam? Quid verò magis dissonum ab ea inamabili doctrina, quàm illud *Catechismi Romani* præceptum? « Neque id quidem, in catechizandis rudibus, silentio prætereundum esse, vel in hoc » maximè suam in nos Deum clementiam, et » summæ bonitatis divitias ostendisse, quod » cùm sine ullo præmio nos potuisset, ut suæ » gloriæ serviremus, cogere, voluit tamen » suam gloriam cum utilitate nostra conjungere [1]. » Dum Romana Ecclesia jubet pastores ita docere infimam plebem, *Deum potuisse nos cogere, ut sine ullo præmio suæ gloriæ serviremus ;* Meldensis obstrepit dicens, ne quidem beatos Deo adhærere, sine beatitudinis captandæ *indigentia ;* adeo ut, cessante mercede, aufugeret mercenariorum turba.

IV.

D. episcopus Meldensis ita argumentabatur [2] : « Numquid hæc differentia inter charitatis » amorem et spem, satis est essentialis ; quòd » altera virtus Deum quatenus unitum, altera, » quatenus absentem spectet? Quid verò magis » est essentiale amori, quàm esse unitivum? » quid verò spei magis essentiale ac proprium, » quàm supponere bonum ab ipsa quæsitum, » non esse unitum, sed absens ac distans? » Ideo divinus amor est justificans, spes verò » minimè, eo quod amor ille sit unitivus, spes » autem non sit unitiva.... Frustra ingenium » torques : neque enim possibile est, has inter » virtutes ullam assignare differentiam magis » profundam et radicalem.... Ad hæc opponis » aliam, quam divus Thomas assignavit differentiam spem inter et charitatem, nimirum » spem velle sibi aliquid ex Deo provenire, » charitatem autem non velle, ut sibi aliquid » ex Deo proveniat. Candidè loquamur. » Certè si ipse *candidè* fuisset locutus, charitatis definitionem ac præcellentiam a divo Thoma peremptorià assignatam, apertè aut respuisset, aut ratam habuisset. Neutrum fecit ; ne quidem objectionem solvere tentavit; sed subtili interrogatione Doctoris Angelici definitionem indirectè convellere, et quæstionem urgentem eludere cœpit. « Vis-ne, inquit, ut nequidem » ex Deo charitati proveniat uniri cum illo, et » cum illo sanctâ amicitiâ, atque æternâ so» cietate conjungi? Neque id dicere neque » divo Thomæ, hunc errorem passim refellenti » id imputare auderes. Abunde est autem ad » conciliandum cum se ipso sanctum Docto» rem, quòd sua dicta ipse confirmet, nempe » charitatem Deum quatenus bonum sibi uni» tum amplecti, atque ita nullum ei bonum pro» venire, præter ipsum Deum. »

Antequam hæc singula refellantur, tollenda est æquivocatio, quâ in hisce vocabulis ludit, scilicet quòd charitas sit *unitiva*, et quòd amor *uniri* velit. Verum quidem est divum Thomam ita loqui : « Charitas attingit Deum, quia conjungit nos Deo [1]. » Alibi sic habet : « Charitas » importat unionem ad illud bonum : spes au» tem quamdam distantiam ab eo ; et inde est » quòd charitas non respicit illud bonum ut » arduum, sicut spes : quod enim jam unitum » est, non habet rationem ardui, et ex hoc » apparet, quòd charitas est perfectior spe [2]. » Alibi etiam sic loquitur : « Charitas ergo facit » hominem Deo inhærere propter seipsum, » mentem hominis uniens Deo per affectum » amoris [3]. » Hæc autem verba Meldensis sententiæ omnino adversantur. Ipse vult unionem, quam *charitas importat*, esse beatitudinem, ita ut appetat, tanquam suum ultimum finem, illam unionem perfectissimam. Verùm cœlestis beatitudo non est præsens, sed absens, dum peregrinamur a Domino. A contrà, unio, de qua sanctus Thomas loquitur, est præsens. *Quod enim*, inquit, *jam unitum* est, *non habet rationem ardui*. Non dixit sanctus Doctor : *Charitas..., conjunget*, sed *conjungit nos Deo*. Non dixit *unitura*, sed *uniens Deo*. Non dixit, per beatitudinem, sed tantùm, per *affectum amoris*. Charitas sanè est unitiva, etiam in vita præsenti ; actu conjungit et unit hominem Deo ; quippe quæ amantis voluntatem penitus conformat cuilibet amati beneplacito. Itaque charitas, propriè et strictè loquendo, non est unionis in cœlo futuræ desiderium, sed ipsa est unio quædam plus minùsve perfecta ; prout est

[1] Part. III, *in Decal. proœm.* n. 18. — [2] *Rép. à quatre Lett.* n. 17 : t. XXIX, p. 58 et 59; édit. de 1845, t. IX, p. 452.

[1] 2. 2. q. XXIII, a. III. — [2] *Ibid.* a. VI. — [3] *Ibid.* q. XVII, a. VI.

plus minùsve intensa et fervens. *Amor* enim charitatis *respicit bonum in commune, sive sit habitum, sive non habitum* [2].

Luce clarius est Deum, quatenus intuitivè videndum, abesse ab homine peregrinante, sive charitatis, sive spei actus eliciat. Quod futurum est, semper abest, dum futurum remanet. Igitur si Deus, quatenus beatificans per intuitivam visionem, esset *tota ratio diligendi*, tum in charitatis, tum in spei actibus æqualiter objectum abesset a potentia. Spes non fallitur: quod ut absens desiderat, hoc revera abest. Charitas neque fallitur, neque fallit: non sibi fingit, ut præsentem, illam cœlestem beatitudinem et visionem intuitivam, quæ procul abest. Unde sequitur, quòd si spectet Deum sibi uniendum per visionem intuitivam, spectat illum, ut absentem, ut bonum quod revera *arduum* est. Hoc autem confirmatur exemplo actuum, quos charitas a spe eliciendos imperat; aut exemplo actuum, in quibus ipsa charitas sibi complacet in amanda Dei beneficentia per beatitudinem promissam demonstrata. Tum, ex omnium consensu, charitas spectat summum bonum nostrum, ut *absens et arduum*. Neque enim homo, hos actus exercens, sibi tum fingit beatitudinem cœlestem ac futuram sibi in terris adesse. Quapropter vana esset, adumbrabilis et falsa illa utriusque virtutis differentia, si *unio, quam charitas importat*, esset beatitudo cœlestis; hæc verò differentia, quam divus Thomas docuit, verissima est; modò recidat in alteram illam, quam in definienda charitate ex professo assignavit. Namque spes sola spectat Deum quatenus intuitivè videndum, ac proinde ut absens bonum. Charitas verò, dum proprios actus elicit, non respicit ut suum objectum proprium ac specificum, Deum sic videndum intuitivè, et beatitudinis largientem; sed *purè et simpliciter sistit in eo*, quatenus summè perfecto, *non ut ex eo sibi proveniat adeptio boni*. Spes respicit unionem in cœlis futuram. Charitas facit unionem, aut potiùs ipsa est quædam unio præsens, *per affectum amoris*, quo voluntas amans in amati voluntatem toto refluit. Hæc est illa voluntatis unio, de qua sanctus Doctor ait: *Quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui*. Hæc autem præsens unio, futurâ ac cœlesti longè inferior, est tamen verissima, et eo magis perficitur, quo charitas fit intensior. Igitur differentia illa, boni scilicet hinc absentis et futuri, illinc præsentis et jam uniti, *radicalis et profunda est*, si idem præcisè significet aliis verbis, ac differentia in definitionibus charitatis et spei allata a sancto Doctore, scilicet boni in se absolutè sumpti, et boni relativi ad nos beatificandos. Sin minùs, illusoria esset; neque enim charitas sincerè et seriò spectare potest cœlestem ac futuram unionem, ut præsentem, neque Deum beatificantem, ut jam sibi unitum. Quibus positis, facillimè refelletur Meldensis argumentum.

1° Ex industria vocem hanc, *uniri*, insinuat, ut aliam subintelligat, nempe *beari*. Charitas non est per se, et ex sua essentia, desiderium unionis. *Non est diligentis appetitio*, aut desiderium, ut ait Clemens Alexandrinus; sed ipsa *est firma ac benevola conjunctio*, aut unio. Qui aliter sentiunt, *nesciunt quod est divinum in charitate*. Unio autem quæ fit per amoris affectum, et quam multi Patres, dum perficitur, transformationem appellant, ea ipsa est, ratione cujus charitas dicitur *unitiva*. Dicat apertè Meldensis, an Deo omnipotenti sit impossibilis quæcumque alia unio creaturæ intelligentis cum creatore, præter beatitudinem supernaturalem, et visionem intuitivam? Si Deus quod gratis pollicitus est, non esset largitus, numquid daretur aliqua hominis in Deum charitas sive dilectio? numquid daretur quædam unio amantis hominis cum Deo amato? Cesset igitur adversarius hæc duo verba, scilicet *uniri* et *beari*, ut purè synonyma supponere: quàm maximè differunt. Beatitudo est unio futura, ac proinde bonum *absens et arduum*, quod charitas non spectat ut suum objectum specificum seu essentiale; *unio* verò, quam *charitas importat*, est præsens; est ipse charitatis affectus; est conformitas voluntatis creatæ cum increata; est societas intima et familiaris; quemadmodum in Cantico sponsus et sponsa (seclusâ omni visione intuitivâ) dulcissimis colloquiis, ignitisque affectibus conjunguntur. Vellet-ne Meldensis asserere nullam aliam societatem ab homine iniri posse cum Deo, præter illam supernaturalem ac cœlestem societatem, in qua beati Deum facie ad faciem intuentur? Negari non potest aliquam dari in hac vita unionem et familiarem societatem inter Deum amatum, et animam charitate ardentem, etiamsi Deus non videatur intuitivè. Sic charitas non dicitur futuræ unionis appetitiva, sed *unitiva*, quod aliquid præsens indicat.

2° Gravissimè errat Meldensis episcopus, dum dicit: « Ideo divinus amor est justificans, spes » verò minimè; eo quod amor ille sit unitivus, » spes autem non sit unitiva. » Si per unionem non intelligit cœlestem beatitudinem, nihil pro-

[1] Div. Th. *1 Part.* q. xx, a. 1.

bat. Malè infert charitatem esse beatitudinis appetitivam, eo quod sit *unitiva* : tum ruit funditus argumentum. Si verò per unionem, beatitudinem cœlestem intelligit, differentia, quam affert inter charitatem et spem, quantùm abest ut sit *magis profunda et radicalis*, imò, ut jam demonstratum est, et fundamento et radice caret. Spes æquè est *unitiva* ac ipsa, quam excogitavit Meldensis, charitas : appetit enim unionem, scilicet beatitudinem futuram : charitas autem hæc fictitia, non minùs quàm spes, hanc unionem, ut revera futuram et nondum præsentem spectat. Quòd si charitas illa nullatenus præeminens peccatores justificet, quidni et spes, quæ spectat idem objectum cum eadem *totali diligendi ratione?* Certè est *unitiva*, id est, futuræ unionis cupida, quemadmodum et charitas. Utraque virtus *ultimum finem*, scilicet Deum, quatenus beatificantem immediatè attingit. Beatum fieri velle, est velle Deum, et unionem cum illo. Ita charitas spei non erit anteponenda. Ita amor spei, seu concupiscentiæ, supremus erit amor, quo Deum ab hominibus etiam beatis amari possit, ac proinde nullus alius requiretur unquam ad peccatoris justificationem, etiam extra pœnitentiæ sacramentum. Actus verò perfectæ contributionis, ex solo divinæ pulchritudinis intuitu eliciti, erunt *manifesta illusio*, vani *apices*, *phrases* ineptæ, argutiæ Quietistarum. Etenim *unicuique* tum in patria, tum in peregrinatione, Deus, quatenus beatitudinem communicat, *est tota diligendi ratio*. Unde neque peccatores in pœnitentia, neque beati in sublimi sua perfectione ullam volitionem emittere possunt, nisi aut metu beatitudinis amittendæ, aut illius servandæ desiderio.

3° Quid minùs sincerum, ac serium, quàm illa sancti Doctoris cum se ipso conciliatio, scilicet quòd charitas ita Deum amplectatur, ut *ex Deo nullum ei proveniat bonum præter ipsum Deum?* In ea conciliatione, et doctori Angelico, et toti Ecclesiæ illudit. Vult-ne spem quærere, ut sibi proveniat aliquod aliud bonum, præter ipsum Deum beatificantem? Absit. Nonne vult charitatem, pariter ac spem, in Deo quærere, ut sibi proveniat *aliquid creatum*, nempe beatitudo formalis cum objectiva? In quo differant hæ duæ virtutes, et in quo alter alteri præemineat, dicat igitur, si possit.

V.

Dixerat adversarius « punctum illud fixum » esse, nimirum charitati æquè esse impossi» bile non velle Deo frui, ac naturæ non velle » indesinenter in quocumque actu semper beari[1]. » Verùm æquivocatio subrepebat in verbo FRUI, quemadmodum et in verbo *uniri*. Fateor sanctum Augustinum dixisse passim charitatem velle *frui*. Sed hujus Patris definitio vanam hanc æquivocationem tollit. « Frui, inquit[2], » est amore inhærere alicui rei propter seipsam.» Dicat quantumlibet Meldensis, charitatem velle Deo *amore inhærere propter Deum ipsum* : quid ad rem? *frui* et *beari* non sunt unum et idem. Si *frui*, ut ait sanctus Augustinus, nihil aliud sit quàm amare; nonne singulæ animæ piæ, etiam in hac vita, hoc sensu Deo fruuntur, quatenus scilicet Deo propter ipsum Deum amore inhærent? Fruuntur itaque, nec tamen beantur : unde evidentissimè constat fruitionem a beatitudine distingui, ac proinde Augustinum charitatis essentiam definire, nullâ habitâ beatitudinis ratione. Quando dicit, Charitas vult *frui*, idem est ac si diceret, Amor amare vult quod amat; amor spontaneus est. Amor inhærere Deo propter Deum ipsum, non est Deum ut sibi summè utilem concupiscere : imò est *purè et simpliciter Deo sistere, non ut ex eo aliquid nobis proveniat*, nequidem *adeptio boni*, sive beatitudinis.

Contrà sic disputabat adversarius[3] : « En » principium inconcussum Augustini, quod nemo unquam in dubium revocavit. *Tam illa » perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam » certa sententia*[4] : scilicet non tantùm nos » velle beari, sed etiam nos præter hoc nihil vel» le et propter hoc velle omnia. *Quod omnes homi» nes beati esse volunt, idque unum ardentissimo » amore appetunt, et propter hoc cætera quæcum» que appetunt.*» Adjicit hæc Augustini verba : » *Hoc veritas clamat; hoc natura compellit....* » *Creator indidit hoc.* » Deinde me sic impu» gnat[5] : « Nunquam non objicis Augustinum » hìc tantùm loqui de cæco instinctu : nequa» quam. Illum attentiùs audi : *Nec quisquam* » inquit, *potest appetere, quod omnino quid vel » quale sit nescit, nec potest nescire quid sit, » quod velle se scit : sequitur ut omnes beatam » vitam sciant.* » Sic autem pergit adversarius :

« Indesinenter respondes hoc verum esse de » naturali beatitudine, non autem de superna» turali. Sed hoc quid ad rem? siquidem ex » Augustini principio semper constat hominem » nunquam posse ita se desinteressare, ut in ali-

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9 : t. XXIX, p. 33; edit. de 1845, t. IX, p. 444. — [2] *De Doct. Christ.* lib. I, n. 4 : t. III, p. 6. — [3] *Rép. à quatre Lett.* ubi supra. — [4] AUGUST. *de Trin.* lib. XIII, cap. III, n. 8; cap. VIII, n. 11 : t. VIII, p. 932, 934 et 935. — [5] *Rép. à quatre Lett.* ubi supra.

» quo actu omittat beatitudinis desiderium, » propter quam vult omnia. Ulteriùs procedit » Augustinus; et quemadmodum ex natura im» possibile est aliquid velle, nisi id velis beati» tudinis adipiscendæ motiva, æquè impossi» bile est charitati aliquid velle, nisi ut Deo » fruatur; quandoquidem charitatis definitio » hæc est : *motus animi ad fruendum Deo prop» ter seipsum* [1]. »

Jam vidimus hæc ultima verba meram esse æquivocationem in verbo *frui*. Affirmat autem adversarius me fuisse confessum omnes in omnibus omnia velle necessariò ex motivo naturalis beatitudinis. Atqui id me nunquam dixisse, imò contradictoria constanter asseruisse, exscriptis constat. Verùm, ante quam hæc Meldensis argumentatio directè refellatur, attendendum est quid Augustino ipse imputet. 1° Illi non satis est quòd *creator indiderit* homini propensionem ad beatè vivendum, sed præterea vult ut Augustinus velit, beatitudinem ipsam esse formalem amandi rationem et motivum, quo omnes omnia volunt, ita ut *nihil præter hoc, et nihil nisi propter hoc* unquam *velint*. 2° Vult omnes homines scire *quid et qualis sit* beatitudo, quam se velle sciunt. 3° Vult nunquam omissam esse, tum in charitatis actibus beatitudinem supernaturalem, tum in actibus sine gratia elicitis, naturalem beatitudinem.

Restat quærendum, quænam sit hæc beatitudo, quam omnes, et appetere, et nosse, Augustinus affirmavit. Ipse sanctus Doctor in eodem loco, quem Meldensis citat, sic rem expedit :

« Cùm ergo beati esse omnes homines velint, » si verè volunt, profectò et esse immortales » volunt : aliter enim beati esse non possent. » Denique et de immortalitate interrogati, si» cut et de beatitudine, omnes eam se velle res» pondent [2].... » Hæc subjungit : « Ut enim » homo beatè vivat, oportet ut vivat. » Hæc autem est illius conclusio : « Nec nisi viventes be» ati esse possunt : nolunt igitur perire quod » vivunt. Immortales ergo esse volunt, qui» cumque verè beati vel sunt, vel esse cupiunt. » Non autem vivit beatus, cui non adest quod » vult : nullo modo igitur esse poterit vita ve» raciter beata, nisi fuerit sempiterna. »

Jam sic argumentor : Ex Meldensi, omnes *sciunt quid et qualis sit beatitudo* : beatitudo autem et immortalitas sunt unum et idem; nemo enim *vult perire quod vivit. Non autem vivit beatus, cui non adest quod vult*, scilicet non perire. Quapropter *de immortalitate interrogati, sicut et de beatitudine, omnes eam se velle respondent*. Hinc sequeretur omnes, ne uno quidem excepto, in quocumque humano actu, *omnia* PROPTER vitam beatam et immortalem, ut immortalem cognitam, velle, et *nihil* PRÆTER hanc beatam immortalitatem in ullo quovis actu velle posse. *Hoc*, inquit, *creator indidit, hoc natura compellit*. Certè, si hæc valeant, concludendum est : 1° omnes *scire quid vel qualis sit* illa beata immortalitas, quam *se velle sciunt* ; 2° nullum hominem posse, vel festucam ultro movere, nisi eo præciso motivo, seu formali ratione, ut beatâ immortalitate potiatur ; quo quid absurdius excogitari potest? 3° omnes christianos, qui Dei gloriam optant, eam optare PROPTER beatam hanc immortalitatem adipiscendam, et in Dei gloria nihil PRÆTER hanc beatam immortalitatem velle unquam posse. Quæ si ita sint, beata immortalitas erit finis ulterior glorificatione Dei, ac proinde finis simpliciter ultimus. Etenim qui absolutè dicit, *omnia propter hoc*, scilicet beatitudinem, *et nihil præter hoc*, scilicet beatudinem, nihil excipit, nequidem Dei gloriam : unde sequeretur, quòd si Deus noluisset nos supernaturali beatitudine donare, homo nullum unquam charitatis erga Deum actum elicere potuisset ad glorificandum creatorem ; quinetiam nosmetipsos in gloria Dei nihil velle posse *præter hoc*, nimirum privatam nostram beatitudinem. Hoc autem a mente Augustini alienissimum esse, et quidem impium, nemo non videt. Ex hoc patet, quàm cautè ac sobriè accipiendæ sint hujusmodi locutiones. Si quis autem eas ex toto sancti Doctoris contextu temperatè accipiat, continuò purissimum hunc, atque genuinum sensum eliquabit.

1° A sapientissimo creatore indita est homini propensio quædam ad beatè vivendum, ut homo sibi creditus, in necessitatibus singulis, promptiùs, faciliùs ac libentiùs sibi ipsi consulat. *Hoc natura compellit*. Ita compellit etiam ad incolumitatem alimentis remediisque tutandam. Hæc autem inclinatio eo sensu vinci nequit, quòd pectore excuti nequeat. Alio autem sensu vincitur : quod enim semper adest et sentitur, potest quis volitione deliberatâ minimè sequi. Exempli causâ, qui sibi mortem consciscebant, in se extinguere nequibant hunc et vivendi et beate vivendi appetitum indeliberatum, nec tamen illi ulla tenus obtemperabant, imò efficacissimè illum pervicerunt.

2° Ex ea inclinatione omnes naturaliter ita affecti sunt, etiam quoad voluntatem, ut *si hoc*,

[1] AUG. *de Doct. Christ.* lib. III, cap. x, n. 16 : t. III, p. 50. — [2] *De trinit.* lib. XIII, cap. VIII, n. 11 : t. VIII, p. 934.

ait Augustinus, *populo pronuntiatum esset in theatro,* scilicet, Vultis-ne beatè vivere? *omnes id in voluntatibus suis invenirent.* Ita pariter responderent se nolle unquam mori. Hoc cum Cicerone dixit Augustinus, philosophus philosophicè disserens. Neque tamen, nisi absurdissimè, quis hinc inferret omnes omnino homines in singulis actibus liberis, *nihil* unquam *velle præter* vitam beatam et immortalem, et *omnia velle propter* eam comparandam; ita ut beata immortalitas sit motivum, seu ratio formalis, quâ singuli in singulis volitionibus quotidianis determinentur. Sed ad interpretandam Augustini locutionem, sufficit ut ea sit constans et habitualis hominum dispositio, quòd nunquam mori, nunquam pati, nunquam delectatione carere velint.

3° Qui verò sint hi homines, qui interrogati sic in *theatro* responderent, ex Augustino percontemur. Se Gentilium turbæ immiscens ita loquitur [1] : « Nisi fortè virtutes, quas » propter solam beatitudinem sic amamus, etc.» Dicet-ne Meldensis Augustinum suam propriam sententiam hìc declarasse, dum dicit *propter solam* privatam *beatitudinem* a singulis hominibus *amandas* esse *virtutes?* Num potiùs hæc vox est e *theatro* elapsa? Affirmat sanctus Doctor plerosque homines beatitudinem in *corporis voluptate* ponere, paucos verò *in virtute animi.* « Non igitur, inquit [2], omnes beatè vivere vo- » lunt, imò pauci hoc volunt, si non est beatè » vivere, nisi secundùm virtutem animi vivere, » quod multi nolunt. » Hi sunt homines innumeri, qui *in theatro* respondent.

4° Beatitudo optatur ab omnibus, prout ab omnibus scitur. Nec enim, ait Augustinus, *quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit.* Ergo nihil amant præter id quod sciunt; atqui beatitudinem quæ dici possit beatitudo, nullatenus sciunt: unde colligendum est eos beatitudinem propriè dictam nullatenus velle. Augustino Meldensis parumper auscultet. « Qualiscumque beatitudo, inquit [3], quæ potiùs » vocetur quàm sit, in hac vita quæritur, imò » verò fingitur, etc. »

5° Quid igitur quærit falso beatitudinis nomine ferè totum humanum genus? « ut eos, » inquit Augustinus [4], quæque res maximè de- » lectavit, ita in ea constituerunt vitam beatam.» Unde ipse sanctus Doctor quæstionem sic enu- » cleandam proponit [5], quòd omnes beatè vivere » velint, quia omnes ita volunt, ut quemque delectat. » Quæramus ulteriùs ab Augustino, an hæc delectatio, quam solam sciunt omnes ferè homines, et quam solam volunt, sit beatitudo; ipse sic respondet: « Beatus non est, nisi et » qui habet omnia quæ vult, et nihil vult » malè. » Sic illi omnes, qui beatitudinis falso nomine corporum voluptatem seu delectationem quærebant, id quod est beatitudo nullatenus sciebant, nullatenusque volebant. Qui verò animi delectationem ex virtute philosophica captabant, *pauci erant*, teste Augustino. *Imò*, inquit, pauci *hoc volunt*, sed neque ipsi, nisi nomine tenus tantùm, beatitudinem volebant; quippe quæ extra Deum nulla datur. « Sen- » tiebant, ait sanctus Doctor [1], aliter beatum » esse neminem posse, nisi habendo quod vellet, » et nihil patiendo quod nollet. » Certè in eo generis humani affectu duo tantùm reperies. Alterum est inclinatio naturæ ad beatè vivendum, quam *creator* sapientissimè *indidit.* Alterum est amor proprius et inordinatus, qui in *theatro*, id est in generis humani consessu conclamat se velle, non beatitudinem, sed delectationem sive voluptatem mentis et corporis. Hi sunt *qui virtutes propter solam* hanc phantasticam *beatitudinem*, amant. Hi sunt qui *qualemcunque beatitudinem, quæ potiùs vocetur, quàm sit, in hac vita quærunt, imò verò fingunt.* Hi sunt qui in *theatro* respondent, *se omnia velle propter hoc, et præter hoc se nihil velle.* Quantùm autem hæc brevis et fluxa delectatio distet a beatitudine, ipse nos doceat Augustinus. « De » immortalitate, inquit [2], interrogati, sicut et » de beatitudine, omnes eam se velle respon- » dent .... Ut enim homo beatè vivat, » oportet ut vivat. Quem porrò morientem vita » ipsa deserit, beata vita cum illo manere qui » potest?.... Unde etsi nullus sensus relinquitur » quo sit misera (scilicet vita hominis mori- » entis), propterea enim beata vita discedit, » quoniam tota vita discedit : miser est tamen » quandiu sentit se nolentem consumi, propter » quod cætera et quod præ cæteris diligit... » Nolunt igitur perire quod vivunt. Immortales » ergo esse volunt, quicumque beati sunt, vel esse cupiunt.» Certum est, ex sancti Doctoris auctoritate, homines nihil velle, quod nesciunt : « nec enim quisquam potest amare, quod omnino quid vel quale sit, nescit.» Hoc unum igitur restat, quod ab ipso sciscitemur, scilicet, an illa beatitudo, quæ nomine tenus tantùm beatitudo esset, nisi esset æterna, ab omnibus hominibus sciatur, necne. Sic rem perstringit [3]. « Hanc

[1] *Loco mox citato.* — [2] *Ibid.* cap. IV, n. 7 : p. 931. — [3] *Ibid.* cap. VIII, n. 11 : p. 934. — [4] *De Trin.* lib. XIII, cap. IV, n. 7 : p. 931. — [5] *Ibid.* cap. V, n. 8 : p. 932.

[1] *De Trin.* lib. XIII, cap. VII, n. 10 : p. 933. — [2] *Ibid.* cap. VIII, n. 11 : p. 934 et 935. — [3] *Ibid.* n. 12 : p. 935.

» (immortalitatem) utrum capiat humana na-
» tura, quam tamen desiderabilem confitetur,
» NON PARVA QUÆSTIO EST. Sed si fides adsit, quæ
» inest eis quibus dedit potestatem Jesus filios
» Dei fieri, nulla quæstio est. Humanis quippe
» argumentationibus hæc invenire conantes,
» VIX PAUCI magno præditi ingenio, abundantes
» otio, doctrinisque subtilissimis eruditi, ad in-
» dagandam solius animæ immortalitatem per-
» venire potuerunt. » Itaque non tantùm *pauci*, sed etiam *vix pauci* beatitudinem æternam, quæ sola est beatitudo, scire potuerunt, ac proinde *vix pauci* illam velle poterant. Reliqui omnes, dum in *theatro* conclamant se *nihil præter*, *et omnia propter* beatitudinem velle, volunt tantùm *vivere secundùm delectationem suam*, ut ait Augustinus. In hoc volunt, ut ipse ait, *cætera propter se, et se præ cæteris diligere*. Absit igitur a domo Dei, procul absit omnis logomachia. *Vix paucis* exceptis, totum hominum genus neque scit, neque vult beatitudinem, sed vult delectationem *qualemcumque in hac vita, quæ potiùs vocetur, quàm sit beatitudo*. Sublatâ igitur merâ nominis æquivocatione, ex ipso Augustini contextu ab episcopo Meldensis citato evidentissimè constat, beatitudinem futuram ferè nunquam esse motivum, seu formalem rationem quâ suis in actibus liberis homines determinentur, sed eos ferè semper determinari ex motivo delectationis præsentis et transitoriæ, quæ non minùs distat a beatitudine, quàm terra a cœlo, quàm temporis momentum ab æternitate.

6° Hi homines, de quibus dictum fuit ab Augustino, *vix pauci*, sunt philosophi gentiles, qui, etiamsi *fides* non adesset, *humanis argumentationibus.... ad indagandam solius animæ immortalitatem pervenire potuerunt*. Verùm philosophi fidei luce carentes beatitudinem supernaturalem in visione Dei intuitiva positam nesciebant, ac proinde, juxta Augustinum, minimè optabant. Potuerunt tantùm optare quamdam in amœnis sedibus, ut campis Elysiis, jucundam et tranquillam vitam, postquam fato functi fuissent. Atqui hæc qualiscumque beatitudo extra Deum creatorem, quem ut creatorem, ac proinde ut verè perfectum, ac verè Deum, nullatenus agnoverant, nullatenus dici potest hominis finis ultimus, *propter quem omnia, et præter quem nihil* velle *creator* ipse nobis *indidit*. Ergo hi homines *vix pauci*, quantùm abest ut beatitudinem supernaturalem, de qua sola disputamus, optaverint; imò nequidem beatitudinem aliquam naturalem in Deo, ut suo creatore, optaverunt. Quâ occasione datâ, quærendum est a Meldensi, quid sibi voluerit, dum hæc verba in marginali nota apposuit : *Principia Augustini de beatitudine tum naturali, tum supernaturali*. Ab eo sexcenties quæsivi an quamdam naturalem beatitudinem a surpernaturali verè distinctam agnosceret, homines fidei luce carentes optare possent, ut finem naturæ ultimum, et a creatore singulis pectoribus inditum. De hoc nulla fuit unquam responsio, nisi hæc increpatoria :
« Heu ! nos miseros, si nostrum sit te docere
» beatitudinis motivum confusè includere om-
» nium bonorum aggregationem, ac proinde
» humano cordi inditam esse, ita ut Deum ve-
» luti insculptum præ se ferat; sic Deum clam
» optari, dum beatitudo optatur, atque beati-
» tudinem, etiam supernaturalem dico, nihil
» posse præstare in nobis, quod hanc notio-
» nem superet [1]. » His verbis docere videtur naturam ipsam optare *beatitudinem* etiam *supernaturalem* confusè cognitam. Ipse, si possit, nobis explicet, quâ ratione, *vix paucis* exceptis, omnes homines immortalitatem beatam, de qua *quid vel qualis esset omnino nesciebant*, velle potuerunt. Dicat, si possit, quâ ratione natura ipsa ordinem supernaturalem requirit, ut quid sibi ab ipso *creatore inditum*, ita ut *natura* ex se, et seclusâ omni gratiâ, ad supernaturalia dona, et ad finem ultimum supernaturalem, scilicet visionem beatificam et intuitivam, singulos *compellat*. Dicat, si possit, quâ ratione barbari, silvestres, et, ut ita dicam, feri homines, in singulis suis actibus etiam flagitiosissimis, determinentur ex motivo visionis Dei intuitivæ, quæ, quantumvis confusè spectata, esset formalis ratio, propter quam cætera omnia optarentur. Ex Augustini principio, nihil præcisè volunt hi barbari, nisi quod sciunt : atqui beatam immortalitatem, scilicet visionem intuitivam nullatenus norunt : ergo nullatenus volunt; quantùm abest ut sit illis in omnibus *tota* formalis *diligendi ratio!* Quid igitur volunt, nisi *vivere secundùm delectationem suam*, ut ait Augustinus? quid igitur volunt, *nisi habere quod volunt, et nihil pati quod nolunt ?* Hæc est, quæ ab illis *in hac vita quæritur*, *qualiscumque beatitudo, quæ potiùs vocetur, quàm sit*. Hoc autem vera beatitudo naturalis haud dici potest, nedum supernaturalis. Meldensis verò sexcenties interpellatus num aliquàm beatitudinem merè naturalem, quam natura ex suis solis viribus, secluso supernaturalis ordinis gratuito dono, expetere posset, increpavit quidem, sed nunquam respondit.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 15 : t. XXIX, p. 53 et 54 : edit. de 1845, t. IX, p. 450.

7° Falsum est gentiles philosophos eò usque errasse, ut voluerint beatitudinem suam privatam, et qualemcumque singulis hominibus assignari, quatenus formalem et totalem diligendi rationem singulis in actibus. Stoici quidem affirmabant finem hominis esse non voluptatem, sed virtutem ipsam. Beatitudo autem, quæ ab hujusmodi Gentilibus excogitari poterat, nihil aliud esse potuit, quàm honesta illa ac pura delectatio, sive animi voluptas, quæ ex virtute oritur. Atqui finem ultimum sapientis non in ea delectatione animi aut voluptate ponebant, sed in sapientia et virtute ipsa, aut justitia, quam propter seipsam expetendam arbitrabantur. Neque dicat adversarius Stoicos non distinxisse virtutem a delectatione virtutis, ac proinde nec beatitudinem a virtute constanti. Si hoc detur mihi, omne tuli punctum. Delectatio illa deliberata, quæ vocatur impropriè beatitudo, nihil est præter spontaneitatem ipsius virtutis seu justitiæ : ita virtus ipsa erat ultimus Stoicorum finis. Impropriè verò, hæc spontaneitas actuum dicta fuit beatitudo, eo quod ex ea spontaneitate virtutis flueret summa illa et æquabilis sapientis tranquillitas. Quòd si adversarius dicat Stoicos velle virtutem ex motivo delectationis, seu honestæ voluptatis, quæ indeliberatè oritur ex ipso virtutum exercitio, tum certè rationis ordinem manifestè subvertet. Quid enim absurdius aut ineptius philosophis imputari potest, quàm ea sententia, nimirum virtutem ipsam colendam esse voluptatis ex ea emergentis motivo? Siccine voluissent superius bonum, utpote meritorium, referri ad minus bonum, scilicet indeliberatum, et cujuscumque meriti expers, tanquam ad ulteriorem finem? Ita sapere, esset apertè desipere et insanire. Igitur constat Stoicos virtutem propter virtutem ipsam in se spectatam, ac per se summè amabilem, non propter delectationem sive animi voluptatem congenitam, ut colendam sibi proposuisse.

De Epicureis verò quid loquar? Me pudet hujus exempli, quo doctum antistitem refellere cogor. Ipsi, ut vult, *omnia propter, et nihil præter beatitudinem*, sive animi voluptatem, quam beatitudinem dixere, expetebant, excepto tamen, quod deos tametsi otiosos, inutiles et nullatenus beatificantes, gratis coli voluerint. Is cultus erat manifestò gratuitus. In ipsis diis unumquemque puro ac simplici cultu *sistere* docebant, *non ut ex iis sibi proveniret ulla adeptio boni :* amor ille non poterat *velle potiri suo objecto*, atque in eo *beatitudinem concupiscere*. Hæc vilissimus ille Epicureorum grex, de vilissimis diis colendis docuit. Quid episcopos de Deo summè perfecto colendo dicere decuisset?

8° Innumeri occurrunt tum Græci, tum Romani, tum Barbari cujusque ætatis homines, quibus nulla *fides* christianæ religionis *aderat*, qui nullis *subtilibus doctrinis eruditi*, *humanis argumentationibus animæ immortalitatem* invenire non potuerunt, et qui, aut reipublicæ tuendæ, aut virtutis colendæ gratià, visi sunt alacres animam fundere, vitamque abdicare. Nulla prorsus beatitudo aut præsens aut futura hos movebat. Quid præsens, nisi dolor acerbissimus, sive in cruciatu perferendo, sive in morte quam sibi consciscebant? Quid futurum, quandoquidem *humanis argumentationibus animæ immortalitatem* indagare non poterant? Ipsimet dicebant : *Pulvis et umbra sumus* [1]. Quid verò hæc umbra? vana hominis extincti imago, quæ lucem sibi ereptam deflet [2]. Hæccine est illa beatitudo, *propter quam omnia*, *præter quam nihil* expetunt? Hanc verò ipsam hominis umbram inanem, ut aniles fabulas deriserunt Gentiles innumeri. *Fabulæque manes*, inquiunt [3]. Erant-ne beati hi homines? poterant-ne aliquam beatitudinem expectare? Audiat Meldensis Augustinum : « Qui spe beatus est, in» quit sanctus Doctor [4], nondum beatus est. » Expectat namque per patientiam beatitudi» nem quam nondum tenet. » Si ille qui beatitudinem expectat, spe nondum beatus est, quà ratione beatus dici potest is, cui nulla spes affulsit? « Qui verò sine ulla spe tali, sine ulla » tali mercede cruciatur, quantamlibet adhi» beat tolerantiam, non est beatus veraciter, » sed miser fortiter. Neque enim propterea mi» ser non est, quia miserior esset, si etiam im» patienter miseriam sustineret. » Itaque, judice Augustino, non tantùm non beati, sed etiam actu verè miseri erant hi homines, dum colendæ virtutis, aut patriæ tuendæ gratià mortem oppetebant. Quænam beatitudo hos huc impulit? Non beatitudo, sed nescio qua lugentis umbræ phantasia, scilicet ut fierent *fabulæ manes*. Hunc nodum Meldensis ita solvere sibi visus est : « Hujusmodi homo, inquit Au» gustinus, in opinione habet errorem omni» modæ defectionis, in sensu autem naturale » desiderium quietis. Sic semper homines clam » sibi proponunt ut suum objectum, æternam » existentiam, aut in memoria aliorum homi» num, quod vocatur laudis vita, aut aliam

[1] HORAT. lib. IV, *od.* VII. — [2] HOMER. *Odyss.* lib. XI. VIRGIL. *Æneid.* lib. VI. — [3] HORAT. lib. I, *od.* IV. PLATO. — [4] *De Trinit.* lib. XIII, cap. VII, n. 10 : t. VIII, p. 933.

» vitæ speciem in reipublicæ corpore, cujus » sunt membrum, suæ privatæ saluti in ipso » toto consulens: ut sit ea res, nunquam volunt » absolutam suî defectionem; imò, velint, no- » lint, nunquam cessant huic defectioni adjun- » gere veras circumstantias, quibus construi- » tur quædam beatitudo [1]. » Tanto verborum fastu nihil agit, et suo se gladio jugulat. Ipse, quem tantopere objicit mihi, Augustinus rem demonstrat. *Qui laudis amore*, veluti alterâ vitâ, aut *totius reipublicæ* salute, *cujus ipse est membrum*, ad mortem perferendam impellitur, tum *miser est fortiter* patienter *miseriam sustinet*. Quantum abest, ut tum sibi *ex veris circumstantiis quamdam beatitudinem construat*. Laudis hæc altera vita in memoria hominum, atque *membri* jam extincti incolumitas in *reipublicæ toto*, scilicet hæc omnia metaphoricè, sive poeticè dicta, nihil præcisum seu philosophicum sonant. Qui mortem oppetit, neque in ipsa morte acerbissima beatus dici potest; quippe qui tum *fortiter miser est*, quantàlibet beatitudinis falsâ imagine sibi illudere velit; neque post mortem beatus evadit. « Ut enim, » inquit Augustinus [2], homo beatè vivat, » oportet ut vivat. Quem porrò morientem vita » ipsa deserit, beata vita cum illo manere qui » potest?... Unde etsi nullus sensus relinqui- » tur, quo sit misera (propterea enim beata » vita discedit quoniam tota vita discedit), mi- » ser est tamen quamdiu sentit, quia scit se » nolentem consumi, propter quod cætera, et » quod præ cæteris diligit: ... nisi fortè virtu- » tes, quas propter solam beatitudinem sic » amamus, persuadere nobis audent, ut ipsam » beatitudinem non amemus. » Igitur is homo miser est *quamdiu sentit, quia scit se* sibi *præ cæteris* charum, *nolentem consumi*. Ubi verò (ut errans arbitratur) penitus extinctus erit, nulla erit beatitudo. Quâ fronte dicitur beatus, qui jam non est? Quænam est illa ludicra beatitudo in cinere extincto, cui *nullus sensus relinquitur*, *quo sit* vel *miser* vel beatus? Ubinam vita beata, ubi nequidem ulla vita aut vitæ ullius particula? Qui ex poetarum fabulis adhuc sospes dicitur in reipublicæ decore, ipse, ipse jam nihil est, quod hanc laudem sentire possit. Sic illa beatitudo, *propter quam omnia, et præter quam nihil vult*, ipsa nihil est. Qui tum *miser* est, nullâ futurâ, nisi poeticâ, quæ jam extincto cineri promittitur, beatitudine, impelli potest.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 15 : t. XXIX, p. 53; édit. de 1845, t. IX, p. 450. — [2] Ubi supra, n. 11 : p. 934 et 935.

Hic autem *in opinione habet errorem omnimodæ defectionis*: atqui motivum, seu ratio formalis qua determinantur homines, non est *in sensu*, sed in *opinione*; ergo si *in opinione* sola sit *omnimoda defectio*, nullum potest esse motivum beatitudinis, quæ compati nequit cum *omnimoda defectione*. In *sensu* autem nullum est motivum: namque *sensus*, ut oppositus opinioni, omnino incapax est rationis formalis et præcisæ sibi proponendæ ad deliberatam volitionem eliciendam. Porrò *sensus* ille indeliberatus ea est naturæ inclinatio, quam dixi a creatore fuisse inditam nobis ad beatè vivendum.

9° Etiamsi (quod falsum esse jam vidimus) *impossibile esset ex natura aliquid velle, nisi beatitudinis adipiscendæ motivo* [1], malè inferret adversarius, æquè impossibile esse charitati aliquid velle nisi visionis intuitivæ, seu beatitudinis supernaturalis motivo. Namque fieri posset, ut in ordine merè naturali omnes ex ingenita propensione quamdam beatitudinem, seu pacem transitoriam quærerent, nec tamen fideles, gratiâ infirmitatem voluntatis adjuvante, Deum propter Deum purè et simpliciter in propriis charitatis actibus diligere, impossibile esset. Facessat igitur frequens adversarii æquivocatio in verbo *frui*. Fruitur Deo quicumque illi *propter illum amore* puro, simplici et nudo *inhæret*, etiamsi visione intuitivâ et beatificâ minimè potiatur. Haud dubiè Deus esset charitate colendus, etiamsi hanc visionem intuitivam nobis largitus non fuisset. Ergo charitati non est essentiale *velle frui*, eo sensu quo Meldensis eo vocabulo usus est, scilicet velle beatitudinem hanc supernaturalem adipisci. Quantùm a Meldensi dissentit cardinalis Bellarminus. « Quartus effectus (charitatis) » inquit, est ordinare ad gloriam. » Supponit igitur doctissimus ille theologus, hominem non *ordinari ad gloriam*, nisi ex infusione gratiæ, non autem humano cordi, ut ait Meldensis [2], a creatore *inditum esse*, ut velit *beatitudinem*, *etiam supernaturalem*. « Et quidem posset for- » tasse Deus ordinare ad gloriam hominem » isto habitu præditum. » (Hic de charitatis habitu, non de charitatis actibus loquitur.) « Non enim videtur tanta esse vis hujus habi- » tûs absolutè considerati, ut ex necessitate » petat, tanquam sibi debitam beatitudinem. » Tamen quoniam Deus promisit, ut ait sanc- » tus Jacobus, cap. I, *coronam vitæ omnibus* » *diligentibus se*, ideo charitas infusa non so-

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9, p. 32. — [2] Ibid. n. 15, p. 54. Edit. de 1845, t. IX, p. 444 et 450.

» lùm facit justos et amicos, sed etiam hære- » des regni [1]. » Ita beatitudo supernaturalis minimè debetur *charitatis habitui*. Falsum est quod charitas hanc beatitudinem *ex necessitate petat;* falsum est eam eo sensu *velle frui*, aut potiri suo objecto. Qui *charitate infusâ* donatur, ideo tantùm est *hæres regni*, quia Deus id gratis *promisit*. Si tolleres hanc purè gratuitam promissionem, justus et amicus non esset hæres regni. Diligeret Deum propter Deum, ac proinde Deo sic frueretur inhæsione amoris, etiamsi *corona vitæ careret*. Porrò id non est essentiale charitatis motivum, quod charitas *non petit ex necessitate*, et quo ablato ipse charitatis habitus integer remaneret.

Dixit Meldensis beatitudinem, quæ est ipsemet Deus, esse *perficientem*, ac proinde quo plus concupiscitur eo perfectiorem fieri animam. Neque id inficior. Sed quid ad rem? Verum quidem est perfectissimas animas præ cæteris instans Dei regnum toto affectu optare, ut cum ipso regnent juxta promissum. Namque, ut ait Angelicus Doctor, de *amicis maximè speramus* [2]. Tum charitatis ardor spem adauget. Tum charitas et spei actus expressè imperat, et ipsa beatitudinem ut *manifestationem gloriæ Dei* cum intima complacentia amplectitur. Sed motivum charitatis specificum scilicet bonum in se, perfectius est motivo spei, quod est *bonum nobis*. « Semper enim, ut ait divus Thomas [3], » quod est per se, majus est eo quod est per » aliud. Fides autem et spes attingunt quidem » Deum, secundùm quod ex ipso provenit no- » bis, etc., sed charitas attingit ipsum Deum, » ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis » proveniat: et ideo charitas est excellentior » fide et spe. » Quapropter christiana merces, quantum vis sit *perficiens*, minùs est tamen *perficiens* sub illa boni relativi ad nos, sive utilis nobis notione, quàm sub notione boni absoluti, seu in se perfecti. Beatitudo haud dubiè *perficiens* est. Quos enim in cœlo beat, perficit. Hæc visio intuitiva ita omnes hominum affectus rapit, ut a Deo summè amando nunquam desistere possint. Sed dulcis ille animæ raptus, qui est perfectionis causa efficiens, non est illius causa finalis ultima. Causa finalis nulla est nisi solus Deus, in quo charitas beatorum simplicissimè sistit, *non ut ex eo aliquid sibi proveniat*, nequidem *adeptio* supremi illius *boni*, quo jam potiuntur.

Nostra merces necquidquam immeritò dicta est *perficiens* in quocumque perfectionis gradu. Amor spei supernaturalis est sancta concupiscentia. Vitiosam concupiscentiam suo exercitio imminuit; Deum magìs ac magìs animæ præsentem facit; illius beneficentiam demonstrat. In his charitas sibi complacet, et delectatur. Hinc illam juvat spei actus expressè imperare, et evehere explicitè ad suum finem. His ipsa fovetur, nutritur et crescit; hoc est amoris incentivum. Iterum atque iterum dico mercedem nostram perficientem esse, non tantùm in patria, sed etiam in peregrinatione, dum absens speratur. Namque amantes ac sperantes, eo quo jam dictum est modo, perficit. Sed amari potest, aut ex concupiscentia sancta, aut ex pura benevolentia. Uterque amor perficiens est in suo genere; uterque exercendus est: sed benevolus altero perfectior, magìs est *perficiens*.

Cæterùm constat ex dictis hunc amorem benevolum, quem in colendo vero Deo Meldensis respuit, admissum fuisse a Stoicis ad colendam gratìs virtutem, et ab Epicureis ad colendos deos inutiles. Merces autem nostra, etiamsi verè *perficiens*, includit tamen *aliquid creatum*. Unde minùs quàm Epicurei, nos Deo tribueremus, si adeptio boni ex Deo intuitivè viso nobis *provenientis* esset tota nostra Dei diligendi *ratio*, quâ sublatâ Deus ipse inamabilis fieret. Epicurei nunquam dixere suos imbecilles deos colendos non esse, nisi motivo voluptatis, quam pro sua beatitudine amplexi sunt. Neque Stoici docuerunt virtutem non esse colendam, nisi ex motivo voluptatis honestæ, quam veluti suum fructum virtus ipsa carpit. Neutri hanc *totam diligendi rationem*, scilicet felicitatem privatam unquam agnoverunt.

Nihil tamen mirum, quòd beatitudo vulgò dicatur finis ultimus. Eâ locutione minus propriâ beatitudo in concreto sumitur. Conjunguntur finis ultimus et actus ultimus quo ipse ultimus obtinetur. Conjunguntur creator et *aliquid creatum*, quo creatori firmissimè adhæremus. Valeat quantumlibet in vulgari sermone illa complexio: at si in abstracto res ponatur ad exactam veritatis indagationem, dicendum est cum theologis, quod jam ex divo Thoma audivimus, et quod Durandus Meldensis episcopus etiam docuit. « Merces vel præ- » mium, inquit, non potest esse finis ultimus » simpliciter. Est enim bonum amatum amore » concupiscentiæ, cùm ametur ut commodum [1]. » Deus solus in se perfectus dici potest finis sim-

[1] *De Justific.* lib. II, cap. XVI: t. IV. — [2] D. THOM. *Opusc.* LXIII, c. V, 3[m] *princ. laudis.* — [3] 2. 2. q. XXIII, a. VI.

[1] Lib. III, dist. XXIX, q. III.

pliciter ultimus. Unde colligitur falsissimum esse, quòd *omnes omnia velint propter hoc*, quòd non est finis simpliciter ultimus, et quòd *præter hoc nihil velint*. Imò certissimum est, quòd ex ordine essentiali, omnes debent velle omnia, ipsamque beatitudinem, propter ulteriorem finem, scilicet simpliciter ultimum, nempe Deum in se perfectum. Quantùm autem Augustinus huic doctrinæ assentiatur, constat, tum ex dictis, tum ex eo quod beatitudinem definierit *gaudium de veritate*. Gaudium de veritate non est ipsa veritas; gaudium hominis non est ipse Deus; ac proinde beatitudo, quæ non est finis simpliciter ultimus, ad illum referri debet. Hoc autem adhuc uberiùs infrà demonstrabitur.

VI.

Nunc operæ pretium est totius quæstionis fontem ipsumque caput repetere. « Unumquodque, inquit divus Thomas [1], in rebus naturalibus, quod secundùm naturam hoc ipsum quod est, alterius est, PRINCIPALIUS ET MAGÌS INCLINATUR IN ID CUJUS EST, QUAM IN SE IPSUM... Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis : est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. Et si homo esset pars naturalis hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Qnia igitur BONUM UNIVERSALE EST IPSE DEUS, et sub bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundùm id quod est, Dei est; sequitur, quòd naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principaliùs diligat Deum, quàm se ipsum. Alioquin si naturaliter plus se ipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa, et quòd non perficeretur per charitatem sed destrueretur. »

« In statu naturæ integræ homo poterat operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licèt non absque auxilio Dei moventis. DILIGERE AUTEM DEUM SUPER OMNIA, EST QUIDDAM CONNATURALE HOMINI.... Cujus ratio est, quia unicuique naturale est, quòd appetat et amet aliquid, secundùm quod aptum natum est esse.... Manifestum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis AMAT SUUM BONUM PROPRIUM PROPTER BONUM COMMUNE TOTIUS UNIVERSI, quod est Deus... Unde homo, in statu naturæ integræ, dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum, et ita Deum diligebat plus quàm seipsum, et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ, homo ad hoc deficit, secundùm appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur BONUM PRIVATUM, nisi sanetur per gratiam Dei, etc. [1] »

His evidentissimè constat amorem *boni universalis*, scilicet Dei, esse *quiddam connaturale homini*, et esse *principaliorem* hominis amorem. *Alioquin naturalis dilectio esset perversa;... non perficeretur per charitatem, sed destrueretur*. Igitur is est essentialis ordo *dilectionis naturalis*, ut primò Deum, secundò nosmetipsos propter Deum, et ex ipso amore Dei diligamus, scilicet ut quid *consequens et pertinens ad Deum* ipsum. Sic amor Dei fons primitivus est, et præsupponitur amori nostri ipsorum. Ex amore *boni universalis*, quasi ex prima scaturigine fluit rivulus ille, qui dicitur amor *boni privati*. Non autem ex amore boni nostri *privati* fluit amor *boni universalis*. Antecedit amor Dei; subsequitur amor nostrì. Ex ordine naturæ integræ prius est amare totum, quàm amare *partem;* prius est amare Deum, cujus sumus quidquid sumus, quàm amare nosmetipsos, qui ex nobis nihil sumus. Eà lege tenetur, qui *hoc ipsum quod est, alterius est*. Si natura recta id jubet, quid gratia Christi? Si ita se habet amor Dei merè naturalis, quid *charitas diffusa* supernaturaliter *in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, et minimè *quærens quæ sua sunt?*

Itaque Adamus dilexit Deum *principaliùs*, et priusquam se diligeret. Imò se ipsum nullatenus dilexit, nisi quatenus partem cujus totum est ipse Deus, quatenus *quid consequens et pertinens ad Deum*. Primitivus ille amor Dei nonne fuit purè benevolus? Poterat-ne homo nondum suì amans Deum sibi concupiscere? Certè amor ille originalis Dei, ex quo deinde fluxit sui ipsius amor, non potuit esse beatitudinis consequendæ votum. Quod enim præcedit quemcumque suì amorem, ut causa effectum, ut fons rivum præcedit, non potest esse deside-

[1] *I Part.* quæst. LX, a. V.

[1] I. 2. q. CIX, a. III.

rium sui ipsius beandi. Qui seipsum beare vult, jam sibi bene vult, jam seipsum quàm maximè potest diligit. At contrà, qui priùs Deum quàm se amat, neque se posteriùs amat, nisi ex illo originali amore Dei, non potest in illo primitivo erga Deum amoris affectu, *velle potiri suo objecto*, id est ex ipso *beari*.

Ita primitivus ille amor Dei omni concupiscentiæ præsuppositus, vacuus erat omni concupiscentiâ, seu desiderio : purè benevolus erat. Qui hoc negat, necessariò negat omnem nostrì amorem derivari, ut ex suo fonte, ex amore antecedenti erga Deum. Tum certè *naturalis dilectio esset perversa;* namque a se ipso inciperet, et a se amato in Deum amandum pergeret. Quòd si detur in Adamo primitivus amor Dei, qui purè benevolus fuerit, intentum habeo.

Id autem sic evinci potest. Amor quo quisque se ipsum amat, procul dubio purè benevolus est. Neque enim quisquam, quod sibi bonum est, sive beatificum bonum, concupisceret, nisi jam sibi bene vellet. Quin etiam summâ benevolentiâ se prosequitur, qui sibi summum bonum concupiscit. Unde liquet omnem omnino amorem concupiscentiæ erga quodcumque objectum, essentialiter et evidenter præsupponere, ut suum fontem, aliquem erga se benevolentiæ amorem. Is verò amor benevolus nullum sibi utilem finem in se amando sibi proponit. Qui ita se amat, non ideo se amat, ut sibi ex se proveniat aliquod commodum, non se amat ad se beandum : imò non vult se beare, nisi eo quod jam se amet; immediatè sibi adhæret. *Per se*, inquit Tullius [1], *quisque sibi charus est.*

Dicet-ne Meldensis hunc amorem purè benevolum dari quidem erga nos imperfectissimos, ex ipsa naturæ propensione; hunc ipsum autem impossibilem esse divinæ gratiæ erga Deum perfectissimum? Amor ille nostrì ipsorum, si sit ordinatus, ab amore Dei ut a suo fonte fluere debet. Neque enim a nobis ipsis amandi sumus, nisi *ut quid consequens, et pertinens ad Deum.* Ergo quod de rivulo dicendum est, a fortiori de fonte dicendum erit : si amor nostrì sit purè benevolus, a fortiori primitivus ille, et fontalis ille amor Dei, ex quo nostrì amor ille fluit, purè benevolus dicendus est.

Sed ad Adamum in paradiso voluptatis positum redeamus. *Rectus* erat; nullus, nisi ordinatus, in eo erat affectus. Si Meldensi auscultes, *beatitudo communicanda* erat Adamo *tota ratio diligendi Dei. Ratio amandi aliter explicari non poterat.* Ex beatitudinis *indigentia* compulsus est ut a se primitus et absolutè amato, ad Deum extra se concupiscendum convolaret; quòd si ea amandi ratio illi defuisset, neque Deus Adamo amabilis, neque Adamus Deo fuisset subditus. Hoc idem dicendum de Christo Domino. Sublatâ beatitudinis utilitate, *non fuisset subditus Deo* [1]. Sic autem insto. In ea suppositione, certum est quòd Adamus se amore purè benevolo amaverit priusquam Deum amaverit amore concupiscentiæ. Quin etiam certum est, quòd concupiscentia illa erga Deum, ab amore purè benevolo erga se, ut a fonte suo profluxerit. Neque enim, ut jam dictum est, quisquam sibi quid concupiscit, nisi quatenus jam sibi bene vult.

Quæro quâ ratione amor ille purè benevolus erga se, et præsuppositus omni concupiscentiæ erga Deum, ut causa effectui, potuerit ordinari. Certè quod prius ac principalius est, ab eo quod est posterius ac inferius ordinari non potest. Atqui amor ille Adami in se ipsum esset quid principalius ac prius : amor verò Dei esset quid posterius et inferius : ergo amor suì ordinari non poterat ab amore Dei. Minor sic probatur : Quod amatur tantùm amore concupiscentiæ, minùs amatur quàm illud quod amatur amore benevolentiæ. Quin etiam amor concupiscentiæ semper fluit ex aliqua erga se benevolentia, quæ necessariò præsupponitur. Unde patet quòd, in ea suppositione, amor suì fuisset in Adamo prior ac principalior amore Dei. Isne est amoris ordo in natura integra hominis pectori insitus?

Neque dicat adversarius, quòd amor Dei in Adamo fuerit partim benevolus erga Deum, partim beatitudinis concupiscens. Oportet in suppositione adversarii, ut amor Dei fuerit purè et penitus concupiscens beatitudinis. Ubi beatitudo comparanda est *tota ratio diligendi*, tota dilectio est beatitudinis appetitiva, sive alio nomine concupiscens. Bonum, quatenus nobis ipsis relativum, quod alio nomine passim vocatur commodum nostrum, nunquam potest esse *ratio diligendi* in genere benevolentiæ erga aliquem diversum a se ipso. Beatitudo mea non potest esse ratio cur bene velim Deo. Alioquin amor ille esset benevolus, nomine tenus tantùm, reverâ autem purè concupiscens; nullum enim vellet bonum suo objecto, nisi ut in eo pleniùs beari posset; quemadmodum homo voluptati deditus bene vult lautæ suæ cœnæ, ut

[1] *De Amicitia*, cap. XXI.

[1] *Cinquième Ecrit*, n. 15 : t. XXVIII, p. 523; edit. de 1845, t. IX, p. 368.

in ea ventri plus indulgeat. Quod si detur homini, ad amandum Deum, aliqua alia ratio quàm beatitudo concupiscenda, jam pœniteat Meldensem dixisse quòd *aliter explicari nequit*, et quòd hæc sit *tota diligendi ratio*. Aliam hanc tandem aliquando ipse ingenuè proferat. Sin minùs, dicat Adamum se propter seipsum amasse, in se, ut in fine ultimo *stetisse*, eumque amorem purè benevolum suî, omni Dei concupiscentiæ priorem ac superiorem, fuisse veram sui ipsius fruitionem. Quòd autem postea Adamus sibi insufficiens Deum extra se concupierit, hoc factum puta ex mera beatitudinis *indigentia*, sine qua, ut ait Meldensis, homo *Deo subditus non esset*. Dicat Meldensis de homine innocente, quod Augustinus de homine lapso et inordinato : *Incipit amare se homo, et tunc ad ea quæ sunt extra se pellitur a se*. Homo a se incipiens, et ex beatitudinis indigentia, a se, extra se, ad Deum pulsus, Deum ut opimam prædam captat. Quo magis perfecta et perficiens est hæc merces, eo puriore et perfectiore affectu eam promereri nos decet. Hæc autem summi boni concupiscentia, quà homo suì amans extra se quasi invitus pellitur, quid esset, nisi indignissima et imperfectissima perfectissimi objecti cupiditas? Tum homo se plus quàm Deum amasset, et Deum non amasset, nisi propter se. Quod enim nullatenus amas, nisi ratione commodi concupiti, hoc procul dubio minùs amas quàm te ipsum, cui id concupiscis ex beatitudinis *indigentia*. Sic Adamus se amasset primitus amore purè benevolo et absoluto, deinde Deum amore secundo, relativo ad primum et merè concupiscenti; ut gulosus homo lautas dapes appetit, suà libidine et voluptatis *indigentià extra se pulsus*.

Huic scopulo non illiditur qui cum Doctore Angelico hunc amoris ordinem præcisè assignat. 1° Adamus Deum amavit amore purè benevolo propter absolutam illius perfectionem. 2° Seipsum propter Deum, et ex ipso amore Dei, amavit, ut *quid consequens et pertinens ad Deum*, ac proinde amor ille suî fuit purè benevolus, quemadmodum et amor Dei, ex quo fluebat. 3° Deum, quem jam, ut in se summè perfectum, amore purè benevolo charitatis diligebat, quatenus sibi bonum sive beatificantem in spei actibus concupivit. Ita se neque priùs neque plus Deo unquam, imò Deum priùs et plus se semper dilexit. Ita homo incepit a Deo, et perrexit in se, ut in *quid consequens*. Sic intelligendus est Angelicus Doctor, dum dicit : « Omnis homo naturaliter vult beatitudinem, et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm quidquid homo vult, velit propter finem [1]. » Loquitur de beatitudine objectiva, scilicet Deo, qui est finis ultimus. De amore illius universalis et summi boni cætera amamus : hoc est *quiddam connaturale homini*. Namque *quod alterius est, principaliùs et magis inclinatur in id cujus est, quàm in seipsum*. Ne verò objicias *naturam hominis et amoris essentiam*. Natura ipsa amoris primitias adjudicat soli Deo, cujus sumus quidquid sumus : *ratio imitatur naturam*. Quòd si ratio id præstet, quantò magis supernaturalis gratiæ inspiratio! *Bonum universale*, qui *est ipse Deus*, primum est, quod natura ipsa, absque gratia, si recta sit, amat. Prius est amare *totum*, quàm *partem* amare. Prius est amare Dei pulchritudinem et perfectionem, quæ est *bonum commune totius universi*, quàm beatitudinem nostram, scilicet *bonum privatum*. Meldensis inclamitat id esse impossibile. Docet contrà Angelicus Doctor hoc esse *quiddam connaturale homini*, cùm ipse quidquid est, non sui ipsius, sed *alterius sit*. Quare, quod est *quiddam connaturale homini* tantopere docto antistiti repugnet, satis mirari nequeo.

Ex hoc divi Thomæ inconcusso principio liquidissimè fluunt optima quæque moralis philosophiæ præcepta. « Manus, inquit, exponitur ictui ad conservationem totius, et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. » Si prius est amare totum quàm partem, et *bonum universale* plus quàm *privatum*, respublica sibi anteponenda est. *Dulce et decorum est pro patria mori* [2]. Ad hoc natura impellit. In hoc *ratio imitatur naturam*; hoc hominis pectori insitum neque originalis culpa penitus delevit. Hoc qui præstare non valerent ignavi homines, in aliis laudant : adeo natura et ratio postulant, ut eo amoris ordine virtus colatur. Sic Codrus, sic Curtius, sic Decii, sic alii innumeri Græci, Romani, Barbari, pro salute patriæ certissimæ et acerbissimæ morti se devoverunt. Si Meldensis objiciat id vanæ laudis, non reipublicæ amore fuisse factum; meminerit id omnes laudi duxisse, hinc illis statuas fuisse positas, neque vanam gloriam captari posse, nisi facinore, quod natura et ratio ut egregium ostentant.

Si verò quod Meldensis docet singulis civibus omnino sit persuasum, nemo nisi privatæ bea-

[1] *I Part.* q. LX, a. II. — [2] HOR. lib. III, *Od.* II.

titudinis *indigentiâ* reipublicæ *addictus erit;* nemo patriæ saluti consulet, nisi quatenus in tuenda patria sperabit *suo objecto potiri*, nimirum quàm maximâ poterit vitæ jucunditate. Computatione mercenariâ unusquisque apud se perpendet an propiùs accedat, recedatve longiùs a beatitudine, in propugnanda aut deserenda patria: neque immeritò, si privata felicitas sit *tota ratio diligendi*, quæ *aliter explicari nequeat*. Si omnes *omnia propter* privatam felicitatem, *et nihil præter* illam volunt, prorsus insaniunt singuli qui contra illam totalem et primitivam diligendi rationem se reipublicæ postponunt. Is amor reipublicæ (quantùm abest ut sit *quiddam connaturale homini*) *repugnat tum naturæ hominis, tum amoris essentiæ.*

VII.

Hanc doctrinam mitigandam esse sensit adversarius. Quapropter duplex charitati motivum assignavit, alterum *primitivum et principale*, nimirum Dei gloriam, alterum *secundum et minùs principale* [1], nempe beatitudinem hominis. « Speras, inquit, nos eâ quæstione angendos : Optatur-ne gloria Dei propter beati-» tudinem, an beatitudo propter gloriam Dei? » Uno verbo respondetur, hæc duo esse inse-» parabilia. Procul dubio gloria Dei in se » sumpta hominis beatitudini præcellit, neque » tamen hinc inferendum est hæc separari » posse.... Jam tibi diximus hæc motiva ordi-» nari quidem in scholis, ita ut designent » quodnam primum, quodnam secundum sit, » sed ea nunquam separent. Impugnare, si po-» tes, hanc distinctionem, cui nostræ doctrinæ » totum robur inest, et quæ tuæ adversatur. » Procul esto motivorum *separatio*, quæ beatitudinem optandam ex ullo animarum statu excludat. At si negando *separationem* motivorum, neget, ut jam toties negavit, posse dari ullum actum charitatis, in quo beatitudo non sit ratio præcisa et formalis amandi, omnibus scholis apertè contradicit.

Maximè instabam, ut ipse declararet, an motivum quod vocat *secundum et minùs principale,* scilicet beatitudo, sit motivum essentiale aut accidentale. Si sit specificum, inquiebam, essentiale est, et a nullo charitatis actu abesse potest: si verò non sit specificum, est tantùm accidentale, ac proindè a nonnullis actibus charitatis abesse potest. Quod autem non sit specificum, patet ex ipsa charitatis definitione. Quid ad hoc Meldensis? « Te ipsum, inquit [1], in tuæ sophis-» ticæ dialecticæ laqueos intercipiendum præ-» bes. Ubinam hanc invenisti regulam, scilicet » quòd diversa motiva in eodem actu alia aliis » subordinari non possint, quamvis sint inse-» parabilia? » — Quis hoc negavit unquam? certè non ego. « Credis, inquiebat [2], hanc » quæstionem dirimi, ex minutissimis logicæ » apicibus; quasi verò constaret hæc regula, » scilicet quòd separari possit ut accidens, » quodcumque non est ipsa essentia; quasi verò » medium non tenerent proprietates, quas lo-» gica, tuum præsidium, essentiales et inse-» parabiles vocat. In hoc puncto totus sum per » hanc epistolam, eo quod sit punctum decre-» torium. » In nota marginali addidit : *Hoc punctum totius decisionem continet.* Alibi sic exclamat [3] : « Ne ultra separes ab actibus huma-» nis beatitudinis motivum, et a charitatis acti-» bus fruitionis et unionis desiderium : id est, » ne separes ab amore, quod est pars essentiæ » illius. Suppositiones impossibiles possunt qui-» dem probare, inesse charitati, ad amandum » Deum, motivum altius, quàm Dei erga nos » beneficentiam nostramque beatitudinem ; sed » nullatenus evincunt motiva hæc separabilia » esse; atque in hoc situs est error tuus. Schola, » quam nunquam intelligis, et nunquam non » allegas, charitatis assignans has geminas ob-» jectorum species, prima scilicet et secunda » objecta, disponit ea, atque ordinat, non au-» tem separat, ut supponis. »

Igitur minimè deinceps quærendum est in quo præcisè erraverim. Hæc est tanti dissidii ac tanti scandali causa, hic est meus *error* Quietisticus, et totius Quietismi caput, quòd beatitudinem, ut charitatis essentiale motivum, non agnoverim. Fateor cum Angelico Doctore charitatem, utpote *matrem* ac *formam* cæterarum omnium virtutum, in se admittere illarum motiva, atque ita « multas esse rationes dili-» gendi Deum, quia ex singulis beneficiis ejus » perceptis debitores sumus dilectionis ipsius [4]. » Verùm cum eodem sancto Doctore concludo his verbis : « Una sola ratio diligendi attenditur » principaliter a charitate, scilicet divina boni-» tas, quæ est ejus substantia..... Aliæ autem » rationes ad diligendum inducentes, vel debi-» tum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et » consequentes ex prima. »

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 15 : t. XXIX. p. 54; édit. de 1845, t. IX, p. 450.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 18 : t. XXIX, p. 60. — [2] *Ibid.* n. 18 et 19 : p. 61 et 62. — [3] *Ibid.* n. 14 : p. 49 et 50. Edit. de 1845, t. IX, p. 452, 453 et 449. — [4] 2 2. q. XXIII, a. V.

Has *rationes secundarias* nunquam abjeci. Imò frequens dixi charitatem virtutes inferiores imperantem, his delectari, hisque uti ad seipsam enutriendam. Namque Deum erga se beneficentissimum, et suam summam perfectionem hâc beneficentiâ mirificè demonstrantem, admirari illam juvat: hâc movetur, incenditur et crescit. Verùm an hæ *rationes secundariæ* sint *essentiales et inseparabiles* necne, hic est totius controversiæ nodus. In hoc Meldensis exactè loquitur : *Punctum est decretorium, quod totius* disputationis *decisionem continet*. Hæc autem diligentissimè observanda propono.

1°. Luce clarius est Doctorem Angelicum nunquam assignasse has *rationes secundarias* et *ad diligendum inducentes*, ut *essentialia* charitatis motiva. Quod est essentiale est essentiæ constitutivum ; ponitur in ipsa rei definitione : abesse nunquam potest, quin totum absit : est pars essentiæ, seu essentia partialis rei. At contrà Doctor Angelicus passim docet charitatem in suis propriis actibus Deo inhærere, atque *in eo sistere, non ut ex eo aliquid nobis proveniat*, nequidem *adeptio boni seu perfectæ bonitatis*. IDEO *charitas est excellentior... spe*, etc. Illa vox *ideo* præcisè cadit in hanc antecedentem clausulam, *non ut ex eo, etc.* Tolle hanc clausulam, *non ut ex eo, etc.*, tollis charitatis præeminentiam. Quod autem constituit charitatis distinctionem specificam et præeminentiam, continet quidquid illi essentiale est. Si essentiale esset charitati *velle potiri suo objecto, atque ex eo beari velle*, quod ponitur a divo Thoma, ut distinctio illius specifica, quâ præeminet spei, commune esset illi cum spe ipsa. Tum charitas æquè ac spes Deo inhæreret, *ut ex eo* sibi *proveniret adeptio boni*. Quod esset charitati essentiale, a divo Thoma amputatum foret, ut quid minùs perfectum, quo charitas, si id esset sibi intrinsecum et essentiale, suam præcellentiam amitteret. Præterea sanctum Doctorem jam audivimus dicentem : « Et quantò » sinceriùs amat Deum propter innatam sibi » bonitatem, et non propter participationem » ipsius beatitudinis : tantò beatior est anima, » licèt communicatio beatitudinis divinæ nequa» quam ipsam moveat ad illam sinceritatem » amoris. » Porrò quidquid est charitati essentiale, integrum remanet in beatis summâ charitate flagrantibus. Atqui beatitudinis motivum eos *nequaquam movet ad illam sinceritatem amoris :* quin etiam quo *sincerius amant*, eo *beatiores* sunt, dum non amant *propter participationem beatitudinis*. Quænam est illa charitatis pars essentialis, quæ *quantò* magis abest, tantò *sinceriùs*, perfectiùs, atquè beatiùs ipsa charitas beatos in Deum rapit? Sanctus Doctor alibi laudat charitatis actus ex solo divinæ pulchritudinis motivo elicitos, in suppositione impossibili beatitudinis a Deo denegatæ. Hic autem ratiocinandi modus, ut infrà patebit, demonstrat beatitudinis motivum non esse charitati essentiale. Denique quid absurdius, quàm imputare Doctori Angelico hanc sententiam, scilicet, quòd Deus in se esset omnino inamabilis, et quòd charitas nullatenus exerceri posset, si Deus noluisset visionem intuitivam et beatificam nobis largiri? Hoc autem certissimum foret, si beatitudo illa esset charitatis essentiale et inseparabile motivum. Sublato enim eo quod est essentiale, rueret charitatis essentia. Apage hanc doctrinam, quæ nullo argumento nititur, præter hanc vanam æquivocationem in hisce verbis, *frui* et *uniri*.

2° Altiùs prescrutandum est quid sibi velit Meldensis, dum ait gloriam Dei esse *primitivum* charitatis motivum. « Quando, inquit [1], » quæritur in scholis, quodnam sit, inter hæc » omnia charitatis motiva, primum et princi» pale, sive hujus virtutis objectum specificum, » quæritur quodnam sit objectum sine quo » ipsa nec existere nec intelligi potest. » Hic certè suo se gladio jugulat. Si divina perfectio sit objectum charitatem specificans, seu objectum quo distinguitur a spe, sequitur divinam perfectionem esse totale objectum seu motivum essentiale. Quod enim specificum non est, essentiale non est. Etenim essentia constat tantùm genere et differentiâ, quibus species ipsa constituitur. Unde liquet ex ipso adversarii principio beatitudinem esse quid charitati accidentale. Sic charitas, in quantum a spe distinguitur specificè, non potest includere motivum beatitudinis, nisi ut secundarium, extrinsecum et sibi accidentale. Sed ipsum adversarium auscultemus. « Respondetur, inquit [2], hoc ob» jectum (scilicet specificum) esse excellentiam » et perfectionem naturæ divinæ. » His auditis, quis non crederet continuò Meldensem fateri quòd beatitudo communicata *sit minùs principalis et secundaria tantùm amandi ratio, quæ* per accidens superadditur, et quòd sola Dei perfectio sit motivum charitatis specificum, seu essentialis amandi ratio in charitatis actibus. Verùm ex sequentibus spes illa omnis evanescit. » Respondetur, inquit, hoc objectum (specificum) » esse excellentiam et perfectionem naturæ

[1] *Quatrième Ecrit*, n. 21 : t. XXVIII, p. 483 ; édit. de 1845, t. IX, p. 357. — [2] *Ibid.*

» divinæ.... Unicum objectum, quòd a cæteris » nequidem conceptione aut mente separari » potest, est excellentia naturæ divinæ. Quis » enim de amando Deo cogitare potest, nisi » cogitet se cum ente perfecto uniri velle ? » Prima hæc cogitatio amantis occurrit : quâ » ablatâ, nequidem Dei beneficia intelligi pos- » senit. Neque enim tanti æstimarentur, nisi » fons ille divinus atque perfectus unicuique » muneri pretium statueret. »

Hæc si valeant, motivum beatitudinis non minùs erit *primum et specificum*, quàm motivum divinæ perfectionis. Sic enim arguo : Id quod *nequidem conceptione separari potest*, et quod *in prima cogitatione amanti occurrit*, illud est *primum* seu *specificum* : atqui, juxta Meldensem, beatitudo, quam sub unionis nomine blandè insinuat, *nequidem conceptione separari potest*, et in prima *cogitatione amanti occurrit* : ergo beatitudo est motivum saltem partiale specificum charitatis. *Quis enim de amando Deo cogitare potest, nisi cogitet se cum ente perfecto uniri velle*, id est, et in eo et ex eo velle beari ? Sic de beatitudine comparanda non tardiùs cogitatur, quàm de *ente perfecto*. Imò priùs naturâ cogitatur de beatitudine, seu unione, quandoquidem beatitudo in *ente perfecto* comparanda, *tota* est *ratio* cur illud *ens perfectum* expetatur. Atqui ratio diligendæ alicujus rei, prima et in intentione voluntatis quæ illam concupiscit. Quòd si homo incipiat ab amore benevolo suì, ac deinde ex beatitudinis *indigentia* ad *ens perfectum* extra se convolet, prius est sibi bene velle, et optare beatitudinem, quàm beatitudinis comparandæ studio, *ens perfectum* concupiscere.

Verum quidem est hujus entis perfectionem in sensu adversarii esse rationem, cur beatitudo quæratur in hoc objecto, potiùs quàm in cæteris omnibus. At prius est beatitudinem sibi velle, quàm hoc vel illud objectum, quatenus beatificum concupiscere. Præterea in sententia Meldensis necessariò dicendum erit perfectionem divinam esse tantùm causam remotam, cur voluntas hoc objectum concupiscat. Neque enim illud præ cæteris omnibus concupisceret, nisi præ cæteris esset beatificum. Ideo autem præ cæteris est beatificum, quia in se summè perfectum est. At quæritur quænam sit immediata hujus objecti *diligendi ratio*. Meldensis ait beatitudinem esse *ultimum* hominis *finem*, *totam rationem diligendi* [1], nullam esse, charitatem inter et spem, *differentiam magìs profundam et radicalem*, quàm hanc, scilicet charitatem esse *unitivam*, seu *velle uniri*, id est beari in Deo. « Quid, inquit [1], assignari potest » magìs essentiale et magìs proprium amori, » quàm esse unitivum ? quid verò magìs essen- » tiale ac proprium spei, quàm supponere bo- » num quæsitum non uniri, sed procul abesse ? » In hoc divinus amor justificans est. Spes verò » minimè, eo quod alter sit unitivus, altera » unitiva non sit. » Quòd autem in locutione Meldensis *uniri* significet *beari*, hoc evidenter patet, ex eo quod indesinenter concludat charitatem *beari* velle, quippe quæ *uniri* vult, atque æternam societatem cum Deo inire.

Quibus positis, luce clarius est beatitudinem esse in adversarii sententia immediatum totale charitatis motivum ; perfectionem verò divinam esse tantummodo motivum remotum, vel potiùs causam unde oritur verum et immediatum hujus virtutis motivum. Aperta est in illius scriptis ludificatio. Hinc vocat beatitudinem *totam rationem diligendi*, quæ *aliter explicari nequit* : illinc eam vocat *motivum secundum et minùs principale*. Seriò-ne hoc dici potuit ? Numquid *totum* erit pars *minùs principalis* ? Modò ait ex motivo *unionis*, scilicet beatitudinis, assignari *differentiam charitatis magìs profundam et radicalem* : modò ait hoc motivum esse inferius motivo perfectionis divinæ. At verò motivum, quod præcisè constituit speciem charitatis, quod eam a spe distinguit, quod adstruit *differentiam magìs profundam et radicalem*, necesse est ut sit quid primum et maximè specificativum in charitate. Unde exsurgit hæc portentosa contradictio, idem esse eodem in actu *secundum* seu *minùs principale*, et constitutivum totius speciei seu *differentiam magìs profundam et radicalem*. Beatitudinem nunc vocat finem *secundum* et *minùs principalem* ; nunc vocat *finem ultimum, propter quem omnes omnia volunt*, et *præter quem nihil volunt*. De ea beatitudinis comparandæ voluntate, ut ipse ait, cæteræ omnes hominis *voluntates formantur*. Debet-ne dici quid *secundum ac minùs principale*, quod est *ultimus finis, propter quem omnia, præter quem nihil* volunt homines, et de cujus voluntate cæteræ omnes *voluntates formantur*. Modò ait de hoc motivo : *Quid magìs essentiale ac proprium charitati ?* modò ait hoc esse motivum *minùs principale* hujus virtutis. Ipse expediat, si possit, quo pacto idem possit esse *magìs essentiale, magìs radicale, magìs profundum*,

[1] *Rép. a quatre Lett.* n. 16 : t. XXIX, p. 53 ; édit. de 1845, t. IX, p. 451.

[1] *Rép. a quatre Lett.* n. 17 : t. XXIX, p. 58 ; édit. de 1845, t. IX, p. 451.

et minùs principale ? Nonne *magìs* et *minùs* opponuntur ? Ergo evidentissimè constat, beatitudinem communicatam, ut ait, esse immediatam *totam diligendi* Dei *rationem, quæ aliter explicari nequit.* Jam hanc aliter explicet, si valeat. Assignet nitidis verbis aliquam aliam *diligendi rationem*, quæ per se et immediatè hominis voluntatem ad amandum Deum moveat. Si verò nullam aliam immediatam assignare possit, fateatur tandem sincero animo beatitudinem solam esse in amando Deo unicum immediatum voluntatis motivum, ac proinde hanc speciosam distinctionem *primitivi* et *secundi motivi* meras esse offucias.

Jam in promptu est quare dixerit divinam perfectionem esse motivum primitivum charitatis. « Quis enim, inquit, de amando Deo » cogitare potest, nisi cogitet se cum ente per- » fecto uniri velle ? » Eo in sermone *primitivum* nihil sonat præter originale ; id est divina perfectio fons est et origo, seu causa mediata et remota divinæ amabilitatis. Ideo autem Deus amabilis est, quia beatificans : en ratio *totalis* immediata. Ideo autem beatificans, quia summè in se perfectus : en ratio seu causa remota. Si valeat hæc sententia, Deus, non concessà supernaturali hàc beatitudine, posset quidem admirationem ac stuporem nobis incutere ex sua perfectione absoluta : amorem verò nullatenus excitare posset. Undè liquet absolutam hanc perfectionem nullatenus esse immediatam amandi rationem, seu motivum, sed tantùm esse causam remotam, quà exsurgit vera et immediata *totalis diligendi ratio*, scilicet *beatitudo communicata.*

Quod autem Meldensis ad eludendam quæstionem dixit de *primitivo* charitatis motivo, hoc totum de verbo ad verbum de singulis aliis virtutibus, velit, nolit, ipsum repetere necesse est. Pariter dicendum erit *divinam excellentiam* esse in metu etiam serviliter servienti motivum *primitivum* seu *objectum, quod ne quidem conceptione separari potest. Quis enim* de metuendo Deo, vitandisque cruciatibus æternis *cogitare potest, nisi cogitet* se Deum perfectum, atque adeo omnipotentem offendere nolle ? *Prima hæc cogitatio* metuenti *occurrit.* Pari jure id præsertim de spe dicendum erit. Divina excellentia erit primitivum illius motivum æquè ac ipsius charitatis. *Quis enim* de concupiscendo Deo ut beatificante *cogitare potest, nisi cogitet se cum ente perfecto uniri velle ?* Si perfectum non esset, minimè esset beatificum. Ideo autem beatificum, quia perfectum. En ratio *primitiva* quæ *ne quidem conceptione separari* potest a notione Dei beatificantis. Quòd si *conceptione separaretur* divina excellentia, *ne quidem* beatitudinis *beneficium intelligi posset.* Namque nulla dari potest beatitudo vera ab ente imperfecto. Ita divina excellentia diceretur motivum *primitivum* tum spei, tum cæterarum virtutum, tum etiam servilis metûs.

Quod autem omnibus virtutibus commune est, quomodo Meldensis ausus est assignare ut *primitivum* et *principalius* charitatis motivum, quo ipsa specificatur, et cæteris virtutibus præeminet, ita ut, vi illius *differentiæ magis profundæ et radicalis,* ipsa peccatores justificet, spes verò minimè ? Proh dolor ! Adeo-ne episcopus toti Ecclesiæ illudit, in definienda virtute, quæ est veluti cor pietatis, quæ est revera et fons vitæ et perfectionis culmen ! Nunc verò perspectum est quodnam ex his duobus seriò ac sincerè dicendum sit *magìs principale* charitatis motivum in adversarii sententia; an illud, quod per se immediatè nullatenus voluntatem movet, quod nullatenus est per se *diligendi ratio*, et quod est tantùm causa remota, unde verum motivum profluit ; an illud quod per se immediatè movet ac determinat, et quo ablato nulla superesset diligendi, sed tantùm admirandi ratio.

Quòd si hæc doctrina de Deo in se inamabili, quæ *serpit*, ut cancer, diutius toleretur, sensim omnibus persuasum erit, hanc esse *naturam hominis* et *amoris essentiam*, ut homo a se incipiat, et finiat in se ipso : primitus se amabit benevolo illo amore, quem Deo denegandum credet : Deum verò concupiscentià ingenità prosequetur, eo quod, factà comparatione, hoc cæteris omnibus externis sibi utilius putet. Postea verò ipsam Dei gloriam ex beatitudinis motivo seu fine appetet. Ita homo erit ipsi sibi, etiam in colendo Deo, *Alpha* et *Omega.* Quòd si finis, quidni et principium ? Quorsum gratia Christi petitur, si tantùm agatur de se ipso, tum primitus, tum finaliter, et ultimatè amando propter seipsum beandum ?

Neque fugit adversarium scholas indigno animo tulisse, quòd charitatis suus singularis honos detrahatur. « Illi, inquiebat[1], qui adhuc » solliciti erunt de distinguenda spe a charitate, » supposito quòd charitas, sicuti et spes, possit » emittere desiderium possidendi Dei. » En objectio disertè facta ; neque tamen cavillis vacat. Non enim disputatur inter nos, an charitas possit beatitudinis desiderium emittere, sed

[1] *Cinquième Ecrit*, n. 12 : t. xxviii, p. 514 ; Edit. de 1845, t. ix, p. 365.

tantùm an hoc desiderium sit charitati essentiale, ita ut nunquam in ullo actu, nisi beatitudinem desiderando, Deum amare possit. Sed solutionem audiamus : « Animadvertere deberent charitatem, utpote virtutem universalem, in se continere objecta cæterarum omnium virtutum, quæ illi subordinantur, ut ipsis ad se excitandam et perficiendam utatur. » Nullatenus diffiteor charitatem, ut *matrem ac formam* cæterarum virtutum, posse illarum motiva sibi extrinseca in se admittere, sisque *uti* ad actus quos imperat, salva tamen singularum virtutum inferiorum distinctione specificâ. Verùm quid sibi velit eo loco Meldensis, difficile dictu. Agitur de motivo charitatis specifico : assignandum est præcisè illud motivum, quo hæc virtus princeps specificatur, et a spe distinguitur. Ad assignandum illud motivum specificum seu distinctivum, in medium confuse profert omnia omnium virtutum motiva : quid absurdius? Vult-ne ut theologis hoc sit persuasum, nempe charitatem ita esse *virtutem universalem*, ut sola omnium munere fungatur, eæque singulæ otio torpentes jaceant? Charitas spei præcellere nullatenus potest, nisi quatenus ab ea specie distinguitur, ac proinde, præter extrinseca, quæ in se lubens admittit, cæterarum omnium motiva, ut *virtus universalis*, oportet ut habeat suum intrinsecum seu essentiale motivum, quo specificatur et præeminet, ut virtus princeps. Dicet-ne Meldensis charitatem includere, ut motiva intrinseca et essentialia, singula singularum virtutum inferiorum motiva, eo quod illi *subordinentur*, atque *utatur illis ad se excitandam et perficiendam?* Certè hoc argumentum aut cassum est et merè nugatorium, aut æquè evincit omnia omnium virtutum motiva, esse charitati essentialia. Ita fidei, quin et patientiæ, humilitatis et castitatis motiva, æquo jure ac spei motivum, charitati essentialia dicenda erunt. Namque singula harum virtutum motiva charitati *subordinantur, atque ipsa illis utitur ad se excitandam et perficiendam*. Auditum-ne fuit unquam apud theologos, quòd, verbi gratiâ, patientiæ motivum sit essentiale charitati, ita ut nullus unquam charitatis actus elici possit, nisi voluntas ad eum eliciendum moveatur eâ formali seu præcisâ ratione? Proferat, si possit, adversarius, saltem unum ex tot egregiis scholarum doctoribus, cujus vestigiis in hoc inhæreat. O inauditam hactenus in scholis, et Deo dante nunquam audiendam theologiam! Jam virtus non esset multiplex : charitas una omnes cæteras in se absorberet : omnia per se et immediatè præstaret sola. Quemadmodum autem una esset virtus unicuique muneri sese accommodans, ita unum esset vitium inordinata quæque per se appetens. Charitas et cupiditas quidquid virtutes et vitia efficiunt, per se efficerent. Altera benè, altera malè beatitudinem concupisceret. Utraque *omnia propter hoc;* neutra *quicquam præter hoc*. Siccine Meldensis solvit objectionem theologorum, qui de *distinguenda spe a charitate* in scriptis ejus *solliciti sunt?* Siccine distinguit virtutes, motivorum confusione?

Hæc autem fuit Meldensis capitalis conclusio : « Ad exstirpandum hunc adeo absurdum et periculosum errorem, determinare oportet charitatem, præter primitivum et principale motivum gloriæ Dei, includere etiam hoc motivum secundum, scilicet Deum, quatenus suæ creaturæ communicabilem et communicatum [1]. » Dicere non ausus est, Quatenus nos beatificantem per visionem intuitivam : sed quod apertè dicere non est ausus, nulli jam non intelligunt. Quod autem quis sentit, si ipse apertè dicere non audet, non minùs id se sentire demonstrat, sed in hoc se falsum sentire tacitè fatetur. Palàm igitur quod sentit pronuntiet. Si per *communicationem* intelligat creationem naturæ intelligentis, cæteraque omnia divinæ beneficentiæ dona, quibus homo indiget, ut Deum cognoscat et amet, planè certum est, Deum, amputatâ illâ omnimodâ Dei communicatione, amatum non iri. Neque enim amari potest, si nulla existat creatura amoris capax. Quòd si ita Meldensis seipsum interpretari vellet, capitalis illius conclusio, et veluti summa doctrinæ, prorsus esset nugatoria, quippe quæ neminem impugnaret, et extra totius nostræ controversiæ fines vagaretur. Si verò per *communicationem* intelligat beatitudinem supernaturalem, seu visionem intuitivam, de qua sola disceptatum fuit, quot verba, tot errores protulit. Totius hujus sermonis sensus jam perspicuus est. Idem est ac si diceret : *Ad exstirpandum* Quietismum, *determinare oportet* nullam dari posse charitatem erga Deum, ipsumque fore inamabilem, si communicatio visionis intuitivæ homini non concessa esset. *Determinare oportet* Deum nunquam potuisse condere hominem, nisi ad largiendam illi hanc cœlestem beatitudinem : neque enim Deo licuit voluntatem sui amoris incapacem creare, nec se inamabilem ut amandum illi proponere. *Deter-*

[1] *Rem. sur la Rép. de M. de Cambrai à la Rel. sur le Quiet. Conclus.* sect. III, n. 10 t. XXX, p. 211 et 212; édit. de 1845, t. IX, p. 673.

minare oportet naturam ipsam essentialiter requirere, ut suum ultimum finem, supernaturalem beatitudinem. *Determinare oportet* utrumque ordinem naturæ et gratiæ ita essentialiter connecti, ut separari nunquam potuerint, imò ex iis confletur ordo simplex et individuus. *Determinare oportet* charitatem esse æquè ac spem concupiscentiam beatitudinis, quæ supernaturalis dicitur, atque divinam excellentiam esse tantùm *primitivum* fontem, seu causam remotam, unde ipsa beatitudo communicanda fluit. *Determinare oportet* Doctorem Angelicum Quietistico errore delusum fuisse, dum ait, charitatem *in Deo sistere, non ut ex eo aliquid nobis proveniat,* ne quidem *adeptio boni,* et *ideo esse excellentiorem spe*, etc. *Determinare oportet* Deum nunquam fuisse liberum ad dandam vel non dandam supernaturalem beatitudinem, gratiam non esse gratiam, sed debitum strictissimo jure, scilicet ex *natura hominis et amoris essentia*. Siccine Meldensem decuit Petri successorem, et Ecclesiam matrem ac magistram docere? Siccine damnandi sunt, ut Quietistæ, Patres, doctores scholastici, ascetæ omnes, etiam sanctorum catalogo adscripti? Siccine damnanda est Romana Ecclesia, quæ in Catechismo suo vetuit ne pastores *silentio prætermitterent* in plebe docenda, quòd *Deus nos potuisset cogere, ut sine ullo præmio suæ gloriæ serviremus.* Verùm hæc omnia lucidiùs adhuc patebunt, ubi de suppositione impossibili disputationis seriem exposuero.

DE CONDITIONATIS BEATITUDINIS ABDICANDÆ VOTIS.

I.

Sic processit argumentatio mea : Illud non est essentiale charitatis motivum, neque totale neque partiale, quo sublato, remaneret integra charitas. Atqui sublatâ beatitudine supernaturali, seu visione intuitivâ, de qua sola disputatur, remaneret integra charitas. Ergo hæc beatitudo charitatis essentiale motivum neque totale neque partiale dici potest. Sic autem probabam, quòd charitas integra remaneret, etiamsi tolleretur beatitudinis motivum, seu beatitudo comparanda. Beatitudo illa, inquiebam, gratis datur : gratia est, non debitum : debetur tantùm ex gratuito Dei promisso. Supponamus igitur Deum noluisse largiri hoc gratuitum donum, quod certissimè liber fuit non largiendi. Hæc suppositio non est per se impossibilis; imò nihil erat Deo possibilius, quàm nullatenus largiri quod nullatenus debitum erat. Suppositio hæc facta est tantummodo impossibilis ratione decreti liberi, ac proinde, Deo, ut ita dicam, merè accidentalis, quo donum minimè debitum liberalitate purè gratuitâ nobis concessit. Hæc suppositio in se maximè possibilis ante decretum, atque adeo nullatenus absurda, absolutè peremptoria est. En *punctum* illud, quod ipse Meldensis *decretorium* appellavit, *et quo totius decisio continetur.* Rem omnem penitus et acerrimè secat; vi illius suppositionis fit absolutissima charitatis analysis. Deo justo et sapienti nunquam licuit condere naturam intelligentem, et amoris capacem, quæ illum amare nequaquam posset. Ubicumque datur natura intelligens et voluntas creata, ibi assignari oportet aliquam amandi Dei seu charitatis exercendæ rationem. Si beatitudo supernaturalis sit *unicuique tota ratio diligendi,* imò si sit ratio partialis essentialis, seu pars essentialis motivi, sublatâ illâ supernaturali beatitudine, penitus exstirparetur charitas. Si verò sublato hoc motivo ipsa sit incolumis, manifestò concludendum est hoc motivum non esse charitati essentiale. Nihil est simplicius, brevius, efficacius, aut usu magis tritum in scholis, quàm hoc argumentum. Ea est Augustini methodus vulgatissima, ut ex suppositione etiam impossibili, exploret quis sit humani affectûs abditus finis; verbi gratiâ, utrùm legi quis obtemperet *timore pœnæ, an amore justitiæ.* Sic autem urgebam, In cæteris de nomine tantùm, hìc maximè de re ipsa, totiusque rei fundo disputamus. Quod tu pleno ore et elatâ voce affirmas, hoc ipsum constanter negavi, et etiamnum pernego, scilicet nullam posse dari charitatem, nisi adsit beatitudo surpernaturalis, ut essentiale motivum. Quod autem nego, hoc negat Ecclesia Romana his sui Catechismi verbis[1] : « Neque id » quidem silentio prætereundum est, vel in hoc » maximè suam in nos Deum clementiam, et » summæ bonitatis divitias ostendisse, quod, cùm » sine ullo præmio nos potuisset, ut suæ gloriæ » serviremus, cogere, voluit tamen suam glo- » riam cum utilitate nostra conjungere. » Impugnabis-ne matrem ita docentem? Dices-ne, Deus nunquam potuit hanc *utilitatem nostram,* scilicet supernaturalem beatitudinem cum sua *gloria conjungere ;* nunquam *potuit nos cogere, ut sine ullo præmio suæ gloriæ serviremus ;* nunquam liber fuit in danda vel non danda intuitiva suî visione; hoc donum gratia non est, imò quid naturæ ipsi strictissimo jure et essentialiter debitum; namque pertinet ad ipsam

[1] Part. II, *in Decal.* proœm. n. 18.

naturam hominis et amoris essentiam? Ita-ne sentis? Dic palàm et candidè quid sentias. Uno aut altero verbo mentem aperias, obsecro per commune depositum. Ille nihil. Sed me hæc sciscitari gravissimè querebatur. « Obstupesco, » inquit [1], auditis tuis quæstionibus. Suppositio, » inquis, quæ impossibilis vocatur, in rigore » impossibilis non est. » Ego verò hunc affectatum stuporem vehementer miror. Hæc autem locutio *in rigore*, æquivoca et cavillatoria, adversarii ingenium denudat. Nunquam dixi absolutè et sine addito hanc suppositionem *in rigore* haud esse impossibilem, sed tantummodo « Deum, etiamsi nunquam nobis in rigore » quidquam debeat, voluisse tamen nobis jura » promissis purè gratuitis fundata conce- » dere [2] : » Id neget apertè, si audeat, censor, dicta autem mea ne mutilet et detorqueat. Sed ipsum mea verba referentem audiamus [3] : « Deus nemini quidquam debet. In rigore ne- » que perseverantia in morte, neque post mor- » tem vita æterna debetur. Neque etiam nostræ » animæ debet, ut post hanc vitam ipsa existat. » Posset permittere ut ipsa veluti suo pondere » in suum nihilum relaberetur. » Quæ subjunxi, a Meldensis subjungenda erant. Hæc autem sunt [4]. « Alioquin non esset liber quoad » creaturæ durationem, et ipsa fieret ens ne- » cessarium. Sed etiamsi Deus nunquam in » rigore nobis quidquam debeat, voluit tamen » nobis jura in promissis purè gratuitis fundata » concedere. Suis promissis seipsum dedit ad » supremam beatitudinem animæ fideliter per- » severanti. Verum est itaque eo sensu omnem » suppositionem quà quis se etiam Deum aman- » tem a vita æterna exclusum putaret, esse » impossibilem, eo quod Deus fidelis sit in » promissis. » Quare igitur meum sermonem inhonestè detruncavit? ne pateret me agnovisse, quòd suppositio sit, ratione promissi, impossibilis. Ipse verò sic pergit exprobrans [5] : « Pos- » set eò deducere homines, ut in statu puræ » naturæ viverent, absque ulla ad vitam æter- » nam destinatione. Posset etiam eos inferius » deprimere, ita ut animæ mortales fierent. » Potuisset nos creare, quemadmodum et » Gentiles, scilicet aut Socratem, aut Epicte- » tum, aut Epicurum, aut sexcentos alios qui » mortem oppetiere virtutis vel patriæ, vel » acerbi doloris declinandi causà, nec sibi pro- » positâ æternâ beatitudine. Hæc quoque ad- » jice, si velis : Posset Deus animam justam » et sanctam cruciatibus æternis torquere, et » infelicem facere. Saltem posset, dum in statu » gratiæ foret, suam reprobationem revelare » illi. Num deberet ideo ab amore desistere? » En quibus jam libros suffarcis. En quibus » videris tuæ causæ quærere perfugium : » Sic improperare consuevit, simul atque præcisæ responsionis nulla est copia. Ea quibus libros suffarcio, ipsa sunt quibus Romana Ecclesia suum Catechismum suffarciendum judicavit. Ipsa sunt quibus Patres, quibus Doctor Angelicus, Scotus, cæterique omnes optimæ notæ theologi non minùs quàm sancti ascetæ sua volumina, ex confesso [1], suffarciri voluerunt. Verùm hæc increpatio solutio non est. Qui objectionem peremptoriam spernit, non solvit, ad incitas redactus est. Si beatitudo supernaturalis est gratia, non debitum *naturæ hominis et amoris essentiæ*, potuisset Deus, ante decretum hujus beatitudinis promissorium, condere homines, qui hoc dono supernaturali nunquam potiti fuissent? Quid negas, ô censor? quid concedis?

1° *Potuit*-ne *Deus*, quod Romana Ecclesia docet eum potuisse? 2° In ea Romanæ Ecclesiæ suppositione, quam in meis scriptis ut absurdam exsibilas, debuisset-ne homo Deum amare? Neque jam tergiversandi aut exprobrandi locus est : aut affirma, aut nega : hunc esse sermonem nostrum decet : *Est, est; non, non : quod ampliùs est, a malo est.* Ut quid igitur animam nostram tollis? Si in ea suppositione Deus esset amandus, ulteriùs quæro quonam amoris genere amari posset? Nonne dixisti beatitudinem esse *unicuique totam diligendi rationem; cætera phrases, argutias, vanos sophisticæ devotionis apices?* Credis-ne quempiam hominum Deum amare posse absque *totali diligendi ratione?* poterit-ne amare quod totà suà amabilitate jam spoliatur? poterit-ne amare Deum absque dono, ex cujus sola indigentia ad amandum invitatur, et quo sublato *non essemus subditi Deo, quem penes non esset nostra aut beatitudo aut infelicitas* [2]? Si dicas creatam voluntatem tum minimè obligari ad amandum Deum, cessante *totâ diligendi ratione*, hæc una vox mihi superest. O monstrum horrendum, scilicet creata voluntas Creatoris nullatenus amans, et ab ultimo fine penitus exclusa! Sed aliud majus monstrum occurrit, scilicet Deus ipse summè perfectus

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 11 : t. XXIX, p. 39; edit. de 1845, t. IX, p. 446. — [2] *Max. des SS.* p. 86. — [3] *Rép. à quatre Lett.* n. 11 : t. XXIX, p. 39; édit. de 1845, t. IX, p. 446. — [4] *Max. des SS.* p. 86. — [5] *Rép. à quatre Lett.* n. 11 : t. XXIX, p. 39 et 40; edit. de 1845, t. IX, p. 446.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX : t. XXVII, p. 346 et seq. — [2] *Cinquième Ecrit*, n. 15 : t. XXVIII, p. 523. Edit. de 1845, t. IX, p. 174 et suiv. et 368.

et omnino inamabilis. Quid ad hoc? Respondeas velim : in hoc væ illi qui taceret! eo silentio vir pollutis labiis esset. Nisi respondeas, ego pro te ex tuis scriptis responsurus dicam : Bonum nostrum, seu beatitudo communicanda, est *tota diligendi ratio, neque aliter explicari potest*[1]. Eâ sublatâ, non essemus Deo sudditi, neque ipse amabilis esset. Si per impossibile Deus non esset totum hominis bonum, sive beatitudo, *non esset illi amandi ratio. Se illusum putaret* homo in ea suppositione impossibili, si quis illi *Deum amandum proponeret* absque beatitudine communicanda: *quasi verò proponendus sit amor, absque sui ipsius beandi proposito!* Igitur si tollas liberum et accidentale decretum dandæ beatitudinis cœlestis, tollis omne divinæ amabilitatis vestigium. Idem est ac si diceres : Fac impossibile : ama, si potes, sine voluntatis motivo, sine unica *totali amandi ratione*, sine *natura hominis*, sine voluntate, *sine amoris essentia* : ama sine amore : ama quod penitus est inamabile. Cùm autem Deo justo et sapienti nunquam licuerit condere voluntatem divini amoris incapacem, reliquum est Deum nunquam *potuisse*, quod Ecclesia Romana suo Catechismo docet, nempe *nos, ut sine ullo præmio suæ gloriæ serviremus, cogere*. Dum jubet pastores ita rudem plebem edocere, ipse docet *inanes argutias, et sophisticæ devotionis* commenta: homini illudit et imponit absurdissimè. Duplex quidem, nomine tenus tantùm, assignatur ordo, nimirum naturalis, et supernaturalis: revera autem unus est ordo simplex et individuus. Nullus enim dari potuit ultimus naturæ intelligentis et voluntatis creatæ finis, nisi visio Dei intuitiva. Hoc donum, quod vocatur supernaturale, ab ipsa natura separari haud potuit. Neque enim separari potuit ab homine, illud quod est tota ratio diligendi Dei, et appetendi ultimi finis, quod denique est ipsa *natura hominis et amoris essentia*.

At verò si dicas cum Ecclesia Romana, Deum *nos potuisse cogere, ut sine ullo præmio*, atque adeo sine beatitudine supernaturali, *suæ gloriæ serviremus, in puncto decretorio, quod totius quæstionis decisionem continet*, gravissimè errasti : in ea suppositione, charitas aliam a beatitudine diversam sibi proposuisset amandi rationem. Tandem aliquando te pœniteat dixisse hanc esse *totam diligendi rationem*, nihil esse charitati *magis essentiale*, hanc esse naturam hominis et amoris essentiam. Hanc *profanam vocum novitatem* sincero animo repudies. Ad hæc nulla unquam responsio.

Porrò conditionata beatitudinis abdicandæ vota ex hac impossibili suppositione connaturaliter exsurgunt. Animæ piæ et charitate flagrantes ita secum aiunt : Si Deus, quod *potuit, voluisset*, nempe *nos cogere ut sine ullo præmio suæ gloriæ serviremus*, oportuisset illius *gloriæ servire*, sine ulla præmii expectatione, sine ullo futuræ beatitudinis desiderio. Non licuisset optare, quod Deus largiri noluisset. Nunc quidem beatitudo illa expetenda est, siquidem Deus, cujus voluntas nostra est regula, vult nobis eam largiri, et vult ut eam velimus. At contrà, si noluisset eâ nos gratìs donare, prompto obsequio eam nolle oportuisset. Atqui charitas sive amor benevolus Dei propter se, idem est amoris affectus in eo statu in quo nunc sumus, ac in eo statu in quo sine ullo cœlesti *præmio* Deo serviendum esset. Eadem est amoris servitus, eadem benevolentia, eadem *natura hominis*, eadem amoris essentia. Volo quidem, et toto affectu desidero præmium, quod Deus vult ut velim. Sed charitate urgente ita affectus sum, ut si, quod jam impossibile est, et primitus possibile fuit, Deus vellet a nobis sine *ullo præmio* coli, in eo colendo, et super omnia diligendo libentissimè pergerem. Secluso præmio colendus esset, atqui *non colitur nisi amando*[1] : ergo illum amare vellem. Amandi ratio non cessaret, ac proinde *aliter explicatur*, etiam amputatâ spe præmii. Quid mirum quòd amare Deum vellem, etiam ablato motivo quod charitati essentiale non est? Tunc Deum diligerem, non concupiscerem ; ipsi bene vellem ; in eo ipso summè perfecto et beato mihi complacerem, etiamsi nunquam ab ipso in cœlo beandus. Tolle motivum quod charitati essentiale non est, charitas ipsa minimè tollitur. His suppositionibus, et votis conditionatis, innumeri sancti amoris fervori indulserunt; his apertè declaratur amoris essentiam non pendere a præmio. Neque tamen minùs beatitudo promissa quàm maximè optanda semper occurrit, et est ipsius charitatis incentivum; quippe quæ donum est quod Deus vult ut velimus, et illius beneficentiam demonstrat. Neque eo tamen minùs, quod charitas, ut beneficentiæ divinæ demonstrationem expetit, spes, ut nostrum bonum desiderat. Hàc patet iter tutum et planum. Quid Meldensis? Nihil nisi amplissimam et ferè incredibilem contradictionum segetem effundit. Ipse, ipse est audiendus.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 451 et seq.; edit. de 1845, t. ix, p. 205.

[1] Aug. *Ep.* cxl, *ad Honorat.* cap. xviii, n. 45 : t. ii, p. 438.

II.

Jam vulgatissimi sunt Articuli, in quibus condendis D. cardinalis Noallius, D. episcopus Meldensis, et D. *Tronson* vir piissimæ memoriæ, Issiaci me sibi adjunctum voluerunt. Horum trigesimus tertius sic habet[1] : « Potest » etiam inspirari animabus anxiis, et verè hu- » milibus, submissio animi et consensus ad vo- » luntatem Dei sectandam, etiamsi ex falsissi- » ma suppositione, non datis quæ justis ani- » mabus promisit bonis æternis, eas ad libi- » tum crucialibus æternis torquendas detineret; » ita tamen, ut neque gratiâ, neque Dei » amore privarentur. Hic autem est actus per- » fectæ derelictionis, et amoris puri, quem » sancti elicuerunt, et quem animæ verè per- » fectæ insigni Dei gratiâ adjutæ utiliter elice- » re possunt; salvâ et incolumi obligatione, » quâ cæteri actus jam suprà dicti, utpote chris- » tianismo essentiales, emittendi sunt. »

Postea verò, in *Instructione de Statibus orationis*, hunc Articulum Meldensis ita propugnat : « Fateor doctos quosdam theologos » hunc Articulum silentio prætermittendum, » aut saltem hanc vocem TOLERARI, pro illa » INSPIRARI, substituendam putasse ;.... verùm » ea vox TOLERARI minimè usurpari potuit de » actu, quem tot sancti, ac in primis Chrysos- » tomus, cum tota docta schola, Apostolo im- » putavit... Deus specialibus incitamentis ani- » mam compellit, ut instar Pauli hanc sacri- » ficii speciem sibi peragat. Reverà autem » hoc nihil aliud est præterquam quod animæ » adjuvantur, ut emittant, et veluti pariant, » quod Deus ipse suis impulsibus ab illis exi- » git[2]. »

Jam antea Meldensis de sancto Francisco Salesio sic locutus fuerat[3] : « Nequeo igitur » impugnare pias sancti episcopi locutiones, » cujus scripta his impossibilibus suppositioni- » bus referta sunt... Complures docti viri, » lectis apud sanctos recentiores hujusmodi sup- » positionibus impossibilibus, inclinantur ad » eas spernendas et damnandas, ut pia deliria, » aut saltem ut infirmioris devotionis affectus, » in quibus ab antiqua Patrum gravitate de- » generent. At ipsa veritas vetat ne huic sen- » tentiæ assentiar. A primordiis nascentis Ec- » clesiæ occurrit Clemens Alexandrinus sic do- » cens : Audeo dicere (illius hæc verba sunt) » perfectum spiritualem non quærere hunc » perfectionis statum salutis comparandæ cau- » sâ, ita ut interrogatus per modum supposi- » tionis impossibilis, utrum eligeret, an per- » fectionem, quam gnosim vocat, τὴν γνῶσιν, » an salutem æternam, si hæc duo insepara- » bilia separari possent, nihil hæsitans gnosim » eligeret, ut rem quæ fidem per charitatem » superans, per se ipsam optanda est. » Deinde prolatis Apostoli verbis : *Optabam ego enim ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*[1] : ita pergit : « Hinc Chrysostomus adstruit, » quòd Deus esset amandus, non solùm etiamsi » nullum ex eo nobis proveniret bonum, præ- » ter ipsum amorem, sed etiam posito, quòd » pro bonis promissis nobis daret, si posset fie- » ri, εἰ δυνατὸν, infernum cum igne æterno, » salvo amore. »

« Constat etiam, inquit, totam Chrysosto- » mi scholam sic sentire. » Profert « Isi- » dorum Pelusiotam, Theodoretum, Theo- » phylactum, Photium, Œcumenium, divum » Thomam, Estium atque Fromondum, egre- » gios Pauli interpretes, qui hanc sententiam » amplexi sunt, impulsi non tantùm Chryso- » stomi auctoritate, sed etiam tum illis argu- » mentis, tum doctis responsis quibus singulas » objectiones solvit.... Quòd si scholasticos con- » sulas, Scotus cum tota sua schola determi- » nat charitatem ita tendere in suum objec- » tum in se spectatum, etiamsi ab hoc objecto » per impossibile separaretur utilitas, seu com- » modum ex eo nobis proveniens, id est, ut » ipse loquitur, æterna beatitudo. Hæ suppo- » sitiones ex impossibili celebres sunt in omni- » bus scholis. Neque opus est ut proferantur » Mystici, apud quos frequenter occurrunt. » Quo posito, quid mirum quòd in sancto Ge- » nevensi Episcopo adeo frequenter legantur? » Ipse ad praxim devenit : ex variis illius epis- » tolarum locis constat, eum in juventute repro- » bationis impressionem diu pertulisse, et sic » eò fuisse deductum, ut optaverit Deum pro- » pter propriam bonitatem diligere, etiam dato, » ex impossibili, quod nulla illius possidendi » spes amanti superesset..... In extremis acer- » bissimi cruciatùs angustiis, hoc terribile pro- » positum emittere necessum fuit : scilicet » quod æternùm privandus visione et amore » in tantum amabilis Dei, in altera vita, sal- » tem in hac præsenti vellet quàm maximè » eniti, ad illum summè amandum. Legitur » ipsum tulisse veluti certæ mortis responsum,

[1] *Art.^s Iss.* XXXIII. Vide suprà, t. II, p. 228. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 19 : t. XXVII, p. 428 et 429. — [3] *Ibid.* liv. IX, n. 2 et seq. p. 348 et seq. Edit. de 1845, t. IX, p. 197, 174, 175 et suiv.

[1] Rom. IX. 3.

» et (quòd impossibile erat) illum supposuisse » quòd Deum per totam vitam dilectum, in » æternitate non diligeret. Verùm tametsi sup- » positio impossibilis sit causa tamen fuit eli- » ciendi actùs, quo sanctus liberatus est. Nam- » que, ut ait Vitæ scriptor, dæmon victus eo » amoris adeo desinteressati actu, palmâ relic- » tâ, loco cessit. »

4° Alibi asseverat hujusmodi actum SI SERIÒ ELICIATUR, NULLI COMPETERE, NISI PAULO, AUT MOYSI, *id est, perfectissimis animabus*. Addit, « quòd ad verè emittendum actum adeo vehe- » mentem, opus foret, ut quis antea mille » variis exercitiis probatus fuisset, ut quis sui » amoris impetu ad extrema impelleretur, ut » quis instinctu divino, sine intermissione actùs, » intus concitaretur [1] »

Alibi docet « hujusmodi locutionum praxim » seriam ac sinceram esse non posse, nisi in » sublimioribus sanctis, in Paulo, in Moyse, » id est, in animabus adeo sanctis, ut intra com- » plurium sæculorum spatium vix quinquies » aut sexies appareant [2]. »

Hæc adeo mirifica conferenda propono cum oppositis ejusdem auctoris locutionibus.

Hos actus vocat in Paulo ac Moyse *pios excessus in raptûs momento ;* et hæc adjicit : « Dum » Paulus sic loquitur, non vult elicere actum » perfectiorem aut puriorem eo, quo dixit : » Christi præsentiam desidero ; *ad ea quæ sunt » priora extendo meipsum* in mercedem, quæ » alia non est nisi Christus [3]. » Quando quis actum perfectum emittit, non ait intra se : Puriorem et perfectiorem cæteris actibus actum jamjam emittere volo ; sed, ex ipsa amoris vehementia, quàm perfectissimè potest, suum actum emittit simplicissimè, nullatenus judicans de suo affectu, neque suos actus inter se comparans. Quis autem dubitet quin Apostolus sublimiorem actum ediderit, dum dixit : OPTABAM EGO, etc., quàm dum *mercedem* optabat ? Ad mercedem optandam, oportet-ne, ut optans sic aut *Paulus, aut Moyses*, aut una ex *iis adeo præcelsis animabus, quæ per complurium sæculorum spatium vix quinquies aut sexies apparent ?* Nonne et infimi ordinis fideles *Christum, ut mercedem*, passim sperare et velle *lucrifacere* tenentur ? Sic actus ille quem modò emittere nemini licebat, nisi *mille exercitiis probatus, et instinctu divino actus, ad extrema impelleretur*, necnon *Paulo ac Moysi* perfectione similis esset, ipse, ipse modò ita deprimitur, ut nihilo sit perfectior actu spei, cujus amor, ut ait divus Thomas, est *imperfectus*, et quæ *Christum lucrifaciendum* concupiscit.

Dixerat Meldensis sanctum Franciscum Salesium paradisum verè desiderasse, etiamsi diceret, quòd paradisum nihili penderet, nisi » hic adesset amor Dei, variationis expers » etc. Hæc addiderat [1] : « Dicetur Mysticos nostros » non aliter sentire, eosque non minùs quàm » nos apprime nosse impossibile esse, ut Deus » a paradiso separetur ; illis denique esse relin- » quenda sua amoris deliria. Modò illis non » abutantur, annuo. » Sic eos actus, quos ipse verecundiùs in Paulo ac Moyse *pios excessus* appellat, eos omnino eosdem Mysticis *amoris deliria* ab aliis appellari narrat. Quid ad hoc ? increpat-ne impiorum hominum audaciam, qui Pauli et Moysis actibus actus persimiles, ut *deliria* explodunt ? Hoc sanè episcopum decuisset. At contrà annuit : *Deliria*, ut innocuas ineptias *Mysticis relinquenda* permittit. *Modò illis non abutantur*, inquit, *annuo ; illis*, id est, *deliriis*. Quos autem homines in 333ª pagina approbat dicentes, *relinquenda esse Mysticis sua amoris deliria*, hos ipsos paginâ 335ª [1] *doctos viros* appellat. Eo loci declarat tantùm se illorum sententiam non posse amplecti. Verùm quos actus, ut *amoris deliria*, ab aliis vult derideri, eos ipsos in Paulo ac Moyse, ut *pios excessus* verecundiùs deprimit. Sed specie tenus tantùm hæc locutio verecunda est. Neque enim seriò ac sincerè dici possunt *pii* contra *naturam hominis*, contra *amoris essentiam*, contra *totam diligendi Dei rationem excessus*. Sic amare velle, non est amare, imò est contra amorem delirare, ipsumque amorem penitus extinguere. Quid magis impium quàm amoris essentiam exstirpare velle, quàm Deum inamabilem facere, quàm Deum jam non Deum fingere ? Sic loqui, sic sentire, non est *piè excedere*, sed impiè contra Deum et amorem Dei blasphemare. Qui verò hanc Paulo ac Moysi blasphemiam imputat, quantùm excesserit nemo non videt.

Jam verò sic urgeo : Competit-ne solis *Paulo ac Moysi*, ut *contra amoris essentiam* delirare possint ? Erit-ne fixum et ratum, quòd *per aliquot sæcula vix quinquies aut sexies* fanatico hoc spiritu ineptissimè arripiantur quædam præcelsæ animæ, ut *contra totam diligendi rationem* insaniant ? Neque objiciat adversarius

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 19 : t. XXVII, p. 426 et 427. — [2] *Ibid.* n. 22 : p. 437. Edit. de 1845, t. IX, p. 197 et 208. — [3] *Ibid.*

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 1 : p. 347 et 348. — [2] *Edit. Versal.* t. XXVII, p. 348 et 349. Edit. de 1845, t. IX, p. 174 et suiv.

Davidem six exclamasse : *Dixi in excessu meo*, etc. Excessus ille erat supra, non contra veram rationem, purissimum Dei donum, supremæ scilicet lucis radium et participationem. At *excessus* quem Paulo ac Moysi attribuit, nihil nisi delirium impium esse potest, siquidem, ipso Meldensi judice, apertè impugnat *totam diligendi rationem* et *amoris essentiam*. Neque dicat Petrum, viso in monte Christi Domini splendore, mente excessisse, et *nescivisse quid diceret*. In hoc Petrus nullam laudem commeruit; neque contra *amoris essentiam* insaniebat. At contrà in confesso est apud Meldensem, Paulum ac Moysen ad cœlum usque fuisse laudibus evectos a Patribus de actu qui in sua formula *amoris essentiam* exstirpat. Neque etiam dicat Paulum dixisse : *Sive mente excedimus, Deo*. His verbis Apostolus Meldensem refellit, et se efficacissimè purgat. Idem est ac si diceret : Si aliquando excedam, excedo supra, non contra rationem. Ita excedere, sapere est. Excedo juxta diligendi rationem, non contra. Deo, non contra Deum et *amoris essentiam*, excedere licet.

Jam vidimus Meldensem dixisse actum Pauli non esse *perfectiorem* actu, quo quis *Christum*, ut suam mercedem, *lucrifaciendum* concupiscit. Sed ille actus, quantùm abest ut actus spei elicitos adæquet, ut nequidem sit actus liber et humanus. Mihi ipsi certè non crederem; sed Meldensi, in iis quæ illum unum attinent, fides est adhibenda. « Hi actus, inquit [1], nihil habent regulatum, aut perfectum, aut completum in genere actûs, siquidem non existere, nec emitti possunt, nisi altera ex parte specie tenus beatitudinem excludant altera ex parte reverà includant beatitudinem. » Ita evidenter docet hos actus esse sibi ipsis repugnantes et contradictorios, ac proinde nugatorios et pueriles, neque esse *regulatos* neque *emitti posse* nisi contradictione manifestà, ita ut homo hos eliciens fingat se velle, quod nullatenus velle potest.

3° Alibi dicit « Paulum in eo actu non emisisse volitionem absolutam, seu volitionem formatam ;.... namque nemo eà volitione vult, quod novit esse impossibile. Nequidem volitio est conditionata : cùm enim conditio impossibilis judicetur, non ea est ex sua natura, quæ possit actum afficere; sed est tantùm imperfecta volitio, cum qua cohæret absoluta et perfecta volitio oppositi, etc. [2] »

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 9 : t. XXIX, p. 35. — [2] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 4 : t. XXVII, p. 359. Edit. de 1845, t. IX, p. 444 et 178.

Nunc expediat, si possit, quà ratione actus *informis*, nequidem *regulatus*, nequidem *in genere actûs existens*, sibi ipsi nugatoriè contradictorius, qui nullatenus *emitti potest* nisi simulet se *excludere* quod *reverà* includit, sit spei actibus perfectior. Audiamus auctorem ipsum his in angustiis : « Hi actus, inquit [1], excelsi sunt ac meritorii : excelsi quidem, qui nonnisi præcelsis animabus conveniunt; insuper autem et meritorii, siquidem oriuntur ex tanta charitate, et ut ita dicam, adeo immensa, ut non nisi his excessibus explicari queat. » O singulare ac deflendum ingenii aberrantis exemplum! Quid excelsum ac meritorium reperit in actu, qui ne quidem est *actus* humanus, qui *regulâ* caret, qui totam Dei amabilitatem, seu *totam diligendi rationem* apertè impugnat, qui *emitti* non potest, nisi fictitio et ementito affectu, quo quis se velle affirmat, quod nullatenus in ulla suppositione, neque vult, neque optat velle, neque inchoatè velle aut optare potest. Præterea quis æquo animo audiet, *charitatem adeo immensam explicari non posse nisi his excessibus*? O miram *explicandi* rationem, scilicet contradictionem absurdissimam! Ita amorem explicare, implicare est imò ipsi contradicere, ipsumque vertere ludibrio. *Explicatur-ne* amor in locutione falsa et insana, quà tollitur *tota diligendi ratio*, quà subruitur, et objecti amabilitas, et voluntatis amantis *natura*, et *essentia amoris*? Proprium-ne erit Paulo ac Moysi ita supra spem *excedere*, aut potiùs ita insanire, Deo mentiri, contra amoris essentiam blasphemare? Certè, nisi Meldensis gravissimè allucinetur, is actus minimè est actus humanus, sed est quoddam linguæ balbutientis, et voluntatis frustra parturientis monstrum abortivum.

Quòd si quis putet me hæc absurdissima adversario iniquo animo affingere, ipsum sic loquentem audiat [2] : « Quo pacto existimas aliquem optare, ut possit, quod in eodem actu sentit se non posse, utpote quod ex natura repugnat voluntatis essentiæ, et quod ex gratia repugnat essentiæ charitatis? » Itaque si credas Meldensi, duplex est impossibilitas distinguenda. 1° Impossibile est quòd Deus non largiatur beatitudinem promissam. Hanc primam impossibilitatem, non quidem ut in se absolutam, sed ut veram ex promissione, lubens concedo. 2° Impossibile est, juxta Meldensem, quod homo velit conditionatè, rem quam se ita velle affirmat. Etenim hæc condi-

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 9 : t. XXIX, p. 35. — [2] *Ibid.* p. 34. Edit. de 1845, t. IX, p. 444 et 444.

tionata volitio, ut Meldensis ait, *repugnat voluntatis essentiæ*. Addit hominem in eo actu sentire *se non posse* velle quod *voluntatis essentiæ repugnat*, eumque *non optare ut id possit*. Unde liquet hominem in eo actu suæ affirmationis falsitatem *sentire*, et nequidem *optare* ut velle *possit* quod velle non potest. Qui autem sentit in *suo actu* se neque velle, *neque posse* velle quod in *eo actu* se velle affirmat, et qui *nequidem optat ut id possit*, mentitur impudentissimè. Ergo Paulum ac Moysen ita mentiri vult. Nulla est restrictio mentalis, aut intentionis directio, quâ possit eludi impudentissimi mendacii turpitudo. Siccine mentiti sunt legislator ille, qui Deum, ut amicus amicum facie ad faciem alloquebatur: et Doctor Gentium, qui usque ad tertium cœlum raptus est? Hoccine est mendacium impium et insanum, quod mirificè laudatum fuit a tot Patribus, ac præcipuè a *tota Chrysostomi schola?* « Constat, inquit Meldensis [1], has resignationes et » submissiones in suppositione impossibili fun- » datas rejici non posse, quin simul condem- » netur quidquid est in Ecclesia et excelsius et » sanctius. » Ita est: hujus resignationis auctores sunt et exemplaria, Paulus ac Moyses. *Quidquid est in Ecclesia excelsius et sanctius*, hanc *resignationem*, ut amoris miraculum suspexit. Num tota Ecclesia Paulum ac Moysen mentientes admiratur? Num erit dicendum, quòd solis *Paulo ac Moysi, aliisque præcelsis animabus*, quæ *per aliquot sæcula vix quinquies aut sexies apparent*, liceat mentiri impudentissimè? Is-ne est *actus adeo* VEHEMENS, quem Meldensis vetat emitti, nisi *quis mille variis exercitiis probatus, amoris impetu compellatur ad extrema, et instinctu divino sine intermissione* ad hunc emittendum *intus concitetur* [2]? Is-ne est actus ille mirificus *perfectæ derelictionis et amoris puri*, quem *director inspirare potest* [3]? *Potest*-ne *director* hoc impium mendacium, hanc scelestissimam hypocrisim *inspirare?* Isne est actus, ad quem eliciendum *Deus specialibus incitamentis animam compellit, ut instar Pauli ac Moysis, hanc sacrificii speciem sibi peragat*, et in quo emittendo, *reverà animæ adjuvandæ sunt, ut emittant, et veluti pariant, quod Deus ipse suis impulsibus ab illis exigit. Exigit*-ne Deus mendacium et hypocrisim? Decet-ne directorem adjuvare animam hoc monstrum parientem? Is-ne est *actus* in Francisco Salesio dæmonis victor, qui sanctum a tentatione *liberavit?* Hoccine est *terribile propositum, quod tandem emittere necesse fuit?* Eo-ne actu mendaci spiritus mendax ipse fugatur? *Reprobationis impressionem diu pertulerat* sanctus: *veluti certæ mortis responsum* intra se gerebat: actus ille *amoris adeo desinteressati* [1] tempestatem serenat. Circa quodnam commodum *desinteressatus fuit?* Procul dubio circa cœlestem beatitudinem; sanctus quippe *reprobationis impressionem ferebat*, et sibi fingebat *Deum a se in altera vita amatum non iri. Charitas* autem, quantumvis urgens, si Meldensi credas, *erga beatitudinem sese desinteressare numquam potest* [2]. Unde sequitur sanctum mentitum fuisse. *Sentiebat* enim se *non posse* velle quod in eo desinterassato *actu* se velle affirmabat, *nequidem optabat se id* velle *posse*. Dicat igitur adversarius hujusmodi *actum, quando sincerè elicitur, non competere nisi in Paulo et Moysi*. Addat *harum locutionum praxim sinceram ac veram esse non posse nisi in Paulo ac Moyse* [3]; cæteris imperfectis *vanum esse hunc sermonem, et proprii amoris escam:* lector hoc indignè ferens respondet, nullam posse dari mendacii *sinceram ac veram praxim*, actum contra *amoris* et ipsius *voluntatis essentiam* nunquam *sincerè elici*, mendacem illam hypocrisim in omnium ore scelestam, in ore Pauli ac Moysis scelestissimam esse judicandam. Hæc dicere abhorret animus: sed me cogit tuendæ veritatis necessitas. Quod in aliis *vanus sermo, et proprii amoris esca*, in his Dei viris foret summa hypocrisis et blasphemia.

Quidquid Meldensis in Mysticis arguit, hoc totum, mutato nomine tantùm, in Paulum ac Moysen retorqueri necesse est. « Nihil est, » inquit [4], facilius eà suì derelictione, cujus » executionem impossibilem esse norunt. » Moyses ac Paulus apprime noverant hanc volitionem conditionatam, etiam sub hac conditionis formula, sibi esse impossibilem. *Sentiebant* enim *se non posse* velle *quod ex natura repugnat essentiæ voluntatis*, et nequidem *optabant* se velle *posse*, quod se velle affirmabant. *Quid* igitur *facilius*, quid magis *vanum*, quid plus sacrilegum, quid in hypocrisi impudentius eà ementità *sui derelictione?* Non minùs de Paulo ac Moyse, quàm de sanctis Mysticis, hoc a Meldensi dicitur: « Quantùm igitur » abest ut anima hâc suì derelictione, hanc » spiritualem utilitatem, hoc præclarum in-

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 4 : t. XXVII, p. 357. — [2] *Ibid.* liv. X, n. 19 : p. 427. Edit. de 1845, t. IX, p. 178 et 197. — [3] *Art. Issiac.* XXXIII.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 3 : p. 353. — [2] *Ibid.* liv. X, n. 29 : p. 450. — [3] *Ibid.* n. 19 : p. 426. — [4] *Ibid.* Edit. de 1845, t. IX, p. 177, 250, 197 et 197.

» teresse abdicet, imò sentit se id sibi hâc de» relictione tutò comparari [1]. » Idem dicas de hoc verbo ejusdem auctoris, scilicet hanc abdicationem *nihil aliud esse quàm genus desiderii eo ardentioris, quo latentioris* [2]. Ita quo plus Paulus ac Moyses beatitudinem conditionatè abdicabant, eo plus eam in eodem actu clam concupiscebant. Non solum beatitudinis desiderium habituale cohærebat in eadem anima cum illa conditionatæ beatitudinis abdicatione, sed etiam ipsa conditionata abdicatio erat *latens et ardens* rei, quam abdicabat, desiderium. Ideo viri sancti beatitudinem specie tenus abdicabant, quia *sentiebant eam tutò comparari*, eà simulatà *derelictione*. Ne verò quis dubitet Meldensem ita præcisè sentire, ita mentem suam ipse explicat [3] : « Paulus ac Moyses...
» apprime norunt se quid impossibile propo» nere;.... et abdicato, si fieri potuisset, quod
» optabant, in ipsum quod ab illis abdicabatur,
» eodem tempore, et in ipso abdicationis actu
» optaverunt. »

Fateor aliquem posse conditionatè, et quidem sincero animo, aliquod commodum abdicare in uno actu, quod tamen cæteris in actibus absolutè sibi concupiscit. Exempli gratià, quispiam singulari virtute præditus, et reipublicæ civis addictissimus, hæc verba totis præcordiis emittere potest: Magnas quidem opes in tuenda patria comparo : has lubens accipio, ut quid mihi commodum, maximè verò, ut reipublicæ beneficentiæ specimen. Verùm si hæ opes essent abdicandæ ad rempublicam gratìs colendam, hanc nihilominus impensissimè colerem ac tuerer. Luce meridianà clarius est, hunc optimum civem suo privato commodo licitè et honestè comparando moveri aliis in actibus, eumque affectum illi habitualiter inhærere : sed eo in actu, quo opes ipsas conditionatè respuit, opes ipsæ nullatenus sunt motiva, quibus hujus civis voluntas impellitur ad eas abdicandas. Alioquin (quod fallax ac turpe foret) ipse lucri motivo gratuitum reipublicæ tuendæ studium falsò demonstaret. Eàdem omnino ratione constat Paulum ac Moysen beatitudinem promissam aliis in actibus absolutè optasse, sed in eo præciso actu quo illam conditionatè abdicaverunt (nisi Deo ipsi scientes prudentesque illuserint), beatitudo illorum voluntatem nullatenus movit. Hinc funditus ruit illa *tota diligendi ratio*, quam Meldensis æternùm prædicat. Ergo hoc votum, beatitudinis motivo vacuum, aut insanum, mendax et impudens dicendum est.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 6 : p. 366. — [2] *Myst. in tuto*, part. II, cap. VIII, n. 211 : t. XXIX, p. 491. — [3] *Rép. a quatre Lettr.* n. 9 : t. XXIX, p. 36. Edit. de 1845, t. IX, p. 180, 488 et 444.

III.

1° Quà dexteritate Meldensis hunc nodum solvere tentaverit, ipse solus explicare potest. « In hac epistola, inquit [1], hoc punctum pe» rurgeo : namque hoc punctum decretorium
» est. » (Ita est; assentior lubens.) « Sepa» randi utriusque motivi libido huc te impulit,
» ut in suppositionibus impossibilibus portenta
» exquireres, quæ tu solus in iis advertis. Hoc
» argumento fretus, hanc charitatem ab essen» tiali beatitudinis motivo separatam excogi» tasti. » Quænam *portenta exquisiri?* Nulla alia fuisse constat, nisi quod pernegaverim beatitudinis motivum esse cuilibet charitatis actui essentiale. Ea est utriusque motivi separatio portentosa, quam adversarius mihi singulis paginis exprobrat. Nullam realem *separationem* seu privationem beatitudinis unquam excogitavi : absit. Nullam motivorum *separationem* in ullo animarum statu excogitavi; absit omnino, absit : nullum enim unquam statum proposui, in quo anima non teneatur, et in charitatis actibus divinæ pulchritudinis motivo, et in spei actibus beatitudinis, ut sui boni privati motivo, efficacissimè impelli ad amandum Deum. Illa igitur *separatio*, quam Meldensis mihi tam acerbè exprobrat, est tantummodo *abstractio*, quà in suis actibus charitas ipsa Deo bene velle, aut in Deo summè perfecto sibi gratis complacere potest : etiamsi in eo præciso actu, beatitudo comparanda non sit formalis et præcisa amandi ratio. Si hæc *separatio* aut potiùs *abstractio* simplex, cum qua spes magis ac magis in dies crescens in animæ statu optimè cohæret, sit erroris *portentum*; fateor me portentoso errore fuisse illusum, et etiamnum illudi. Si in hoc cæcutiam, oculos sanare dignetur Pater benignissimus. Sin autem in hoc neutiquam errem, heu! quanto cum religionis periculo contra charitatis essentiam errat adversarius!

Quodnam autem est illud *portentum*, quod fuit prima mali labes, et tanti scandali causa? Hoc unum est, quod scilicet, ut Chrysostomus docuit, « Deus esset amandus, non tantùm
» etiamsi ex eo nullum nobis bonum proveni» ret, nisi amor ipse; sed etiam posito, quod

[1] *Rép. a quatre Lettr.* n. 19 : p. 61 et 62; édit. de 1845, t. IX, p. 453.

» pro bonis promissis nobis daret, si fieri pos-» set, infernum cum igne æterno, salvo amo-» re[1]. » Hæc ipsissima sunt (vix oculis credo) Meldensis verba, Chrysostomi sententiam exponentis. Quæ in Chrysostomo nihil nisi insanum sonant, aut si quid intelligibile sonent, hoc idem *portentum*, quod mihi crimini vertitur, præcisè sonare necesse est. Quodnam portentum exquisivi unquam præter hoc? « Scotus cum tota sua schola determinat charitatem » tendere in suum objectum, etiam posito, ex » impossibili, quod separaretur ab hoc objecto » utilitas, aut commodum ex eo nobis prove-» niens[2]. » Hanc ipsam separationem motivorum in proprio charitatis actu, salvâ semper et incolumi beatitudinis moventis efficaciâ in actibus spei, suscepi propugnandam. Ubinam *portentum?* Sed jam satis constat adversarium de separatione sic æquivocasse, ex industria, ne suppositionum argumentum illum acriùs premeret. Hæc autem perfugia sibi quæsivit.

2° Aiebat Paulum, juxta Chrysostomi interpretationem, voluisse tantùm conditionatè abdicare quædam extranea[3]: quasi verò Paulus finxisse potuerit beatitudinem mancam, et veluti dimidiam, quæ aliquo bono vero et reali careret. Beatitudo promissa, in promissione Christi individua est. Si quid minutissimum hinc tollas, tantula hæc imminutio veram hanc beatitudinem destruit. Abdicabat-ne Paulus visionem Dei intuitivam? Si id conditionatè abdicavit, omne punctum tuli; nihil mihi desiderandum relinquitur. Abdicavit-ne Christi et membrorum ejus societatem, ita ut plenè beari voluerit, et regni esse cohæres, seorsum ab ipso Christo? sed quid magis absurdum, quàm velle cum Patre beari procul a Christo? Quid autem præcelsum miratur in illo actu, in quo Paulus beatitudinis motivo impulsus beatitudinem, quam supponit integram et individuam, sibi optasset in visione Dei intuitiva, sola Christi humanitatis et beatorum societate privandus? Facilè caruisset dono, quo amputato beatitudo integra et perfecta ei adfuisset. Idem est ac si dixisset Apostolus: *Optarim* perfectè beari in visione intuitiva, procul a Christo, ut fratres mei secundùm carnem Christum agnoscant. Hoccine est illud *anathema* terribile, scilicet perfectè beari? Sed quorsum hæ argutiæ, quæ sese mutuò collidunt? Ipse Meldensis declarat apertè hanc fuisse *pulcherrimam* Pauli a Chrysostomo allatam *interpretationem*, scilicet quòd *Paulus voluerit* conditionatè *separari æternùm a Christi præsentia*, et ex hoc loco « inferendum sit Deum fore amandum, non » solùm etiamsi ex eo nullum nobis bonum » proveniret, nisi amor ipse, sed etiam posito, » quòd pro bonis promissis nobis daret, si fieri » posset, infernum cum igne æterno, salvo » amore[1]. » Hæc ipsius Meldensis verba peremptoria sunt. Si Paulus abdicasset tantummodo Christi et sanctorum societatem, eâ tamen lege, ut in Deo intuitivè viso perfectâ et æternâ beatitudine potiretur, insana foret hæc Chrysostomi ejusque scholæ illatio: nam ex eo quod Apostolus voluerit beatus esse sine societate Christi, minimè sequitur fideles paratos esse debere ad beatitudinem penitus abdicandam, et ad inferni ignem æternùm perferendum. Chrysostomus hoc Apostoli exemplo nos docet, quòd perseverandum esset in amore, *etiamsi ex eo nullum nobis bonum proveniret, nisi* solus *ipse amor*. Atqui amor ipse non est visio intuitiva, in qua consistit beatitudo. Ita Chrysostomus ex Pauli exemplo concludit, quòd Deus esset amandus, etiamsi nulla speranda esset visio intuitiva, seu beatitudo. Supponit Paulum voluisse conditionatè, et quidem sincero animo, tum Deo intuitivè viso, tum Christi præsentiâ privari, atque in æternum inferni ignem salvo amore detrudi, ut Judæi Christum agnoscerent. Ex eo exemplo sic exposito rectè concludit Deum ita esse amandum.

Præterea Chrysostomus in hoc tum Clementis Alexandrini, tum Gregorii Nazianzeni vestigiis inhæret. Sic autem Clemens locutus est[2]: « Qui autem pro donatione corruptibilium, » existimant se vicissim incorruptionis dona ac-» cepturos, in parabola duorum fratrum vo-» cantur mercenarii. » Non vult igitur ut gnosticus, sive perfectus, Deum colat ex motivo hujusmodi commutationis bonorum *corruptibilium*, in bona *incorruptionis*. Quis autem dubitare potest an *incorruptionis donum* sit ipsa beatitudo? Quis enim beatus erit, juxta Augustini notionem jam allatam[3], nisi *incorruptione* donetur? Unde nihil mirum est, quòd Paulus, gnosticorum exemplar, Deum non coluerit ad *incorruptionis dona* comparanda, id est, ad beatitudinem cœlestem adipiscendam, ut essentiale sui cultûs motivum. Subjungit vir ille apostolicâ traditione recèns imbutus, *neque propter spem promissi honoris*[4] Deum esse co-

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 3 : t. XXVII, p. 350 et 351; édit. de 1845, t. IX, p. 177. — [2] *Loco mox citato.* — [3] *Rép. à quatre Lettr.* n. 10 : t. XXIX, p. 37; édit. de 1845, t. IX, p. 445.

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* loco mox cit. — [2] *Strom.* lib. IV; p. 483, édit. Paris. — [3] *De Trinit.* lib. XIII : ubi suprà. — [4] *Strom.* lib. IV : p. 528.

lendum. Fortè dicet Meldensis *honorem promissum* hìc nihil aliud significare præter exteriorem gloriam et sanctorum societatem. Verùm reclamat summus noster theologus ; et continuò, quod dixit, ita interpretatur : « Dictum est enim : Ecce Dominus, et merces ejus » a facie ejus, ut reddat unicuique secundùm » opera sua quæ oculus non vidit, et auris non » audivit, et in cor hominis non ascenderunt, » quæ præparavit Deus diligentibus se. » A gnostico autem id unum *expetendum est, scilicet propter ipsum pulchrum per charitatem benefacere.* Luce clarius est, hanc mercedem esse ipsissimam cœlestis beatitudinis substantiam. Ergo non agitur tantùm de gloria quadam accidentali, aut de beatorum societate, sed de mercede quæ est *a facie* Domini, scilicet de visione intuitiva, de hoc bono quod *oculus non vidit*, etc. Hoc ipsum ita inculcat [1] : « Ausim » enim dicere, non eo quod salutem velit, eli» get gnosim. » (Nonne salus est ipsamet beatitudinis substantia ?) « Si quis ergo per hypo» thesim gnostico proposuerit, utrùm malit » gnosim, an salutem æternam : sint autem se» parata ea quæ sunt omnino in eodem, nihil » penitus dubitans, gnosim eliget. » En ea conditionata salutis æternæ, seu visionis intuitivæ aut cœlestis beatitudinis, abdicatio, citra omnem ambiguitatem posita. En ea ipsissima quam Chrysostomus Apostolo imputavit.

Gregorius verò Nazianzenus eâdem præcisè locutione usus est : « Quin etiam, inquit [2], » Gentium Doctor majus aliquid pro suis secun» dùm carnem fratribus ausus est, ita ut ipse » quoque hoc dicens aliquid audeam. » Sic Clemens dixerat, quasi auditorem præparans ne verbum hoc scandalo verteretur : *Ausim enim*, etc. Sic pergit Gregorius : « Eos ad » Christum loco suo introduci pro sua charitate » optat. O ingentem animi præstantiam! ô im» mensum spiritûs fervorem ! Imitatur Chris» tum, qui pro nobis factus est maledictum, » qui nostras infirmitates suscepit, tulitque » morbos; aut, ut moderatiùs dicam, primus » post Christum pro illis, etiam tanquam im» pius, aliquid perpeti non recusat, modò ipsi » salutem consequantur. » Ita, dum dicit Apostolum *optasse* Judæos ad *Christum suo loco introduci*, apertè significat illum *optasse* eos suo loco *salutem consequi*, se verò *ut impium perpeti aliquid*, et *maledictionem* fieri. Manifestè patet hunc esse *inferni ignem æternum*, quem ipse Meldensis fatetur Chrysostomum docuisse, ex eo Apostoli exemplo, esse perferendum, *salvo amore*, etiamsi hæc pœna, *pro bonis promissis*, danda esset.

Nunc ipsum Chrysostomum audiamus. Quemadmodum Clemens et Gregorius, veretur ne infirmos conturbet. Apostolus, ut ipse annotat, « ad majora progressurus, intellexerat se a » multis minimè credendum esse..... Sic fiet, » inquit [1], ut perdiscamus hanc arcanam et in» credibilem dilectionem. » Quid autem significet *anathema a Christo*, sic explicat : « Hoc » est ab omnibus separari, et alienari ab om» nibus. » Dicet-ne Meldensis quempiam posse simul et Deo in visione intuitiva æternùm uniri, et *alienari a Christo?* Atqui Apostolus, Chrysostomo teste, reverà voluit conditionatè *alienari*, sive *separari* a Christo, *salvo amore* : ergo voluit et visione Dei intuitivà privari. *Amorem* excipit, visione intuitivà nunquam exceptà. Apostolum ita loquentem inducit [2] : « Vellem » separari et alienari ab eo choro qui Christum » circumdat, non ab ipsius amore. Absit hoc, » quandoquidem propter amorem hæc faciebat. » Sed et illà fruitione et glorià privari susti» nuerim. » Non tantùm vult separari *a choro*, sed etiam *privari fruitione et glorià*. Sublatà autem *fruitione et glorià* illà cœlesti, quænam superérit beatitudo promissa? Sic pergit : « A » cœlorum regno libens exciderem, et ab illa » arcana gloria, tum terribilia omnia tolera» rem. » Ipse Meldensis viderit, an agnoscat aliam promissam beatitudinem, quàm *regnum cælorum*. Nonne regnum illud in ore Christi Domini sonat ipsum Deum, cum quo et in quo facie ad faciem viso regnaturi sumus ? Chrysostomus non loquitur de *gloria* quadam extraria et accidentali, imò de interiore et *arcana* illa *gloria quam oculus non vidit*, etc., apertè loquitur. Quòd si Meldensis adhuc dissentiat, Chrysostomum hæc dixisse meminerit : « Sed » quoniam procul ab hoc amore absumus, ne » animi quidem cogitatione dicta hæc complecti » possumus [3]. »

6° Neque verò quis dicat, ut D. cardinalis Noallius et D. episcopus Meldensis affirmabant, quòd Apostolus, teste Gregorio Nazianzeno, voluerit tantùm, ut Christus in cruce, et martyres in tormentis, *aliquid perpeti*, mortemque subire, ad salvandos fratres. Gregorii textus huic alienissimæ interpretationi apertè repugnat. Dicit enim Apostolum *optasse* Judæos *ad Christum suo loco introduci*, id est, se excludi, eos autem includi. Atqui nolebat eos Christum

[1] *Strom.* lib. IV : p. 529. — [2] *Apolog. orat.* I, nunc II, n. 55 : p. 40, edit. Bened.

[1] *Homil.* XVI, *in Ep. ad Rom.* n. 1 : t. IX, p. 603. — [2] *Ibid.* n. 2 : p. 605. — [3] *Ibid.* n. 2 : t. IX, p. 606.

agnoscere et amare, se verò præstare neutrum. Itaque reliquum est quòd voluerit eos includi, se verò excludi paradiso, seu beatitudine cœlesti. Is enim locus unus est, in quo eos sibi suffici velle potuit. Quòd si adhuc aliquis instet, Chrysostomum audiat[1] : « Sic enim quidam Pauli sermonem nequidem digni sunt » qui audiant, suntque ab illius vehementia » tam longè, tamque procul distantes, ut illum » sentiant hæc de temporaria morte dicere. » Quos equidem tantumdem Paulum ignorare » dixerim, quantùm cæcos radium solis, seu » veriùs dicam, multò etiam plus. Qui enim » per singulos dies moreretur, ac periculorum » veluti grandinibus suppositis, dixisset : *Quis » nos separabit a dilectione Dei? Num afflictio? » num angustia? num fames? num persecutio?* » Nec contentus rebus hujus sæculi, sed super- » gressus COELUM, ET COELUM COELI, et angelos, » et archangelos, et omnia superiora circum- » currens, tum comprehendens simul præsen- » tia, futura, quæ videri, quæ cogitari pos- » sunt, itemque molesta, suavia, et quæ in » utrisque, nihilque prorsus omittens, ac ne » sic quidem satiatus, sed aliam talem ac tan- » tam creaturam haud existentem supponens; » is, obsecro, quomodo tandem tanquam mag- » num quiddam post illa omnia proferens, » mortis temporariæ mentionem faceret? Non » est ita : non est ita. Quin potiùs lumbrico- » rum in timo latitantium hujuscemodi opinio » fuerit. Etenim si id diceret, quomodo ana- » thema se ipsum a Christo se esse precaretur? » Mors enim hujusmodi illum magis huic choro » conjungebat cooptabatque, qui Christum cir- » cumdat, tum efficiebat ut gloriâ illâ perfrue- » retur. » Ita Chrysostomus in ea abdicatione conditionata, quam in Apostolo tantopere laudat, hæc disertè adstruit : 1° non agi de *morte*, atque adeo de ulla pœna temporaria : 2° abdicari Christi *chorum* cœlestem; 3° abdicari *gloriæ perfruitionem*, seu *regnum* cœlorum, quod totalem promissam beatitudinem, *salvo solo amore*, includit; 4° devoveri *omnium terribilium*, ac proinde ignis æterni in inferno *tolerantiæ*. Qui hæc negat, *condemnat*, ut Meldensis ait[2], *quidquid in Ecclesia excelsius et sanctius est*. In hoc traditio constans et manifesta Scripturarum sensum determinat. Scripturæ verò sic explanatæ amorem in charitatis actibus purè benevolum, et a beatitudinis motivo penitus independentem invictissimè demonstrant. Neque enim hoc dici potest charitatis essentiale motivum, quo, ex suppositione, sublato, charitas adhuc viget. Hic igitur est amor ille quem Moyses Israeliticum populum, quem Apostolus gentes, quem Clemens Alexandrinam scholam, quem Gregorius antonomasticè Theologus, quem Chrysostomus, cum tota schola Orientali, ex impossibili suppositione facta, Orientem docuerunt. Hunc ipsum, ut in apologeticis patet, docuere reliqui Occidentis Patres, sancti Ascetæ innumeri, et Scholastici insignes quorum dux fuit Angelicus Doctor.

7° Neque dicat adversarius quosdam Patres aliam attulisse interpretationem hujus loci[1] *Optabam*, etc. Qui aliam proposuere, hanc minimè negant. Variæ sunt apud Patres Scripturarum interpretationes: quin etiam varii litteræ sensus, quos singulos admittere licet, nisi aliis alii repugnent. Valeat igitur, et rata sit quæcumque alia pia, et fidei christianæ consentanea interpretatio, modò hæc omnium Patrum doctrinæ concordans, et tantâ omnium sæculorum traditione inculcata, immota maneat. Hanc qui negat et *rejicit*, *condemnat quidquid in Ecclesia excelsius et sanctius est*. Summa hæc auctoritas nostræ controversiæ *punctum peremptorium* penitus determinat. Quantâ autem efficaciâ hujusmodi vota conditionata demonstrent quid est essentiale charitati, quidve accidentale, hinc patet, quòd adversarii tantopere insudent his alienissimis interpretationibus, ut Apostoli verba, et traditionis testimonia enervent.

8° « Paulus, inquiebat Meldensis[2], etiam juxta » Chrysostomi interpretationem, optabat in suo » anathemate, ut ipse separaretur, non quidem » a cœlestis Patris consortio, sed tantùm a bo- » nis quæ huic consortio annectuntur. Volebat » et expectabat hoc consortium, συνουσίαν, Chris- » tum seu illius possessionem cupiebat. » Instabam ut ipse designaret ea bona quæ a *cœlestis Patris consortio* distincta Apostolus conditionatè abdicavit. Hæc autem fuit antistitis responsio[3] : « Privatio, de qua loquitur Chrysos- » tomus, spectabat quædam extranea, quæ nec » ille Pater, nec ipse Apostolus explicant. » 1° Chrysostomus, si Meldensi credas, ut *incredibilis amoris* sacrificium, et ut abdicationem terribilem, appellavit votum, quo Apostolus ipse in Patris cœlestis et Christi consortio perfectissimè beari æternùmque regnare voluit, seclusis *quibusdam* sine nomine *extraneis*, quæ neque intelligi, neque dici ullatenus possunt. Quid absurdius? 2° Quis crederet *quædam* sine

[1] *Loco mox cit.* — [2] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 4 : t. XXVII, p. 357; édit. de 1845, t. IX, p. 178.

[1] *Rom.* IX, 3. — [2] *Rép. a quatre Lettr.* n. 10 : t. XXIX, p. 36 et 37. — [3] *Ibid.* p. 37. Edit. de 1845, t. IX, p. 445.

nomine *extranea*, et a perfecta, *in consortio Patris et Christi*, beatitudine distincta, appellari a Chrysostomo *regnum cœlorum*, *gloriam ineffabilem et fruitionem gloriæ?* 3° Voluit-ne Apostolus, ut perfectè beatus et æternùm regnans *in consortio Patris et Christi*, ipse fieret *maledictio*, et *terribilia quæque toleraret?* Quænam *maledictio*, et *omnium terribilium tolerantia* affingi potuit, in cœlesti beatitudine et visione beatifica? 4° Quod profertur, ut extremum causæ profligatæ perfugium, debet saltem nitidissimè assignari. Assignet igitur nobis antistes, et quidem dilucidè, *quædam* hæc *extranea* beatitudini, quæ Paulus conditionatè abdicavit, cætero qui in *consortio Patris et Christi* plenissimam beatitudinem nactus. Si hæc, à beatitudine separanda, vera sunt bona; beatitudo, his amputatis, jam non esset plena et perfecta omnium bonorum aggregatio, imò esset beatitudo manca ac dimidia, neque digna quæ tanto nomine appellaretur. Volebat-ne Apostolus ex beatitudinis motivo suam beatitudinem mancam facere, ac proinde eà frustrari? Si verò, his *extraneis* amputatis, beatitudo integra remaneret, ea *quædam extranea* nequidem vera bona dicenda sunt, quæ ad beatitudinem requirantur. Ea qui abdicat, neque *terribilia quæque tolerat*, neque *incredibilis amoris* dat argumentum. Imò quis, etiam gentilis et impius, non vellet æternùm perfectè beari, amputatis nescio *quibus extraneis*, quæ neque designari neque concipi possunt? Dicat igitur Meldensis, quid sint illa *quædam extranea*, aut se *punctum decretorium* tueri non posse fateatur. 5° Interim ne hæc nescio *quæ extranea* regno cœlorum, *regnum cœlorum* deinceps appellet. Datur-ne duplex *cœlorum regnum?* Si duplex noverit, id Ecclesiam prorsus ignorantem doceat. Chimæra hæc fidei christianæ omnino extranea abdicatur a singulis fidelibus; imò neque digna est quæ ab ullo fideli seriò abdicetur; nugatoria esset hæc chimæræ abdicatio. 6° Meldensis in hoc apertè et gratìs sibi contradicit. Dixerat hæc verba [1]: « Chrysostomus probat hanc fuisse Pauli mentem, ut sese offerret in anathema, atque » æternùm separaretur a Christi præsentia, si » fieri posset, etc. » Jam verò sic ait [2]: « Paulus, etiam juxta Chrysostomi interpretationem, optabat in suo anathemate, ut ipse separaretur, non quidem a cœlestis Patris consortio, sed tantùm a bonis, quæ huic consortio annectuntur. Volebat et expectabat hoc » consortium, συνουσίαν; Christum, seu illius » possessionem cupiebat. » Poterat-ne Paulus in eodem actu conditionatè velle simul et *Christi possessionem*, et *æternam a Christo* separationem? Numquid possidere et separari, erga idem objectum, contradictoriè opponuntur? At quævis absurda dicere maluit, quàm admittere actum beatitudinis comparandæ motivo vacuum. 7° Verum quidem est Chrysostomum ita locutum fuisse [1]: « Nos Deum, ut par est, minimè » amamus. Quàm multa sunt quæ nobis ille offert, ut nos ad se alliciat: neque tamen sic » persistimus, sed transvolamus ad puerilia delectamenta. Paulus verò non sic: sed ut filius » ingenuus, liberalis, et patris amans, solam » paternam societatem, συνουσίαν, expetit, cæterarum rerum non perinde curam gerens. » Hæc autem a Chrysostomo dicta sunt, non in XVI[a] homilia, ubi de Pauli *anathemate* agitur, sed in præcedenti XV[a] homilia, ubi de re diversissima tractat, scilicet de his Apostoli verbis: *Quis nos separabit a charitate Christi?* In homilia XVI[a] Apostolorum introducit sic loquentem [2]: « Neque enim si quis illam mortem » perpetuam, et nunquam finiendam mihi minitaretur ut a Christo separaret, neque si vitam sine fine polliceretur, hanc conditionem » acceptam velim. » Id est, æternos inferni cruciatus mallem cum Christi amore et societate, quàm vitam sine fine, in qua separarer ab illo. Hoc sanè propositum omni beatitudinis comparandæ motivo vacat. Qui enim *morte nunquam finiendâ* cruciaretur, et vitam sine fine repudiaret, hoc nullatenus eligeret ad se beandum. Hæc de Paulo Chrysostomus dixit in homilia XV[a], quæ in nostra quæstione peremptoria sunt. Verùm ubi in sequenti homilia XVI[a] ad alias Apostoli voces diversissimas, scilicet ad *anathema*, sermonem transfert, sic incipit: « Nonne magna quædam, et supra naturæ captum hesternâ die de Pauli erga Christum dilectione vobis dixisse visus sum? Etenim naturâ suâ ingentia sunt, et omnem orationem excedunt. Hæc erant: QUIS NOS SEPARABIT A CHARITATE CHRISTI, etc.? » At quæ » hodie dicta sunt, scilicet *Optabam ego*, etc., » in tantum præcedentia superant, in quantum » præcedentia nostros affectus excedunt, quanquam non existimabam ea excedere. Sed tamen supervenientia ea quæque hodie vobis » lecta sunt, his omnibus multò illustriora videntur. Quod cùm Apostolus intelligeret, ab

[1] *Inst. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 3 : t. XXVII, p. 351. — [2] *Rép. à quatre Lettr.* n. X : t. XXIX, p. 36. Edit. de 1845, t. IX, p. 177 et 445.

[1] *Homil.* XV *in Ep. ad Rom.* n. 5 : t. IX, p. 601. — [2] *Ibid.* p. 600.

» ipso statim exordio palàm fecit, tanquam qui » ad majora ascensurus, a multis minimè cre- » dendus esset. » Quâ igitur animi sinceritate Meldensis transferre potuit quæ dicta sunt, dum de minoribus ageretur, ad alium sermonem, in quo *ad majora et multò illustriora*, imò *et a multis minimè credenda ascenditur?* Jam proponit in hac XVI[a] homilia *amorem ineffabilem, incredibilem*, a quo qui *procul absunt*, *nequidem cogitatione dicta hæc complecti possunt*. Jam non agitur de *præsentia* et societate *Christi* servanda per tolerantiam æternæ pœnæ. Jam agitur de præsentia, seu de consortio Patris et Christi abdicando, ut Patri et Christo major gloria accederet. O Meldensis antistes, qui doces alios, Chrysostomum ita te docentem audias quæso. « Quòd si nondum accipis quæ dicta » sunt, cogita parentes multos pro liberis hæc » admisisse, non recusantes ab illis separari, » ut illos clariores scirent, et illorum decus so- » cietate suavius reputantes. τῆς συνουσίας αὐτῶν. » Hæc ipsa præsentia Patris et Christi, præ qua sordescit vita sine fine, et optatur *æternæ mortis* pœna in homilia XV[a]: ipsa, ipsa, Patris et Christi præsentia seu societas, συνουσία, ad majorem Patris et Christi gloriam, conditionatè abdicatur in homilia XVI[a], ubi *ad multò majora et illustriora ascenditur*.

9° Dixeram Gregorium Nazianzenum docuisse, quòd Apostolus voluerit pro fratribus *etiam tanquam impius perpeti*, etc. Continuò inclamaverat adversarius a me fuisse detruncatum Gregorii sermonem. Non dixit, inquiebat, simpliciter *perpeti* sed tantùm ALIQUID PERPETI, παθεῖν τι. At quis non videt hanc voculam τι, sive *aliquid*, esse ex se suspensam et indeterminatam, ita ut ex adjunctis determinetur? *Pati* autem *aliquid ut impius* ex ordinatione divina procul dubio est *cum impiis* in inferno cruciari. Ipsemet Meldensis, qui hoc pernegat, hoc ipsum docuit fuisse *Pauli mentem* a Chrysostomo explanatam, « ut se offerret in anathema, et a » Christi præsentia æternùm separaretur, si » fieri posset [1]. » Quo posito, ipse asseverat Chrysostomum eo anathematis exemplo conclusisse, « quòd Deus esset amandus, non tan- » tùm etiamsi nullum nobis bonum præter » amorem ex eo proveniret, sed etiam suppo- » sito, quòd pro bonis promissis, nobis daret » infernum cum igne æterno, si fieri posset, » salvo amore. » Sed jam sibi gratis contradi- » cit. Quid prodest sic tergiversari? Chrysostomus ipse, cujus verba protuli, quasi ex consulto argutias omnes ventilat, dum Apostolum ita loquentem repræsentat: « *Optabam anathe-* » *ma esse a Christo pro fratribus meis secun-* » *dùm carnem, qui sunt Israelitæ*. Quod autem » dicit hujusmodi est: Optabilius mihi erat in » gehennam incidere, quàm videre Israelitas » incredulos et infideles: hoc est enim ana- » thema esse a Christo. Is autem qui eligebat » gehennæ cruciatum, ut Judæos omnes ad fi- » dem posset inducere, profectò liquet, etc. [1] » Hæc est æterna inferni gehenna, sive pœna ignis æterni, quam Chrysostomus asseverat Apostolum conditionatè optasse. Quare igitur Meldensis sibi ipsi contradicens ait [2], « priva- » tionem, de qua Chrysostomus, spectare quæ- » dam extranea, quæ nec Pater ille neque ipse » Apostolus explicant? » Quare vult ut *aliquid perpeti*, non significet *gehennæ* sive inferni *cruciatum* tolerare?

1° Sic me increpabat Meldensis [3]: « Ne ultrà » in hoc verbo, scilicet velleitate, subtiliùs lu- » das. Eo enim, nonnisi Photio auctore, usus » sum, ut inde constaret hos actus nihil habere » aut regulatum, aut completum in genere » actûs, siquidem nunquam existere vel emitti » possunt nisi altera ex parte specie tenus bea- » titudinem excludant, et ex altera parte eam » includant reverà. »

Quod autem Photius in sensu totius scholæ Chrysostomi *velleitatem* rectè et appositè appellat, hoc idem malè et absurdissimè Meldensis in sua sententia opposita. Duplex quidem assignari potest velleitas. Altera est quâ voluntas cujusdam hominis ita est affecta, ut positâ quâdam conditione aliquid verè et sincerè vellet; sed ponendæ conditionis defectus impedit quominus actu et efficaciter velit, quod, conditione positâ, continuò efficaciter vellet. Ea velleitas non est simplex et absoluta volitio. Est tamen vera, realis, et actualis quædam volitio relativa ad conditionem a qua pendet, ita ut verum sit hìc et nunc, quòd voluntas actu ita affecta sit. Sic a Photio appositè dici potuit Pauli *anathema* fuisse *velleitatem*, id est volitionem conditionatam, non absolutam; namque quod Paulus, positâ conditione, reverà voluisset, deficiente conditione noluit. Certum est autem, in sententia scholæ Chrysostomi, quòd Paulus suâ immensâ charitate ita fuerit affectus, ut si Deus conditionem ex decreto dandæ beatitudinis impossibilem posuis-

[1] *Instr. sur les États d'orais.* liv. IX, n. 3 : t. XXVII, p. 350 et 351 ; édit. de 1845, t. IX, p. 177.

[1] *Ad Stagir.* seu *de Provid.* lib. III, cap. XII, n. 11 : t. I, p. 221. — [2] *Rép. à quatre Lettr.* n. X : t. XXIX, p. 37. — [3] *Ibid.* n. IX, p. 35. Edit. de 1845, t. IX, p. 445 et 444.

set, continuò Apostolus, quod conditionatè obtulerat, sincerâ et verâ volitione ratum fecisset. Sic Christianus, apud barbaros in Africa compede vinctus, vellet, si posset, navim conscendere, trajicere Gaditanum fretum, patriamque repetere. Neque tamen id vult hìc et nunc volitione absolutâ; quippe qui compede detinetur in ergastulo, et pretio caret, quo redimi possit. Defectus igitur conditionis impedit quominus hìc et nunc reverà velit quod vellet, si conditio sibi impossibilis poneretur. Insaniret si his in circumstantiis intra se hunc actum eliceret: Volo hodie migrare in patriam. Sed hunc sanus elicit: Vellem hodiè in patriam migrare. Hoc *vellem* est vera et sincera volitio: namque reverà voluntas ejus sic præcisè affecta est, ut ipse loquitur. Non est volitio absoluta, sed vera volitio relativa ad conditionem. Adest enim in voluntate captivi actualis quidam et realis affectus, vi cujus verè dici potest ab illo captivo: *Vellem;* sin minùs, mentiretur, asseverans id in sua voluntate esse, quod in ea minimè esset. Pari ratione, juxta Chrysostomi et Photii interpretationem, Pauli anathema non est anathema absolutum, seu absoluta beatitudinis abdicandæ volitio: absit. Namque Apostolum haud latuit Deum Apostoli salutem velle, ac jubere ut ipse Apostolus hanc vellet. Sed actus Pauli mendax foret, nisi Pauli voluntas tunc temporis ita fuisset affecta, ut, positâ conditione, beatitudinem promissam lubens abdicasset. Oportuit, ut in voluntate Pauli actualis ille et realis affectus adesset, dum hunc demonstravit.

Alterum *velleitatis* genus hoc est, puta dum quis infirmâ volitione aliquid sincerè vellet, nisi vehementiore volitione vellet quid aliud oppositum. Sic ægrotus, qui jam convalescit, et acri fame laborat, vellet lautam et opiparam cœnam, nisi volitione multò plus vehemente sanitatem restituendam vellet. Tum infirmior affectus a firmiore vincitur. Est tamen in animo convalescentis verissimus et actualis affectus, verissima et actualis voluntatis propensio in cœnam a qua temperat; neque enim fictus est, dum dolet quòd ab ea voluptate sit abstinendum.

Ex dictis colligendum est, omnem veram velleitatem alicujus objecti, veram esse quamdam illius volitionem, aut relativam ad conditionem ponendam, aut saltem infirmam, et ab efficaciore oppositi volitione frustratam suo effectu. Qui autem dicit *Vellem*, nullatenus volens quod se velle affirmat, neque conditionatè, neque volitione infirmâ, quæ fortiore accedente frustratur suo effectu, ipse aut se ipsum ignorat, aut mentitur. Hinc etiam liquet omnem velleitatem esse volitionem conditionatam: et enim, exempli causâ, infirmus qui lautam cœnam vellet, nisi magìs vellet sanitatem, cui cœna officit, ita est affectus, ut secum intra se dicat: Vellem cœnam, positâ conditione quòd crudus non fierem.

Si ullum aliud velleitatis genus fingas, continuò senties id non esse velleitatem veram ac sinceram, sed nugatorium commentum. Potest quidem homo velleitate verâ et actuali affici in aliquod objectum, quod velle potest, sed reipsâ adipisci non potest. Sic plerique hominum, opes, quas comparare nequeunt, summopere optant. Qui autem aliquid velle nullatenus potest, erga hoc nullâ verâ et actuali velleitate affici unquam potest. Quibus positis, per se patet, quàm appositè Photius, quàm absurdè Meldensis Pauli anathema *velleitatem* appellet. Juxta Photium, quid simplicius, quid evidentius dici potest. Cùm Deus sit per se et in se summè amabilis, neque dono beatitudinis supernaturalis indigeat, ut creaturæ suì amorem inspiret, motivum beatitudinis charitati non est essentiale; ac proinde vera fuit ac sincera Pauli volitio conditionata, seu velleitas amandi Dei, posito quod intuitivâ illius visione privaretur. Hoc totum in rigore litteræ sumptum verissimum est.

At contrà, si Meldensi assentiri velis omnino per negandum est quod Photius docet. Nulla volitio conditionata, ac proinde nulla vera et sincera velleitas, Pauli voluntatem afficere potuit erga objectum quod nullatenus ullo in sensu velle unquam potuit. Homo nunquam potest contra suæ *voluntatis* et *amoris essentiam* quidquam velle, neque absolutè, neque conditionatè, neque perfectè, neque inchoatè. Nulla enim potest esse vel inchoata volitio contra *voluntatis essentiam*, nullum volitionis desiderium, nulla voluntatis tendentia aut propensio. Igitur si beatitudinis votum sit ex *voluntatis et amoris essentia*, dum Apostolus dicebat, *Vellem*, *optabam*, *optarim;* nihil omnino, nihil erat in illius voluntate, quo dictum hoc verum esset. Imò falsissimum erat, quod verum esse affirmavit. Namque nulla erat in illius voluntate, de beatitudine abdicanda, neque volitio, neque volitionis appetitio vel levissima, neque umbra inchoati desiderii. Repugnat certè quòd voluntas contra suam *essentiam* tantillum inclinetur. Quid igitur magis planum et impudens, quam ita loqui: CONDITIONATÈ VELLEM, etc.; supposito quòd *voluntatis et amoris essentiæ repugnet* con-

ditionatâ voluntate, seu velleitate vel minima, id attingere?

11° Quid ad hoc Meldensis? « Depone, velim, inquit [1], me increpans, has inanes argutias; nempe potest quidem circa aliam materiam impossibilis rei possibilitas optari : sed velle optare quod absolutè impossibile est etiam velle, aut velle in quocumque sensu optare, hoc est prorsus velle nihil, atque tantummodo insanire. » En objectio simplex, et, ni fallor, peremptoria. Ubi enim nulla dari potest volitio inchoata et informis, ibi nulla velleitas. Sed peremptoria argumenta floccifacit adversarius : « Non ita, inquit, intelligendi sunt excessus et raptus. » Quo pacto igitur intelligendi sunt? Num in *excessu et raptu* cessat *voluntatis et amoris essentia?* num *in excessu et raptu* advolat quædam nova et improvisa *diligendi ratio*, præter beatitudinem, quæ *aliter explicari potest?* Aut potiùs num *excessus et raptus* ita Apostolum excæcat, ut affirmet se *velleitate* expetere, quod nullâ *velleitate* contra *voluntatis et amoris essentiam* expetere unquam potest? Sed pergentem audire est : « Quando aliquis vult impossibile, agnitum ut tale reverà vult velle contradictiones, quæ explicari nequeunt. In hoc rectè sentis. » Atqui si *in hoc rectè sentiam*, omne punctum tuli : *punctum decretorium* jam solutum est. Namque, juxta Meldensis sententiam, Apostolus *volebat impossibile, ut tale agnitum* [2]. Ergo *reverà volebat contradictiones, quæ explicari nequeunt. Velle* autem *impossibile, ut tale agnitum*, est velle nihil, nequidem conditionatè aut inchoatè, aut velleitate vel leviusculâ; imò balbutire, insanire, delirare est; quin etiam mentiri impudentissimè. Restat examinandum, an Paulus, in Meldensis sententia, *voluerit impossibile, ut tale agnitum*. Hoc est *punctum* illud *peremptorium*, quod perurgeo, in quo et Meldensem totum esse oporteret. Quid ille? « Sed quando, inquit [3], quæris in hisce charitatis actibus separationem a desiderio unionis, et a beatitudine, impugnas Augustinum, naturam unà cum gratia impugnas, impugnas quos tu jam laudasti, Paulum ac Moysen, qui *apprime noverant se quid impossibile proponere.* » Declamatio hæc præcisæ solutionis vices supplet. Apage illa de *separatione* æquivocatio toties ventilata. Apage illa cavillatoria Augustini allegatio, quæ jam explosa est. Natura beatitudinem supernaturalem non requirit ex sua essentia. Gratia in spe inspirat quidem beatitudinis desiderium : sed dum charitatem inspirat, inspirat velle frui, hoc *est amore inhærere Deo propter Deum*, hoc est, *in eo sistere, non ut ex eo nobis proveniat adeptio boni.* Igitur sexcenties confutata ne repetat; sed in *puncto decretorio* totus mecum sit. *Voluit*-ne Paulus *impossibile, ut tale agnitum? Moyses et Paulus*, inquit, *apprime noverant se quid impossibile proponere.* Ergo in confesso est *excessum et raptum* nequaquam impedivisse quominus *vellent impossibile, ut tale agnitum.* Forsan quis dicet, ut excusatum Meldensem habeat, quòd Paulus et Moyses *apprime quidem noverint* suam æternam pœnam esse impossibilem, non autem suam de illa pœna volitionem seu velleitatem pariter impossibilem esse Meldensis ipse hoc sibi præclusit perfugium. « Paulus, inquit, et Moyses, qui apprime noverant se quid impossibile proponere, et qui abdicato, si fieri potuisset, quod optabant, idipsum quod abdicabant eodem tempore, et in ipso abdicationis actu, optaverunt. » Hæccine est illa solutio tamdiu promissa et expectata : *apprime norunt* viri Dei se velle, quod se non velle affirmant? Sed iterum quidnam est illud *impossibile*, quod ipsi *pulchrè noverunt?* « Quâ ratione, inquit Meldensis [1], concipere potes, quòd quis velle queat, quod sentit in eodem actu se non posse, et quod repugnat tum ex natura voluntatis essentiæ tum ex gratia essentiæ charitatis. » Tandem aliquando verborum involucris auctor denudatur. *Sentiebant* Paulus ac Moyses *in eodem actu*, in quo velleitatem demonstrabant, *se non posse* velle, nequidem velleitatis umbrâ tantulâ, quod *repugnat tum voluntatis essentiæ, tum essentiæ amoris*. Porrò Paulus ac Moyses ignari non erant tum *naturæ*, tum *gratiæ*, tum *essentiæ voluntatis*, tum *amoris essentiæ*. Non erant ita excæcati, ut *totam* omnium hominum *diligendi rationem* formalem ac præcisam nescirent soli. Quod est in votis omnium, *propter quod omnes omnia, et præter quod nulli quidquam volunt*, eos solos non latuit. Quid igitur? erant-ne in excessu adeo mente capti et delirantes, ut in amando *totam diligendi rationem* apertè negarent, id est, vellent sine amore amare, sine volitione velle, contra amorem amare, contra volitionem velle? Atqui, teste ipso Meldensi, non adeo excæcati erant : quippe qui *apprime noverant se quid impossibile proponere*, scilicet *impossibile* esse, 1° ex decreto gratuito, quòd Deus justis cœlestem coronam deneget, et 2°

[1] *Rep. à quatre Lettr.* n. IX : p. 35 ; édit. de 1845, t. IX, p. 444. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *Rep. à quatre Lettr.* n. IX : p. 34 ; édit. de 1845, t. IX, p. 444.

maximè *ex voluntatis et amoris essentia*, quòd velleitate tantillà sibi Deum amandum proponat absque illius beatitudinis motivo : hoc Paulus *sensit* ; hoc *sensit* Moyses *in eodem actu* in quo contradictorium affirmabat. Quid magìs insanum, mendax et impudens? Nulla igitur in Paulo aut Moyse, juxta Meldensis sententiam, velleitatis inchoatæ umbra adesse potuit. Ipsi, ipsi se nullatenus eam inchoare aut in eam tantillum inclinari posse evidentissimè sciebant. Quod Photius appositè, hoc Meldensis absurdissimè *velleitatem* appellat. Ex animo candidè loquatur adversarius, quod ut ab aliis *doctis viris* prædicari affirmat, hoc illum dicere, velit, nolit, necesse est. Hæc sunt in illius principiis *amoris deliria*, aut potiùs deliria contra amorem, *vanus sermo*, *proprii amoris esca*, *argutiæ* quibus *homini imponitur*, *manifesta illusio*, quin etiam impia hypocrisis, dum homo affirmat se velle conditionatè, quod est *impossibile*, *ut tale agnitum*, etiam quoad volitionem aut velleitatem levissimam.

Sed qua de causa Meldensis tantopere insistit in ea velleitate explicanda? Si Chrysostomus, si Photius, si cæteri omnes ita interpretati sunt Apostoli anathema, ut dixerint Apostolum abdicasse solummodo *quædam extranea*, salvo Patris et Christi consortio, salvâ et incolumi perfectà beatitudine, ut jam ipse palàm asseruit, quid argutiis opus est? Omnia plana sunt. Paulus *quædam* sine nomine omnino *extranea* et accidentalia abdicare potuit. Quidquid erit præter completam beatitudinem, præter totam diligendi rationem erit. Hoc autem, sine nomine, nescio quid, si tamen aliquid sit, facillimè abdicari potest, non tantùm voto conditionato, sed etiam absoluto. Omnes sanæ mentis homines de sua perfectissima beatitudine jam securi, illud nescio quid redundans, non tantùm conditionatè, et velleitate, sed et volitione plenà et absolutà abdicarent. Quapropter, si valeat Meldensis interpretatio, quid mirum, quòd Paulus ac Moyses conditionatà voluntate, et quidem verissimà, voluerint abdicare quæcumque *extranea* Deus a completa beatitudine sejungere vellet? Quid magìs vile et chimæricum, quàm ille actus quem Paulo ac Moysi reservari jubet?

12° Moyses, inquiebat Meldensis [1], *securus hoc dixit*, scilicet *Optabam*, etc. *Num idem de Paulo cogitandum est?* Unde ovans concludit « utrumque in eodem actu perfectè conciliasse » conditionatam ex impossibili derelictionem æ» ternæ beatitudinis, cum spe actuali et beati» tudinis adipiscendæ inseparabili desiderio. » Argumentum autem quo innititur, hoc est. « In » intima conscientia inquit, probè noverat » (scilicet Paulus) tantùm abesse ut Deus, » suà præsentià illum privaret, ut e contra de » æterna unione comparanda eo securiorem » faceret, QUO VIDERATUR ALIQUATENUS eum aman» ter derelinquere. » O intricatissima verba, quæ intricatissimam, aut potiùs nullam sententiam exprimunt! Sic Deus, cui Paulus illudit, eo certiùs illi beatitudinem præparat, quo plus ille VIDETUR ALIQUATENUS *eam derelinquere*, etiamsi nullà conditione eam verè derelinquat. Sic præmii major illa certitudo remunerat Paulum, non de vera ac sincera quadam derelictione, sed de simulatione illa, quà VIDETUR ALIQUATENUS velle quod nullatenus vult. Ita-ne Deus fictitiæ derelictionis largus remunerator est?

Certum quidem est Apostolum non ignorasse Deo fore gratissimam hanc conditionatam beatitudinis abdicationem ; ac proinde hunc actum non fore mercede vacuum. Tum certè promissorum spes in eo minimè extincta fuit. Hoc totum sexcenties dixi, etiam antequam Meldensis id prædicaret. Sed hoc quæstionem nostram extravagatur. Quæstio est utrum hoc anathema, seu hanc velleitatem emiserit ex motivo totius captandæ beatitudinis. Optimus civis dicere potest : *Optarim* opes amittere, si hoc reipublicæ saluti profuturum esset. Vult tamen hic civis opes tutari et augere licitè, liberorum gratià. At si ita loqueretur : *Optarim*, etc., ut de ampliore lucro securior fieret, vana, falsa, illusoria, impudens esset hæc tam gratuiti erga rempublicam amoris significatio. Cæteri cives jure merito sic arguerent : Opes licitè partas quantumlibet servet et augeat, dum sinit reipublicæ florentis status ; verùm ne nobis illudat eà falsà eximiæ virtutis demonstratione. Quod hinc opes in præsenti statu, illinc inopiam, si reipublicæ salus id postularet, is idem homo velit, bene est, hoc totum citra omnem culpam ; imò laudi totum vertitur. Quod verò dicat : *Optarim*, etc. eo animo, sive eo fine, ut certiùs opes servet et augeat, in hoc meritò culpatur vanà jactantià ; hæc est fucata et larvata ambitio. Pari jure dicendum esset, quod horret animus : Paulus in diversis actibus beatitudinem et speret, et abdicet. Verùm ne abdicet specie tenus, ut speret magìs : ne falsò abdicet, ut captet reverà. Quòd si conditionatè abdicet, saltem id faciat in eo actu sincero, et

[1] *Rép. a quatre Lettr.* n. VIII : p. 29 ; edit. de 1845, t. IX, p. 443

verè gratuito animo. *Securus* quidem *dicit : Optarim*, etc. Hucusque id optimè factum. Civis qui saluti reipublicæ rem suam postponit, *securus* etiam dicit : *Optarim*, etc. Namque cum non fugit rempublicam nolle ut opes absolutè abdicet. Sed quamvis de opibus servandis et augendis in florenti reipublicæ statu sit *securus*, non tamen opum cupiditate impulsus vovet patriæ in periculo tuendæ opum ipsarum abdicationem. Quòd si id faceret, certè subdolo lucri studio, se lucri minimè studiosum jactaret, et sic lucri studium eo turpius esset, quo purissimæ virtutis falsâ imagine occultaretur. Idem de Paulo iterum atque iterum dicas necesse est. Si beatitudo communicanda sit *tota diligendi ratio*, imò si sit cujuscumque volitionis humanæ essentiale motivum, oportet ut sit motivum, sive ratio formalis anathematis, seu velleitatis Pauli. Quòd si Paulus dixerit intra se conditionatè : Abdico beatitudinem, ut certiùs ampliore beatitudine potiar (perhorresco dicens), planus est, hypocrita est; ipsi Deo illudit : *apprimè novit se non posse* velle, quod se velle affirmat *contra voluntatis et amoris essentiam*. Quid igitur ad rem is Augustini locus : *Securus hoc dicit? Securus* quidem *hoc dicit* de beatitudine sibi non deneganda : concedo. *Securus hoc dicit*, ita ut ex motivo reali securitatis et beatitudinis comparandæ ipsam *specie tenus* abdicet : hanc impiam propositionem nego. Quid enim fallacius, quàm beatitudinem in uno et eodem actu *specie tenus excludere, includere reverà* [1], ut actûs motivum?

13° In hoc Augustini verbo diligentissimè observandum est, quòd Paulus et Moyses suum votum emiserint, dum puriori gratiæ luce mentes eorum actu illustrarentur. Undè optimè Augustinus sic habet : *Securus hoc dicit*. Verùm non ita se habuerunt innumeri sancti, ac in primis sanctus Franciscus Salesius, qui, ut ipse Meldensis ait [2] « diu perlatâ reprobationis » impressione, tandem in extremis acerbissimi » cruciatûs angustiis eò deductus est, ut hoc » terribile propositum emiserit : Quandoquidem » in altera vita æternùm privandus sum et vi- » sione et amore Dei in tantum amabilis, sal- » tem dum hìc vivus sum, volo totis viribus » eniti ad illum summè amandum. » Tum, ut pergit ipse Meldensis, sanctus « supponebat » impossibile, nempe quòd Deum per totam » vitam dilectum, in æternitate non diligeret. » Ita sanctus ille, aliique innumeri, quorum multa exempla nono suo libro Meldensis exposuit [1], dum hæc vota emittebant, non *hoc dicebant securi*; imò maximè anxii, ita ut de salute jam desperanda quasi certissimi, ex imaginatione efferata, et omnino vesana, sibi viderentur. At in summo intellectûs et voluntatis apice semper eluxit et viguit, constans, non sensibilis quidem, sed verissima spes promissi præmii. Hoc autem annotandum propono, non ut controversiam de probationibus internis instaurem : Absit, omnino absit; sed tantùm ne Meldensis expositione sensim confundantur vota sanctorum quibus in extrema tentatione nulla spes sensibilis affulsit, cum votis Pauli et Moysis, qui, præ mentis illustratæ serenitate, securi dixerunt se beatitudinem conditionatè abdicare.

IV.

Sic disputaverat adversarius [2] : « Variis in » locis Augustinum protuli, ut unum ex Patri- » bus qui de illis suppositionibus impossibilibus » hìc discussis nusquam locuti sunt. Sed æquum » non esset tanti Doctoris auctoritatem proferre, » nullo illius allato textu. » Quibus dictis nonnulla Augustini loca refert. Hæc autem est conclusio [3] : « Ita quando vult amorem ad purum » excoquere, et desinteressatum facere, quan- » tum abest, ut illum a visione Dei independen- » tem esse velit, ut in desiderio possidendi et » videndi Dei, illius puritatem seu gratuitatem » posuerit. » Hinc inferendum est quòd charitas nihil sit in tota sua essentia, nisi motus concupiscentiæ, et quod bonum, quatenus relativum seu concupiscibile, sit illi *tota diligendi ratio*. Namque charitas tota est gratuita, et nihil in se habet nisi gratuitum. Undè si charitas non est gratuita, nisi ex desiderio beatitudinis, sequitur charitatem nullatenus esse charitatem, nisi quatenus est beatitudinis desiderium, seu concupiscentia.

« Ex his, inquit [4], colligitur, qui sint fines » quibus suppositiones impossibiles coerceat; » eo usque tantùm processit : etiamsi scelere » patrato impune evaderes, etiamsi in æterna » terrestrium opum abundantia, nihil tibi me- » tuendum esset, præter visionis Dei jacturam, » deberes tamen illi semper inhærere. Sed ul- » teriùs non pergit, neque eo usque devenit, » ut dicat : Etiamsi illius facie videndâ privan- » dus esses, deberes tum etiam illum diligere.

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. IX : p. 39; édit. de 1845, t. IX, p. 444. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 3 : t. XXVII, p. 353; édit. de 1845, t. IX, p. 177 et suiv.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 3 : t. XXVII, p. 353. et suiv.; édit. de 1845, t. IX, p. 177 et suiv. — [2] *Add. à l'Instr. sur les Etats d'orais.* n. 7 : p. 483. — [3] *Ibid.* p. 486. — [4] *Ibid.* Edit. de 1845, t. IX, p. 215.

» Etenim absque illa præcisione novit se amo- » rem ita defæcasse, ut sit purus, sincerus, » gratuitus, desinteressatus; quippe qui voluit, » ut amor nullam aliam mercedem præter Deum » expeteret. »

Alibi docuerat homines nunquam peccare in beatitudine optanda, et non referenda ad gloriam Dei. Aiebat inauditum esse, quòd quis *hoc peccati genus confiteretur*. Postea verò murmurantibus sanioris scholæ theologis, tandem ipse confessus est homines peccare posse, si beatitudinem quam fides proponit, expetant concupiscentiâ inordinatâ, scilicet, quæ non referatur ad Deum ipsum. Verùm hinc, ut viderit, se expediat. In ea suæ sententiæ immutatione sibi ipsi nullatenus constat. Si *beatitudo communicata* sit *finis ultimus*, ut ipse dixit; si beatitudo nihil sit nisi *ipse Deus a nobis possessus, nosque possidens;* si beatitudo sit *tota ratio diligendi*, certè peccari nunquam potest in ea vera beatitudine quàm maximè et ultimatè concupiscenda. Quare enim requireretur actus ulterior actu qui *ultimum finem*, scilicet beatitudinem communicandam attingit? Superfluum est ad Deum referre *Deum ipsum a nobis possessum, nosque possidentem*. Nequeunt homines diligere ultra *totam diligendi rationem*. Quidquid ulteriùs procederet, esset *amoris delirium*, aut potiùs delirium contra amorem. Ergo peccare nemo unquam potest in summè concupiscenda, et ad Deum non referenda vera illa beatitudine, quæ est *ipse Deus a nobis possessus, nosque possidens*. Quòd si hanc opinionem Meldensis sincerè exuerit, ne dicat deinceps amorem esse *purum et gratuitum, modo nullam aliam mercedem præter Deum expetat*. Si quis visionem Dei intuitivam expeteret ad se beandum, absque ulla hujus boni relatione, vel habituali, ad Deum glorificandum, actus ille esset concupiscentiæ vitiosæ, nec tamen *aliam mercedem præter Deum expeteret*. In hoc autem peccaret, quod Deum ipsum ut opimam mercedem, ad se beandum, ut ad finem ulteriorem referret. Nihil est igitur a sana doctrina, et ab Augustini genuino sensu magis alienum, quàm hæc Meldensis sententia, quæ ex illius principiis necessariò fluit. Amor purus et gratuitus est, *modò nullam aliam mercedem præter Deum expetat*. Imò si quis hanc solam mercedem expetat, et referat ad se ultimatè, amor impurissimus est. Sed ad impossibiles Augustini suppositiones jam properemus. Quis non moveretur decretoriâ illâ Meldensis affirmatione? Nihil dubitat eruditus antistes. « Quando, in- » quit, Augustinus vult amorem ad purum ex- » coquere, quantum abest ut illum a visione » Dei independentem esse velit, ut in desiderio » possidendi et videndi Dei illius puritatem seu » gratuitatem posuerit. » Igitur ne quæras in Augustino quidquam gratuitum, nisi præcisè in beatitudinis concupiscentia. « Hi sunt fines » quibus suppositiones impossibiles coercuit;... » ulteriùs non pergit, neque eò usque devenit, » ut dicat : Etiamsi illius facie videndâ privan- » dus esses, deberes tum etiam illum diligere. » Qui alios ita docet, Augustinum se docentem tandem aliquando audiat. In admittendis suppositionibus cæteros Patres, ipsosque antiquos Ascetas, quin et Mysticos recentiores penè adæquavit.

« Melius est, inquam [1] (ipse loquitur), bel- » lum cum spe æternæ pacis, quàm sine ulla » liberationis cogitatione captivitas. Cupimus » quidem etiam hoc bello carere, et ad capes- » sendam ordinatissimam pacem, ubi firmissi- » mâ stabilitate potioribus inferiora subdantur, » igne divini amoris accendimur. Sed si (quod » absit) illius tanti boni spes nulla esset, malle » debuimus in hujus conflictationis molestia » remanere, quàm vitiorum in nos domina- » tionem, non eis resistendo permittere. »

Hæc pronuntiat Augustinus jam senex, jam profligatis tot hæreticorum sectis. Neque ea dixit in mentis *excessu et raptu*, nesciens quid contra *totam diligendi rationem* diceret. Imò placidè et dogmaticè ita loquitur : decretum est theologicum. Supponit cum Mysticis, ex impossibili, *spem æternæ pacis* esse omnino extinctam, ita ut *in captivitate* nequidem supersit *ulla liberationis cogitatio*. Nulla beatitudo, aut beatitudinis species adest : imò adest æternùmque aderit *captivitas, vitiorum conflictatio et molestia*. Qui autem ita captivus molestè conflictatur sine spe ulla, quantùm abest ut sit beatus. Imò, ex ipsa Augustini definitione [2] jam allata, dum conflictatur, *fortiter miser* est. Quantùm autem a beatitudine distet æterna hæc miseria, ipsum Meldensem, ut judicem interpello. In æterna hac miseria nulla spes futuræ unquam pacis, nulla *liberationis cogitatio* occurrit menti afflictæ. Quid tum? Dicit-ne Augustinus cum Meldensi [3] : « Quòd si homo in » se pervincere posset, ut beatitudinem non » curaret, tum non esset subditus Deo? » Certè homo ille nequidem *de liberatione*, vel leviuscula, atque adeo de beatitudine capessenda *co-*

[1] *De Civit. Dei*, lib. XXI, cap. XV : t. VII, p. 635. — [2] *De Trin.* lib. XIII, n. 10 : t. VIII, p. 934. — [3] *Cinquième Écrit*, n. XV : t. XXVIII, p. 523; édit. de 1845, t. IX, p. 368.

gitat : hoc ex necessitate in se pervicit. Num *Deo subditus non erit?* Dicit-ne Augustinus amorem ex sua essentia *uniri velle*, esse *unitivum*, *velle frui* suo objecto, et *communicationem*, seu *societatem*, seu *visionem* appetere? Eâ suppositione impossibili fit vera amoris analysis, in qua hi omnes cavilli subitò evanescunt. Dicit-ne Augustinus *amorem a visione Dei* non posse *esse independentem*, ejusque *gratuitatem in desiderio possidendi et videndi Dei esse ponendam,* ac proinde hunc hominem nunquam amaturum, quippe qui nunquam Deum sit visurus? Dicit-ne huic homini deesse *totam diligendi rationem*, scilicet beatitudinem, cùm ratio diligendi *aliter explicari nequeat*, et ipsi nulla sit *spes pacis* aut *liberationis cogitatio?* Audiat, audiat Meldensis : *Malle debuimus*, inquit sanctus Doctor. *Malle* est aliud præ alio velle. Qui mavult, quàm maximè vult aliquid. *Debuimus* apertè indicat quamdam *diligendi* seu malendi *rationem*. Quod *debemus* velle, hoc debemus ex certa regula, seu ratione volendi. Ergo adest alia *diligendi ratio*, penitus extinctâ beatitudinis *spe et cogitatione* omnimodâ. Hæc autem diligendi ratio non tantùm verissima adest huic homini, sed etiam potior adest, quàm ratio finiendæ *conflictationis molestæ*, sese *vitiorum dominationi permittendo.* In vitiorum dominatione permittenda quædam esset voluptas. Hàc diligendi ratione potior est alia diligendi ratio, scilicet Deus colendus, seclusâ quâcumque beatitudinis ratione seu *cogitatione*, vel minimâ. *Malle debuimus :* ea vox peremptoria est. Quidquid in Deo colendo, mandatisque servandis, agitur in ea æterna miseria, absque ulla beatitudinis spe aut cogitatione, procul dubio agitur, non ex beatitudinis captandæ desiderio, sed ex nudo, puro et gratuito *amore justitiæ*. Hunc enim purissimum justitiæ amorem Augustinus inculcat, et ex impossibilibus suppositionibus eliquare conatur. Vult-ne Augustinus ut homo ille *vitiorum dominationi resistat* ex metu majoris miseriæ, non autem ex amore justitiæ sempiternæ, quæ est ipsemet Deus? Hoc dicat, si audeat adversarius : nunquam audebit. Constat igitur, in ea Augustini suppositione, Deum ut finem ultimum ab illo homine *fortiter misero*, et quàcumque spe privato, esse colendum ac summè amandum, et illius amore vitia esse æternùm pervincenda, secluso quocumque beatitudinis motivo : non *raptus* est, non *excessus*, non *amoris delirium*; imò ordinis simplex observatio, et optio ab homine facienda : *Malle debuimus*.

Tum certè esset hominis cum Deo quædam amoris *unio*, quædam sponsæ animæ cum sponso dilecto *societas* et *communicatio*, visione beatificâ longè inferior. Tum anima Deo frueretur, nempe *Deo propter Deum ipsum amore inhæreret,* atque *in eo sisteret*, *non ut ex eo sibi proveniret adeptio boni*, seu visio beatifica. Frueretur, nec tamen bearetur ; consociaretur cum dilecto, nec tamen illum intuitivè videret. Daretur aliqua *communicatio*; namque veri intelligentia, et boni volitio sunt dona Dei, quæ huic homini communicarentur. Vellet bonum, scilicet id quod maximè bonum, nempe *bonum summum et universale*, quod est ipsemet Deus. Bonum verò suum privatum nullatenus vellet, nisi prout a Deo concederetur. Nullâ beatitudine donari vellet, quippe qui pulchrè nosset nullam a Deo sibi concedendam esse, et Dei decreto non repugnaret. *Fortiter miser* esset, et se æternùm sic *miserum* esse vellet, absque ulla *spe pacis* aut *liberationis cogitatione*. Hæc una Augustini decisio singulas Meldensis objectiones, ut sol caliginem, solvit et dissipat. Jam de *communicatione*, de *societate*, de *unione*, de *fruitione* sileat adversarius ; aliam *amandi rationem* a beatitudine diversam, et *aliter explicandam*, velit, nolit, necesse est ut admittat, nisi Augustinum quietistico veneno infectum existimet. Jam ipse verum Augustini sensum temperatiùs capiat. Homo ille in *captivitate* æterna, in *conflictationis modestia* positus, sine *ulla spe.... pacis æternæ*, *sine ulla liberationis cogitatione,* non *omnia vellet propter hoc*, puta beatitudinem, quam sibi denegatam sciret, et cujus nulla adesset spes aut cogitatio. Imò omnia *præter* et nihil *propter hoc* in Deo colendo et vitiis pervincendis vellet. Igitur ex ipso Augustino Meldensis addiscat, quàm cautè, quàm sobriè accipienda sint, quæ sanctus Doctor de beatitudine modò objectiva, modò in concreto, modò minùs propriè sumpta dixit. Enimvero si beatitudo formalis esset ultimus finis, homo in quovis actu teneretur eam toto affectu expetere. De illa voluntate *alicujus creati formarentur* cæteræ *omnes voluntates* hominis, quem Augustinus captivum et quâcumque spe carentem supponit. Ex eo beatitudinis amore vitia pervinceret, Deumque ipsum amaret præ omnibus. Ea esset illius nunquam intermissa cogitatio, ea spes, ea vita. Quod si vellet, ut ait Augustinus, justitiam amore justitiæ colere, etiamsi *pacis æternæ*, atque adeo beatitudinis, *nulla esset spes*, neque *cogitatio* ; amor ille fictitius *repugnaret*, ut ait Gallicanus Conventus, *tum naturæ hominis*, *tum amoris essentiæ*. In hoc Augustinus, quæ Meldensis, ut

Augustiniana placita, ostentat, evidentissimè refellit. Altâ voce declarat hunc hominem verissimâ et perfectissimâ diligendi ratione ductum, in æterna vitiorum conflictatione et modestia *fortiter miserum*, absque ulla beatitudinis *spe* et *cogitatione*, Deum esse dilecturum. Quod si hæc Augustini decretoria suppositio et conclusio, in alicujus recentioris Mystici opusculo occurreret (candidè loquatur adversarius), hanc ut amoris chimærici ineptias a *doctis viris* exsibilatam ipse paulò benignior huic Mystico, *modò non abuteretur*, *relinqueret*. Hæc autem suppositio et conclusio ipsissima est quam hisce temporibus Romana Ecclesia pastores jubet et rude vulgus docere. « Cùm sine ullo præmio, » inquit, nos potuisset, ut suæ gloriæ servire» mus cogere, voluit tamen suam gloriam cum » utilitate nostra conjungere. » Homo ille quem supponit Augustinus, *sine ullo* nec præsentis nec futuræ beatitudinis *præmio*, *cogeretur ut gloriæ Dei* æternùm *serviret*. Hæc est omnium temporum, omnium Ecclesiarum traditio unanimis. Quod in Oriente Clemens, Gregorius Nazianzenus, Chrysostomus cum sua schola, hoc ipsum in Occidente Augustinus aliique fere omnes. Quod prisca ætas, hoc nostra. Quod Moyses, Paulus, Clemens, hoc Angelicus Doctor cum scholis, hoc sancti Ascetæ omnes, ac in primis sanctus Franciscus Salesius, cujus scripta, ut inquit ipse Meldensis, *his impossibilibus suppositionibus referta sunt* [1].

Ne dicat Meldensis has suppositiones, votaque conditionata speculativè quidem explicari posse, sed *in praxi* esse procul eliminanda. 1° Si illius sententia valet, hæ suppositiones sunt chimæricæ et pietatis inimicæ, utpote veri *amoris essentiæ repugnantes*. Vana sunt hæc vota, deliria, et mendacia sunt impudentissima. 2° Quæ speculativè vera sunt, *in praxi* falsa esse non possunt. Oportet quidem cavere, ne quod in se verum, purum et utile est, *in praxi* seu falsa, seu intempestiva, illusioni faveat. Verùm Clemens, Gregorius, Chrysostomus, Ascetæ omnes, et nominatim sanctus Franciscus Salesius has suppositiones eaque vota conditionata, dum pietatis *praxim* fideles docerent, tantopere inculcaverunt. Exempli gratiâ, sanctus Franciscus Salesius totus est in efficacissima pietatis praxi veluti indigitanda. Ipse, ipse iisdem in locis totus est in his suppositionibus et votis commendandis. His amorem purissimum tum significari, tum etiam exstimulari apertè docet. Quàm absurdè, quàm periculosè, quàm perniciosè his *referta* essent illius scripta, nisi ad perfectionem *in praxi* comparandam quid conferrent. Neque diffiteor plerosque homines sibi aliisque illudere, dum hæc sublimia voce emittunt, moribus negant. Qui sic loquitur, sic affici, sic sentire, sic agere debet. Sed ea est sors omnium Dei donorum, ut pravè affecti homines illis abutantur. Nihilo tamen minùs constat omnium sanctorum scripta aurea, quæ pietatis *praxim* docent, his *referta* esse, neque eam in *argutiis*, aut *vanis apicibus* posuisse [1]. Tantâ Patrum ac præsertim Augustini auctoritate jam prolatâ, haud me piget et sanctorum Ascetarum vota ad cumulum congerere. Quòd si hæc *in praxi* nulla sunt, et amandanda reputantur, ut *sophisticæ pietatis argutiæ et apices*, concludere necessum est, interioris vitæ magistros, quos Romana Ecclesia sanctis adscripsit, *sophisticæ pietatis argutiis* refertos libros conscripsisse, atque ita *in praxi* quietisticæ illusioni aperuisse viam. Si verò ulteriùs quis procedat, et addat, has amantes ineptias *adversari tum naturæ hominis*, *tum amoris essentiæ*, et ad horrendam de salute indifferentiam animos sensim inducere, quid restat, nisi eripienda esse ex fidelium manibus Francisci Salesii volumina, harum ineptiarum contagio REFERTA. Hoc enim ipse singulis paginis miratur, suadet, inculcat. Quotannis igitur illius festo absurdissimè et perniciosissimè a tota Ecclesia decantatur : « Suis itaque scriptis *cœ-» lesti doctrinâ refertis* Ecclesiam illustravit, » quibus iter ad christianam perfectionem tu» tum et planum demonstrat. » Hæc etiam ex Officio sanctæ Theresiæ expungenda sunt : « Cœlestis ejus doctrinæ pabulo nutriamur. » Meldensis verò, qui de cæteris omnibus adeo fusè et acriter, de suppositione quam ab Augustino nusquam factam asseverabat, et quam luculenter factam protuli, semper obmutuit. Sic autem ex ea Augustini suppositione et conclusione *punctum decretorium*, *quod totius decisionem continet*, sic resolvebam : Illud motivum charitati essentiale non est, juxta Augustinum, quod si dempseris, *malle debuimus* in amore justitiæ, quæ est ipsa charitas, *remanere*. Atqui, dempto *pacis æternæ* seu beatitudinis motivo, et ipsâ *cogitatione* sempiterna justitia amanda et colenda esset verâ charitate. Ergo beatitudinis motivum non est charitati essentiale. Hæc certè non ex me, sed ex Augustini conclusione : *malle debuimus*.

Hæc alto silentio prætermisit adversarius.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 2 : t. XXVII, p. 348 ; édit. de 1845, t. IX, p. 174.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. X, n. 29 : p. 452 ; édit. de 1845, t. IX, p. 205.

« Veniamus, inquit [1], ad illas quæstiones, in » quibus auctor præsidium ponit. » Quid mirum, quòd *punctum peremptorium* perurgeam? Quid mirum, quòd nolim fateri, *quidquid est in Ecclesia excelsius et sanctius* contra *amoris essentiam* ineptire ac mentiri? « De statu naturæ » puræ, inquit [2], deque homine condito sine » ullo respectu ad visionem beatificam. » Duo maximè diversa permiscet. *De statu*, quem *naturæ puræ* vocant, minimè agitur. Id verò si proponerem, quæstio non est sic declinanda. Si putat ordinem merè naturalem esse Deo impossibilem, ut absolutè impossibilem neget. Verùm candidè aut neget, aut concedat. Quo plus a me proposita absurda videntur, eo liberiùs neganda sunt. Qui verò neque negare, neque concedere audet, quantùm erret, ipse sentit. « Hæc igitur, inquit [3], sunt quibus jam » niti Christianos oporteat supremi amoris ac- » tum exercituros. » Non iis suppositionibus præcisè nititur sanctorum perfectio; at illis suppositionibus sancti frequentissimè, ac proinde utilissimè [4] nec enim frustra, usi sunt ad exercendum et perficiendum amorem. « Hæc » inutilia, inquit [5], ad nostrum institutum. » Fateor id esse non tantùm *inutile*, sed etiam infensissimum proposito extinguendi amoris benevolentiæ. Quid verò efficacius ad demonstrandam veram charitatis essentiam, quàm ab ea, ex suppositione, separare, quidquid separari potest? Hoc est, *ex confesso, punctum decretorium, quod totius decisionem continet*. Tollat decretum liberum largiendæ beatitudinis, quod est Deo accidentale, ipse remanet ex sua essentia summè amabilis. Amari autem non potest nisi charitatis affectu. Datur ergo, præter beatitudinem, alia amandi ratio, quæ *aliter explicatur*, et quâ incolumis esset tota charitatis essentia. Itaque dici non potest eam amandi rationem esse charitati essentialem, quâ sublatâ tota charitatis essentia illæsa esset. Hæc sexcenties repetita, sexcenties Meldensis declinavit. Quæ tacenda fusè dicit, quæ dicenda obstinatè tacet. Potuit-ne Deus, inquiebam, visionem suì intuitivam homini non concedere? Est-ne debitum, an gratia? *Hæc inutilia*, ait. *Inutile* est igitur *punctum decretorium*, an duo amoris motiva sint essentialiter *inseparabilia?* Sic pergit [5]: « Non » enim profectò Moses, non Paulus, aut ad » puræ naturæ statum, aut ad animæ interitum animos retorquebant. » O inauditam gravissimæ quæstionis derisionem! Neque *de statu naturæ puræ*, neque de *animæ interitu*, quæstio fuit apud Paulum et Moysen. Agebatur de Deo nunquam intuitivè videndo, et de beatitudine non adipiscenda: *ad hæc animos retorquebant;* ad illam æternam *separationem a choro Christi* Paulus *animum retorsit*, teste Chrysostomo; animum retorsit *ad privationem fruitionis gloriæ et regni cœlorum*. Hæc est *pulcherrima* Pauli *interpretatio* a Chrysostomo facta, quam Meldensis ipse laudat. Hoc docet *quidquid est in Ecclesia excelsius et sanctius*. Sed audiamus adversarium: « Respiciebant, » inquit [1], ad statum a Deo revelatum in quo » sumus. » Non ignorabant quidem *statum in quo sumus*; sed, verbi gratiâ, suppositio anathematis a Paulo facta, *statum in quo sumus* minimè respiciebat. Meldensis ipse fatetur Chrysostomum in eo anathemate conditionato intellexisse *quorumdam extraneorum* privationem, *æternamque a Christi præsentia separationem*. Profectò hoc non est *de statu in quo sumus*. Ita quod verba, tot contradictiones, totque sophismata. « Ad illam, ait, ordinatissimam Dei sa- » pientiam, quâ, teste Salomone, punire in- » sontes exterum a sua virtute esse judicat. » Salomon docet tantùm insontem, *qui non debet puniri, non condemnari* a Deo ut sontem. Sic est: Deus ut sontem insontem non punit. Verùm Salomon nunquam dicit visionem intuitivam esse quid stricto jure homini debitum, cujus privatio non nisi sontis pœna esse potuit. Hoc ipse Meldensis dicere non audet, sed ex Salomonis auctoritate insinuat. Si *Deus potuit nos cogere ut si ullo præmio suæ gloriæ serviremus* potuit non quidem insontes *condemnare et punire* ut sontes, sed eos præmio, scilicet beatitudine cœlesti, privare. Dicat ipse Meldensis sine ulla tergiversatione utrùm beatitudo illa supernaturalis sit gratia, an quid naturæ debitum? Si sit pura gratia, quare non potuit Deus eâ privare insontes? Quod minimè debebatur, citra omnem peccati pœnam, non concedi potuit. « Augustinus, inquit Meldensis [2], et Chry- » sostomus illa supremi dominii ferrea jura » nesciebant. » Fuisset-ne hoc in Deo *jus ferreum*, scilicet donum supernaturale et indebitum, naturæ non largiri? Libertas, quæ fuit in Deo, dandi vel non dandi quod est purè gratuitum, est-ne ferrea? Quid autem ferreum sonet, facilè intelligitur ex eo Salomonis loco jam citato, ubi tanto ex nomine dicit, quod ex

[1] *Schol. in tuto*, quæst. XII, n. 203 : t. XIX, p. 315; edit. de 1845, t. IX, p. 522. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* n. 204 : t. XXIX, p. 315; edit. de 1845, t. IX, p. 522. [5] *Ibid.*

[1] *Schol. in tuto*, quæst. XII, n. 203 : t. XXIX, p. 315. — [2] *Ibid.* p. 316. Edit. de 1845, t. IX, p. 522 et 522.

suo apertè dicere non ausus est. *Non injustè*, inquit Deo[1], *judicas judicium. Neque rex, neque tyrannus in conspectu tuo inquirent de his quos perdidisti. Cùm ergo sis justus, justè omnia disponis : ipsum quoque, qui non debet puniri, condemnare exterum æstimas a tua virtute.* Sic *ferreum* illud, *injustum* significat. Itaque, si Meldensi credas, Deus *ferreus* esset, id est *injustus*, si noluisset animam hominis visione intuitivâ beari. *Ferreus*, id est injustus, fuisset, si donum supernaturale naturæ non concessisset. Quod autem alicui denegari non potest, quin denegans sit *ferreus* et *injustus*, hoc certè jure stricto debetur. Igitur visio Dei intuitiva, sive beatitudo supernaturalis, nomine tenus tantùm supernaturalis est, reverà debitum est, non gratia. Hæc Meldensis.

Quæ si *ad animæ interitum* applicet, non minùs falsa sunt. Procul esto impiorum demens opinio, qui animæ immortalitatem negaverunt. Hoc totum a quæstione alienissimum obtrudit, ut veram quæstionem ab oculis amoveat. Anima incorporea et spiritualis nullam habet in se corruptionis sive interitùs causam ; præterea hanc immortalitate fuisse donatam, revelante Deo, credimus. Quòd autem Deus æternam existentiam suæ creaturæ jure stricto debeat, hoc certè libertati Dei et mutuatæ creaturarum existentiæ repugnat. *Solus* ille qui ait, *Ego sum qui sum, habet immortalitatem*[2]. Hanc cui placuerit, gratuitò dat ; hanc debet nemini. Si immortalitas esset quid homini stricto jure debitum ante omnem promissionem, oporteret ut ea immortalitas esset beata. Quid enim miserius quàm æternùm beatitudine privari, supposito, ut ait Meldensis, quòd beatitudo ipsa sit hominis *finis ultimus*. Profectò *ferreus*, adamantinus, iniquissimus esset Deus, si hominem immortalem fecisset, ut hunc suo *ultimo* fine indesinenter optando, æternùm frustrari voluisset. Reliquum est igitur, ut eum beatâ immortalitate necessariò donaverit. Quâ nisi illum donasset, *ferreus* et *injustus* judicaretur. Sic beata illa immortalitas, sive beatitudo supernaturalis, non erit gratia, sed quid ipsi naturæ debitum. « Non ergo quærendum, inquit Meldensis[3], » quid in statu metaphysico, si fortè constituti, » agere teneremur. » Metaphysicam derideat, quantùm voluerit. Ipse ad metaphysicam nos invitos compulit. Qui beatitudinis votum charitati *essentiale* adstruit, is certè in metaphysicam advolat. Solâ metaphysicâ exploratur quænam sit cujusque rei essentia. Ex suppositione statûs metaphysici, exsculpitur quid ab essentia separari possit quid verò *inseparabile et essentiale* sit dicendum. Eò igitur ipse nos deducit, quò deductos deridet et exsibilat. « Cætera, in- » quit[1], inutilia ad metaphysicos ablegamus. » Nonne episcopum, utpote theologum, decet, eò usque metaphysicam didicisse, ut noverit dona supernaturalia non esse naturæ debita, imò puram esse Dei gratiam? Nonne Augustinus abstractionibus metaphysicis sæpissimè usus est ad confutandos Arianos, Manichæos, Donatistas et Pelagianos? Quid evinci potest, nisi ipsa rerum essentia repetatur? Essentia verò quomodo explorari poterit, nisi ex metaphysica idæarum contemplatione? Hoc si tollas, nihil præcisum, nihil nisi confusum superest. Quid autem simplicius et efficacius, quàm demere ex aliquo quod eo incolumi demi potest, ut hinc constet, quænam sit præcisè illius essentia. Hæc *inutilia ad metaphysicos ableget* adversarius ; sed Ecclesia Romana respondet rudes ita esse catechizandos : « Neque id quidem silen- » tio prætereundum est, etc..... quod cùm sine » ullo præmio nos potuisset, ut suæ gloriæ ser- » viremus, cogere, voluit tamen suam gloriam » cum utilitate nostra conjungere[2]. » Quare vult Ecclesia mater et magistra, ut ipsi rudes hæc addiscant? quia « vel in hoc maximè Deus » suam in nos clementiam, et summæ bonitatis » divitias ostendit. » Quod mater Ecclesia, ut clementiæ et liberalitatis purè gratuitæ donum, infimæ plebi proponi jubet, hoc Meldensis, ut quid ipsius naturæ essentiæ debitum spectans, hæc *inutilia ad metaphysicos ablegat*. Verùm ne excedere visus sit, veritus, sermonem emollit. « Neque, ait[3], propterea de restringenda Dei » absoluta potentia cogitamus. » Quid ergo cogitas? Admittisne sincero animo hanc absolutam Dei potentiam, quâ beatitudinem æternam et supernaturalem naturæ non concessisset? Aut neges aut affirmes punctum *illud decretorium*. Ne illud, ut *inutile, ad metaphysicos ableges*. Si hæc fuit *absoluta Dei potentia*, nihil repugnat quod hæc facere potuerit. Quid si id fecisset? fuisset-ne Deus inamabilis, sublatâ *totâ diligendi ratione*, quæ *aliter explicari nequit?* Potuisset-ne Deus amari contra *naturam hominis et amoris essentiam?* Quid magìs decretorium, quàm quod *inutile* vocas? Sed ex ipso discendum est quid sit ea *absoluta Dei potentia*, de qua *restringenda* absit ut *cogitet*. « Sed potentiæ, in- » quit[4], illius ordinatæ, quam Schola omnis » agnoscit, effectis a Deo revelatis appliciti, cæ-

[1] *Sap.* XII, 13, 14 et 15. — [2] *I. Timot.* VI, 16. — [3] *Schol in tuto*, ubi supra.

[1] *Schol. in tuto*, ubi sup. n. 205. — [2] *Catech. conc. Trid.* jam cit. — [3] Ubi supra. — [4] *Ibid.*

» tera inutilia ad metaphysicos ablegamus.» Sic *potentiæ Dei absolutæ*, opponit *potentiam ordinatam;* unde liquet *potentiam* non dandæ naturæ supernaturalis beatitudinis, illi videri *potentiam absolutam* quidem, sed non *ordinatam*. Insto, et quæro an potentia inordinata sit in Deo vera potentia. Potentiam inordinatam et *ferrea jura*, id est injusta, ipse admittat. Ego verò nihil nisi ordinatum in Deo censeo esse admittendum; ipse quippe Deus sibi ipsi deesset, si quocumque careret ordine. Igitur ne fucum faciat, sed dicat apertè an fuerit in Deo vera et ordinata potentia seu libertas non dandæ naturæ supernaturalis beatitudinis. Si hoc fateatur, uno verbo conficitur *punctum decretorium*, *quod totius decisionem continet*. Quod si adhuc *punctum decretorium* affectato silentio eludat, elusio tam aperta evictio est. Qui dicit Deum non posse aliquid ordinatè agere, in hoc *Dei potentiam* manifestè *restringit*.

« Quærendum, ait[1], ... quid nunc a Deo, » Christo revelante, rebus ut sunt stantibus, » agere jubeamur; per quæ patet solutio, etc..... » Effectis a Deo revelatis appliciti, etc. » O inauditam *solutionem!* Positâ revelatione Christi, optanda sunt quæ revelantur. At si Deus, in hoc liber, noluisset *gloriam suam cum utilitate nostra conjungere*, si *voluisset nos cogere*, *ut sine ullo præmio suæ gloriæ serviremus*, quid tum? Respondet Augustinus: *Malle debuimus*, *etc.* Respondent Clemens, Gregorius, Chrysostomus, innumerique omnium ætatum ac regionum sancti Doctores: Deus tum fuisset summè amandus aliâ amandi ratione ad adipiscenda supernaturali beatitudine diversissimâ. Solus Meldensis, cui respondere et evinci unum et idem foret, hæc *inutilia ad metaphysicos ablegat*. De *rebus ut sunt stantibus* vult tantùm loqui. At Paulus, de *rebus ut sunt*, minimè, ex confesso, locutus est, dum ait: *Optabam ego anathema esse, etc.* Procul dubio conditionatè abdicavit aliquid, quod, *stantibus rebus ut sunt*, abdicari nefas esset. Eo ipso quod *suppositio impossibilis* dicitur, evidenter patet, eam non esse de *rebus stantibus ut sunt:* neque enim *rerum ut sunt stantium* suppositio, *impossibilis* dici potest. Sed quid prodest hæc pertinacissima tergiversatio? Hæc est *pulcherrima Chrysostomi interpretatio*. « Is fuit, inquit Meldensis[2], Apostoli animus ut sese obtulerit in » anathema, æternùmque, si fieri posset, a » Christi præsentia separaretur. » Illa *Christi separatio æterna* cohæret-ne cum *rebus ut sunt stantibus*, erga justissimam animam Pauli? Igitur luce clarius est, ex jam confessis, quòd Apostolus non ad *res ut nunc sunt*, sed ad alium quem Meldensis *metaphysicum* vocat, *statum*, *animum retorserit*. Huc ipse tandem aliquando instar Apostoli animum retorqueat, eumque pœniteat Ecclesiæ toti illusisse.

Quid tandem? hæc inutilia, inquit[1].... « puri amoris usibus inservire.... negamus.» Verùm si hæc *puri amoris usibus minimè inserviant*, quare *hæc inutilia ex ipso christianismi exordio* inculcata passim occurrunt? Quare ipse Apostolus, ipseque Moyses, quare *quidquid in Ecclesia fuit excelsius et sanctius*, *hæc inutilia* decantarunt? Quare his nugis et ineptiis amori puro inutilibus scripta Francisci Salesii *referta sunt?* Hæccine est *doctrina cœlestis* quâ *referta* esse ab Ecclesia dicuntur? Reservantur-ne Paulo ac Moysi *hæc inutilia*, quæ *puri amoris usibus* minimè *serviunt?*

Duo sunt quidem puri amoris usus maximè connexi, alter ut quod sentit exprimat, alter ut exprimendo magìs ac magìs sentire possit. Atqui *hæc inutilia* utrique *puri amoris usui* ex confesso maximè *inserviunt*. Ergo in confesso est apud Meldensem quod ipse jam *negat*. « Potest etiam, inquit[2], inspirari anxiis et verè humilibus animabus submissio et consensus ad voluntatem Dei sectandam, etiamsi falsissimâ suppositione, etc. » Debet-ne director *hæc inutilia* suadere et *inspirare?* Est-ne inutilis *hæc submissio?* Est-ne irridendus ille actus, qui ad *statum metaphysicum*, et ad *ferrea jura animum retorquet?* Imò « actus ille est perfectæ derelictionis et amoris puri. » Quid plus utile, *quid amoris puri usui* magìs *inserviens*, quàm hæ piæ voces, quibus ipse tum exprimitur, tum ignitâ expressione magìs ac magìs ardet. Se ipsum audiat: Hæc fuit *sanctorum praxis;* hic actus « in praxi utiliter elici potest ab animabus verè perfectis cum insigni Dei gratia. » Num quis *utiliter inutilia* exprimit? Num sanctorum *praxis puri amoris usibus* inepta est? Num *gratia insignis* compellit ad *inutilia?* Ipse alibi ait directori incumbere, ut *animam* hunc mirificum actum *veluti parientem*, dum *Deus hunc suis impulsibus exigit*, adjuvet. Anima sic à Deo impulsa, sic à directore adjuta, parit-ne quod *inutile* est? Alibi sic ait: « Agitur de explicando tanto actu, qui tantâ consolatione abundat, » scilicet *eâ perfectâ derelictione*. Unde sic concludit: « Si in hoc opere, aliquid sit,

[1] Loc. jam cit. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* lib. IX, n. 3; t. XXVII, p. 351; édit. de 1845, t. IX, p. 477.

[1] *Schol. in tuto*, n. 205: t. XXIX, p. 316; édit. de 1845, t. IX, p. 523. — [2] XXXIII *Art. Issiac.* Vide supra, t. II, p. 228.

» ubi attentum animum postulem, profectò hoc » unum est [1]. » Amoris expressio, quò amor ipse *tantam consolationem* suscipit, est-ne quid *inutile* amori? *Actus* ille *tantus* est-ne quid frustraneum? Qui contradictiones immanes adeo alacriter complectitur, humanum genus, ut supinum, ridet.

Jam verò abunde patet, quare, me instante, nunquam adduci potuit, ut apertè diceret, an beatitudo supernaturalis sit quid naturæ debitum, vel gratia. *Jura* hæc *ferrea* ut insontis pœnam, *a virtute Dei extera* judicat : id est Deus, nisi daret naturæ hoc supernaturale donum, *ferreus* esset et injustus. Quod autem a Deo nisi *ferreo* denegari nequit, debitum est, non gratia. Hoc ipsum alibi non obscurè indicat. « Si Deus, inquit [2], voluisset, aut, ut me- » liùs dicam, si potuisset velle, ut sine præmio » illi serviretur, etc. » Sic videtur *Romanum Catechismum* ex professo confutare dicentem, » cum sine ullo præmio nos potuisset, ut suæ » gloriæ serviremus, cogere. » Eadem fere verba sunt. Quod negat alter, alter affirmat. Præmium, de quo uno apud nos agitur, est beatitudo supernaturalis, cujus motivum charitati esse essentiale docet adversarius. Idem est ac si diceret : Deus non potuit velle serviri sine hoc *præmio*, quod est *essentialis*, et quidem *tota diligendi ratio*. Simul atque dixit, *Si Deus voluiset, etc.*, continuò sese emendat, hanc in Deo voluntatem possibilem fuisse negans; *aut, ut melius dicam, si potuisset velle, etc.* Hunc tenet scrupulus : ad *melius* dicendum, id est verè et propriè loquendo. Deus nunquam id potuit velle, quod *voluntatis et amoris essentiæ repugnat*. Constat igitur Meldensem ita sentire; sed sibi timuit, ne his apertè concessis tota Ecclesia tantà scandali causâ permoveretur.

Quod autem maximè deflendum est, ipsi non satis fuit, quod hæc nova, absurda, pietati inimica, gratiæ, divinæ libertatis et supremi cultûs destructiva, apertè, obstinatè, et victrici voce prædicaverit. Adversam Pauli, Moysis, Patrum, Ascetarum, Doctoris Angelici, et scolarum doctrinam, ut quietistici fanatismi *radicem*, condemnari jussit. Quisquis hanc piissimam, purissimam, et certissimam, utriusque populi Dei traditionem tueri volet, ut quietista malè audiet : « Ad exstirpandum, inquit [3], adeo absurdum et » periculosum errorem, determinare oportet » charitatem, præter primitivum et principale » motivum gloriæ Dei, habere etiam hoc moti- » vum secundum, etc. » Hoc quidem *determinare* noluit apostolica Sedes, quæ toties contradictoriam doctrinam miris laudibus extulit. At Gallicanus Conventus, minùs cautus, in hoc *puncto decretorio*, et cavilli forsan inscius, quod renuit Petri successor, dictante Meldensi, *determinavit*. Amor ille, scilicet purè benevolus, qui in charitatis actibus exerceri potest, *non ut ex eo nobis proveniat adeptio boni*, reprobatur ut repugnans *Scripturis*, *traditioni*, *naturæ hominis et amoris essentiæ*. Sic *adeo absurdus* et quietisticus Doctoris Angelici *error*, in definienda charitate, a Conventu *extirpatur*. Sic Conventus supplet, quod apostolicæ determinationi defuit.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* lib x, n. 18 : t. XXVII, p. 417. — [2] *Ibid.* Add. n. 5 : p. 479. — [3] *Rem. sur la Rép. à la Relat.* conclus. § III, n. 10 : t. XXX, p. 214. Edit. de 1845, t. IX, p. 195, 213 et 673.

SECUNDA PARS.

DE CONTROVERSIA CUM D. CARDINALI NOALLIO ET EPISCOPO CARNOTENSI,

SUPER CHARITATIS NATURA.

Quæ D. cardinalem Noallium spectant brevius exequar, ex multis pauca seligens.

I

« Ad solvendas, inquiebat [1], singulas recen- » tiorum mysticorum objectiones, quæ ex re- » moto et obscuro quodam Scholasticorum an- » gulo depromunt, illis indicanda sunt loca lu- » cidiora, ubi quæstio ex professo et plenissimè » tractatur. Patebit Scholasticos, in charitatis » notione, motivum ac desiderium possidendi » Dei semper includere. »

Illa Dei possessio, ut ex sequentibus constabit, ipsa est Dei visio intuitiva, seu beatitudo cœlestis. Ita vult motivum beatitudinis *includi in notitia* sive essentia charitatis. Regula verò ab ipso posita ipsi peremptoriè adversatur. Scholasticos sibi arrogat : hos arbitros accipio. Doctor Angelicus, ex nomine Scholæ, ferat sententiam. Ubinam, quæso, quærenda est charitatis essentia, nisi in illius expressissima definitione, nisi in illius specifica differentia, quâ sanctus Doctor demonstrat eam cæteris virtutibus etiam theologicis præeminere? « In Deo » sistit, inquit, non ut ex eo aliquid nobis pro-

[1] *Addit. a l'Instr. past.* Vide supra t. II, p. 463.

» veniat, nequidem adeptio boni. Et ideo charitas est excellentior fide et spe, etc. » Hæc duo conjuncta perpendat, velim. Eminentissimus Cardinalis, *non ut ex eo*, etc., *et ideo charitas est excellentior*, etc. Sanctus Doctor charitatis excellentiam in ea particula negativa *non ut ex eo*, etc., præcisè ponit. Quid expressius, quid lucidius, quid magìs *ex professo* dictum? Ipsa rei definitio, ipsa specificæ differentiæ explicatio accurata, est-ne *remotus et obscurus angulus?*

Jam vidimus illud clarissimum Ecclesiæ lumen, non in angulo *remoto* et cæco, sed apertè *ex professo* quæstiones stirpitus succidisse. Agitur-ne de fundamentali definitione amoris generatim sumpti? non dicit: Amare est sibi velle aliquod bonum; imò sic pronuntiat: *Amare est bene velle alicui*. His verbis *totam diligendi rationem* ab adversariis allatam refellit. Beatitudo quidem posset assignari *ut tota ratio*, cur nobis bonum aliquod velimus; at foret absurdissimum dicere, quòd nostra beatitudo comparanda, sit *tota ratio* cur *bene velimus alicui*. Hinc adstruit sanctus Doctor puræ benevolentiæ amorem, qui est in homine primitivus fons amoris, unde fluunt omnes cæteri affectus et desideria.

Agitur-ne de amoris ordine statuendo? sanctus Doctor *ex professo* lucidissimè docet amorem *boni universalis*, scilicet Dei, in ordine naturæ integræ antecedere quemcumque amorem *boni particularis*, scilicet nostri ipsorum et beatitudinis privatæ.

Agitur-ne de beatitudine ipsa optanda? quantum abest ut dicat eam esse *ultimum finem propter quem omnes omnia volunt, et præter quem nihil volunt*; imò declarat *ex professo* beatitudinem nostram esse *aliquid creatum in ipsa creatura existens*; quod ut medium referendum est ulteriùs ad Deum, qui solus est propriè dictus *ultimus finis*.

Agitur-ne de beatorum charitate, quæ nostræ persimilis est quoad speciem, ac proinde quoad objectum specificum? luculentissimè docet beatitudinis communicationem *nequaquam movere beatos ad illam sinceritatem amoris*; eos quidem non posse amare sine magna delectatione, sed non amare *propter participationem beatitudinis*.

Hæc singula non in *angulo remoto*, sed in mediis visceribus rei, in cujusque quæstionis definitione, et veluti centro, propalam et *ex professo* inculcantur. Hæc argutias omnes ventilant. Hæc jam fusè dicta repetere superfluum est.

At contrà quid *remoto angulo* similius, quàm illæ extortæ, et e longinquo advectæ argumentationes adversariorum?

Charitas, inquiunt, respicit Deum quatenus beatitudinem communicat. Hoc divus Thomas, ut jam demonstratum est, docet, respectu ad supernaturalitatem hujus virtutis. Amor naturalis spectat Deum in ordine merè naturali absque supernaturali beatitudine. Amor verò supernaturalis, scilicet charitas, spectat Deum in ordine supernaturali, cui ordini veluti characteristicum est Deum videre intuitivè. Idem est igitur ac si sanctus Doctor diceret: Charitas, utpote virtus supernaturalis spectat Deum QUATENUS in ordine supernaturali spectari potest. Tum agitur de supernaturalitate, non de motivo specifico charitatis. Quid igitur a definitione charitatis magìs alienum? quid magìs *remotus angulus*, quàm hæc objectio?

Dictitant communicationem seu societatem requiri in charitatis exercitio, juxta divum Thomam. At sanctus Doctor non loquitur de charitate in sua essentia sumpta, sed tantùm prout est quædam amicitia. Amicitia autem præsupponit ut suum fundamentum, quamdam communicationem seu societatem; neque enim quisquam mihi charus esse potest, nisi notus et aliquâ societate mihi conjunctus sit. Verùm ubi præclaræ animi dotes perspectæ erunt, societas non erit motivum amicitiæ, imo amicitia erit societatis motivum. Quid igitur absurdius quàm confundere amicitiæ *fundamentum* cum amicitiæ *motivo?* Hæc apertè distinxit sanctus Doctor; hæc apertè confundunt adversarii. *Fundamentum*, juxta divum Thomam, est societas quædam. Motivum seu finis non eodem modo se habet. *Charitatis*, inquit sanctus Docor, eodem præcisè loco, *finis est unus, scilicet divina bonitas*. Siccine ex *angulo* in medium transferenda sunt, quæ de charitatis motivo nullatenus dicuntur?

Alibi objiciunt divum Thomam docuisse Deum, quatenus est nostrum bonum, seu beatitudo, esse *totam diligendi rationem*. Quid autem est a nostra quæstione magìs alienum? Eo loco sanctus Doctor, non de amore, quo Deus a nobis amandus est, sed tantùm de ordine, quo beati sese mutuò amant, loquitur. Deus, cui summè adhærent, et qui suâ intuitivâ visione illorum voluntates omnino rapit, est illis tota diligendi ratio. Sic singuli singulos plus minùsve amant, prout Deus plus minùsve id fieri jubet. Beatitudo est causa efficiens, non finalis, hujus constantiæ in eo amoris ordine servando. Neque enim in patria, quemadmodum et in exilio, variis boni ima-

ginibus illudi et distrahi possunt, ut ab ea amoris unica et totali regula unquam recedant. Cæterùm constat communicationem, seu participationem beatitudinis, eos *nequaquam movere ad illam sinceritatem amoris.*

Quid igitur mihi opponunt adversarii? Loca quædam vi extorta, remota, a quæstione alienissima. Ego verò ex ipsa regula ab iis data eos efficacissimè impugno. Ipsissimas Doctoris Angelici definitiones profero. Ex iis facilè exsculpo quid charitati essentiale, quid accidentale sit. Specificam, tum charitatis, tum spei differentiam assigno. *Perfectum amorem* ab *imperfecto*, benevolentiam scilicet a desiderio seu concupiscentia secerno. Amoris fontem et caput, tum etiam ultimum finem, ulteriorem ipsâ beatitudine demonstro. Hæc omnia Doctor Angelicus *ex professo* et nitidissimè docuit. Hic mihi sit instar omnium.

Neque tamen piget, ut patuit, aliorum primi ordinis theologorum sententiam ex definitionibus datis explorare. Sanctum Bonaventuram, Scotum, Durandum, Toletum, Bellarminum, Suaresium, Estium, Sylvium, et complures alios protuli.

Adversarii tamen et Scotum, et Suaresium, et Scholasticos omnes, et Mysticos ipsos sibi vindicant[1]. Librum et paginam singulorum indigitent. Dicant charitatem beatitudinem respicere, dum sibi complacet in divinæ beneficentiæ demonstratione: hoc jam sexcenties dixi. Quid ad rem? Dicant charitatem, dum nos, ut quid pertinens ad Deum, diligit, nobis velle beatitudinem: hoc non minùs ego. Dicant charitatem imperare actus, tum gratitudinis, tum spei, eosque ad suum finem evehere; hoc ego prædico super tecta. Addant charitatem, ut virtutem principem, cæterarum motiva in se admittere, nullumque excludere; hoc ego libentissimè. Namque hæc sibi extrinseca et accidentalia ipsa minimè respuit. Addant charitatem his foveri, nutriri, crescere; quid frequentiùs inculcavi? Concludant hæc esse *secundaria*, sive adjectitia charitatis motiva: nullatenus renuo. Id verò totam nostram quæstionem nequaquam attinet. Ex scholarum auctoritate probent adversarii, si possunt, hæc motiva *secundaria* esse cuicumque charitatis actui essentialia, ita ut, his sublatis, impossibile esset charitatis exercitium. Hoc autem quamdiu non præstiterint, ne dicant scholarum *magistros* sibi patrocinari. Imò constat Doctorem Angelicum, sanctum Bonaventuram, Scotum, cæterosque, in ipsis rerum definitionibus adversariis meis apertè contradicere.

Nunc pergat D. Cardinalis ita loquens[1]: « Verùm hæc est, quâ abutuntur, æquivocatio. » Scholastici quidem docent objectum principale » et specificum charitatis esse bonitatem Dei in » se spectatam. Hinc Mystici recentiores infe- » runt charitatem nullam ad nos relationem in- » cludere. » Meldensis episcopus ita rem expedit[2]: « Sic enim tradunt theologi, charitatem » uni Deo in se spectato esse deditam, *nullo* » *respectu ad nos*, ut id ad specificum, quod » aiunt, objectum unicè referri velint. » Si theologi tradunt charitatem in sua definitione, id est in suo formali conceptu, sive essentia, Deum spectare, *nullo respectu ad nos*, evidentissimè constat hanc virtutem, *nullam ad nos relationem* in sua essentia *includere. Respectus* enim et *relatio* sunt in scholis verba purè synonyma. Igitur quo fit *nullo respectu ad nos*, *nullam ad nos relationem includit.* Hoc apud adversarium acerrimum in confesso est. Bonitas seu excellentia Dei in se absolutè spectata, *nullo respectu*, seu *nullâ ratione ad nos*, est totale *specificum charitatis objectum.* Hoc *theologi tradunt.* Hujusque scholæ omnes mihi certissimè patrocinantur, teste Meldensi. Testis est et D. cardinalis Noallius. In hoc tantùm a Meldensi nescio qua de causa dissentit, quòd noluerit absque *relatione ad nos fieri*, quod Meldensis asseverat fieri *nullo respectu ad nos.* Ipsi viderint quo pacto hæc contradictoria cohærere queant. Nunc autem sic insto.

Totale *specificum* charitatis *objectum*, seu motivum, est excellentia divina *nullo respectu ad nos.* Hoc objectum non tantùm in ipsa rei definitione ponitur, ut totale et adæquatum specificum, nullâ cujusvis alius objecti specifici mentione factâ; sed etiam expressè per negativam particulam excluditur quodcumque aliud objectum specificum partiale: *nullo*, inquit, *respectu ad nos.* Addat quantumlibet hanc vocem exclusivam, *nullo respectu ad nos*, ad *objectum, quod aiunt specificum, unicè referri.* Ergo ex confesso est hanc exclusionem saltem *referri ad objectum specificum;* ita ut nullum sit aliud, aut totale, aut partiale charitatis *objectum specificum*, præter absolutam Dei excellentiam. *Theologos* hoc *tradere* neque ipse Meldensis diffitetur. Jam concessis utor ad negata evincenda.

Motiva *secundaria* non possunt esse nisi ex-

[1] *Addit. à l'Instr. past.* Vide supra t. II, p. 463 et seq.

[1] *Addit.* ubi supra. — [2] *Summ. Doctr. Camer.* n. 8 : t. XXVIII, p. 309.

trinseca, accidentalia et adjectitia; quippe quæ extra charitatis definitionem, et præter illius objectum specificum totale proponuntur. Procul dubio singulæ virtutes specificantur a suis objectis specificis. Quod autem virtutem specificat, essentiam illius constituit. Neque enim quidquam ad essentiam pertinet, nisi ad speciem constituendam pertineat, et intra speciei notionem ponatur. Hoc vulgò conclamant omnes scholæ. Igitur si motiva secundaria non sint partes objecti specifici, et sint tantùm objecta extrinseca specifico objecto, seu illi superaddita, evidenter necesse est ut sint quid charitati extrinsecum et accidentale. Dicent-ne objectum charitatis specificum esse illi insufficiens, nisi accedat et aliud objectum non specificum, et extrinsecum specifico? Dicent-ne charitatem, quæ ex sua specificatione Deum amat *nullo respectu ad nos*, nunquam posse in ullo actu Deum amare, nisi cum *respectu ad nos?* Planè irrisoria et nugatoria esset hæc verborum contradictio. *Objectum specificum* totale alicujus virtutis, est totalis diligendi ratio huic virtuti proposita, secundùm specificationem suam. Specificatio autem, et essentiæ constitutio, sunt unum et idem. Unde manifesto liquet, quòd excellentia Dei in se absolutè sumpta, *nullo respectu ad nos*, sive ad beatitudinem nostram, sit charitati secundùm specificationem, seu essentiam suam, totalis ratio diligendi proposita. Si verò secundaria objecta proponantur, certè primitus non adsunt in specificanda hac virtute, seu in constituenda virtutis specie et essentia; sed tantùm superveniunt, jam dato objecto speciei sive essentiæ constitutivo; ac proinde secundaria, sive adjectitia, accidentalia sunt. Hinc patet quàm malè dixerint beatitudinem communicandam *esse unicuique*, etiam in quovis charitatis actu, *totam diligendi rationem*, quæ *aliter explicari nequit*. Enimvero in confesso est aliam esse charitati *totam* essentialem *rationem diligendi*, nempe divinam excellentiam *nullo respectu ad nos*, seu ad nostram beatitudinem. Quid ad hoc? 1° Negent, si possint, objectum formale et rationem diligendi esse unum et idem. 2° Negent objectum specificum totam speciem, seu essentiam, constituere atque complecti. 3° Negent objectum totale specificum esse totam specificam, seu essentialem, diligendi rationem. Hæc est mea major propositio: Objectum charitatis totale specificum est illi tota ratio diligendi specifica, seu essentialis. Hæc minor est: Atqui excellentia divina absolutè sumpta, *nullo respectu ad nos*, seu ad nostram beatitudinem, est ex confesso totale specificum charitatis objectum, ut *theologi tradunt*. Hæc est consequentia: Ergo excellentia divina absolutè sumpta, *nullo respectu ad nos*, seu ad nostram beatitudinem, est charitati *tota diligendi ratio* specifica seu essentialis. Quapropter secundaria objecta seu motiva non sunt primigenia seu essentiæ constitutiva et intrinseca, sed specificationi seu essentiæ secundariò et ab extrinseco superaddita. Quænam igitur immanior contradictio unquam audita fuit? Hinc beatitudinem *totam diligendi rationem* prædicant. Illinc fatentur objectum specificum, et quidem totale, seu totalem specificam et essentialem diligendi rationem, esse divinam excellentiam, *nullo respectu* ad beatitudinem. Sic invicem pugnant totale aliud, et aliud totale, totale beatitudo, totale *nullo respectu* ad beatitudinem. Hæc de charitatis specificatione sive essentia apertè dicunt. Antequam scholis vim faciant, saltem sibi constent.

Sed quid argumentis opus est, ubi Meldensis ipse quæ mihi probanda incumbunt, ultro fatetur? Sic habet: « Quod autem subdit auctor » (de me loquitur), ita imperari (scilicet actus » spei a charitate), ut anima Deum diligeret, » etiamsi nullam ab eo speraret beatitudinem, » id omni actui charitatis intrinsecum esse, pars » multò maxima theologorum tradit [1]. » Quo posito, sic argumentor.

Quando civis, exempli causâ, dicit: Rempublicam armis tuerer, etiamsi nulla esset in militia spes præmii; nonne his verbis expressissimè significat, præmium non esse sibi essentiale motivum tuendæ patriæ? Quando amicus amico dicit: Etiamsi esses inops, tibi ex animo devinctus forem; numquid non declarat amici opes et gratiam non esse sibi essentiale motivum amicitiæ colendæ? Sic ubique terrarum et in omnibus illud ETIAMSI, omnino sonat affectum independentem ab eo commodo, de quo dicitur, quòd, ETIAMSI abesset, affectus ipse adhuc vigeret. Nunquam autem nisi absurdissimè dici potest, quòd affectus quidam vigeret, sublato motivo essentiali. Ipsa essentiæ notio rem demonstrat. Essentia est ipsa rei natura, ipse fundus, ipsa substantia; quam si tollas, tollitur et totum. Quod est essentiale, est vel ipsa essentia totalis, vel pars essentiæ, ita ut, hâc parte sublatâ, pars altera nec idem esset quod est, nec sola superesse posset. Ad hæc prima logicæ rudimenta adversarios revocare me pudet. Igitur qui dicit: *Deum diligerem, etiamsi nullam ab*

[1] *Myst. in tuto*, part. II, n. 202 : t. XXIX, p. 188; édit. de 1845, t. IX, p. 487.

eo sperarem beatitudinem, apertè dicit beatitunem sperandam non esse sibi motivum essentiale diligendi Dei, quo sublato Deum non diligeret. Profectò hoc luce meridianà clarius est. Hanc autem beatitudinis exclusionem ab essentiali amoris motivo Meldensis declarat *esse quid intrinsecum omni actui charitatis*. Sic charitatis actus non tantùm non includit beatitudinis motivum in sua essentia; sed etiam illi intrinsecum est, hoc motivum nunquàm admittere ut essentiale. Quod autem actui charitatis intrinsecum non est, non potest esse nisi extrinsecum et accidentale. Hoc non ego, sed Meldensis. Quod si D. Cardinalis theologos etiamnum sibi arroget, Meldensis pro me reponit hâc voce decretoriâ : Hoc *pars multò maxima theologorum tradit*.

II.

D. Cardinalis sic intentum persequitur [1] : « Fateor hoc esse principale charitatis objectum, nempe Deum in se spectatum. Verùm » illi adsunt alia objecta minùs principalia, subordinata et inseparabilia. Sic est nostra » æterna beatitudo, cujus rei ratio, ut jam alibi » demonstratum est, evidenter patet. Scilicet » unicum medium quo itur ad finem, insepa- » rabiliter fini est annexus. Atqui charitas me » impellit ad glorificandum in se Deum, et me » Deo ut fini ultimo devincit. Medium autem » unicum, ut Deus a me glorificetur, hoc est, » ut illum noverim, amem atque possideam. » Ergo charitas, quæ desiderium glorificandi » Dei mihi inspirat, inspirat et mei ipsius » beandi desiderium. »

Quid sint hæc *objecta minùs principalia*, quorum numero adscribenda sunt quævis Dei beneficia, tum nobis, tum proximo collata, tum æterna, tum temporanea, jam abunde patet. Quo autem jure hæc *inseparabilia* dixerit, nullatenus constat. Posito quod hæc beneficia sint a charitate inseparabilia : si hæc tollas, continuò charitatem tolli, et penitus extingui necesse est. Sic Deus nunquam potuisset se ipsum charitate amandum suæ creaturæ proponere separatim ab his beneficiis. Quid, si Deus, liber in largiendo dono merè gratuito, hoc donum minimè debitum largiri noluisset? Separatio illa fuisset-ne charitatis extinctio? Quid ad hoc reponit D. Cardinalis? *Unicum*, inquit, *hoc est medium* ad gloriam Dei comparandam, scilicet *nostra æterna beatitudo*. Illa autem *æterna beatitudo*, ne quæras an sit naturalis aut supernaturalis. Ipse quæstionem antevertit. *Beatitudo*, de qua loquitur, non tantùm *æterna* est, sed ea est, inquit, quâ *Deum possideam*. At si ulteriùs quæras quænam sit illa *æterna beatitudo* atque *possessio Dei*, sic respondet D. Cardinalis [1] : « Quo pacto ens intelligens Deum » glorificare potest, nisi illius notitiâ et amore? » Igitur tenetur optare Dei visionem et posses- » sionem. » Ergo nihil plus interroges. *Beatitudo et possessio* illa ipsissima est intuitiva *Dei visio*. Sic intuitiva Dei visio, seu beatitudo supernaturalis, ab illo dicitur *unicum medium*, quo Deus *ab ente intelligente glorificari possit*.

O utinam id dixisset tantùm ratione solius decreti liberi, quo Deus indebitum donum, ut puram gratiam largitus est, et quod nunquam largiendi omnino liber fuit! nihil repugnarem, imò applauderem lubens. Verùm hanc optandæ visionis intuitivæ obligationem absolutè et omnimodè refundit in solam *entis intelligentis* naturam, et in finem ultimum. Idem est ac si ita procederet : Cuivis intelligenti naturæ debetur, ut suum ultimum finem consequi possit. Atqui finis ultimus cujuscumque entis intelligentis est Dei glorificatio, quæ absolutè fieri nequit, nisi per illius *notitiam* et *amorem*. Porrò *notitia* est intuitiva *visio*, et amor *possessio* amati, seu unio cum illo. Ergo *enti intelligenti* ex natura sua debetur ut Deum *videre* et *possidere* queat; alioqui impossibilis esset finis ultimi consecutio. Quapropter tenemur Dei visionem et *possessionem optare*, ut *unicum* glorificandi Dei *medium*. Aut multa loquens nihil prorsus dicit, aut quæ ex illius nomine dico, ipse dicit apertè. Quod si id neget, periculum rei faciat velim. Sic arguam :

Unicum quidem jam *medium* datur ad glorificandum Deum, scilicet visio beatifica, quandoquidem Deus homini justo illam gratis pollicitus est. At decretum gratuitum et liberum, seu contingens, et Deo accidentale, non potest constituere charitatis essentiam. Namque posito quod decretum illud, in Deo contingens et liberum, nunquam datum fuisset, nihilo tamen minùs divina excellentia, ab hoc gratuito dono separata, charitatis amore amanda fuisset. Ergo essentia charitatis nullatenus dependet neque ab hoc decreto libero et contingenti, neque ab hoc dono amabilitati divinæ omnino accidentali. Tum fuisset procul dubio aliud, *medium*, quo *ens intelligens* Deum glorificare potuisset. Sublatâ illâ *possessione* supernaturali, et *visione* intuitivâ, nobis suppetiisset aliud *medium*. Unde

[1] *Addit. à l'Instr. past.* suprà, t. II, p. 463.

[1] *Instr. Past.* n. 19 : suprà, t. II, p. 430.

liquet medium quod nunc ratione solius decreti liberi necessarium est, non esse per se *unicum*, quo *ens intelligens ultimum finem* attingere possit. Ruit igitur funditus tota haec argumentatio de *unico medio*, si illud *unicum* dicas ratione decreti. Si verò illud *unicum* dixeris ex natura sive essentia *entis intelligentis*, libertatem Dei, ejusque propriam ex sua absoluta perfectione amabilitatem, visionis intuitivæ gratuitatem, duplicis denique ordinis, scilicet naturalis et supernaturalis, distinctionem pessumdas.

Aliud occurrit sophisma hoc in sermone refellendum. Fateor quòd, posito libero largiendæ visionis beatificæ decreto, hæc visio sit *unicum* seu essentiale *medium*, ut ens intelligens Deum æternum glorificet. At medium illud, etiamsi unicum sit quoad statum cujusque animæ, ita ut nulla anima possit Deum sic glorificare nisi hanc visionem adipiscatur, et sibi optet, non tamen inde sequitur, quod *medium* sit *unicum* quoad singulos amoris actus eliciendos, et quod quælibet anima teneatur hanc visionem sibi optare, singulis suis in actibus. Satis est, modò certis in actibus visionis beatificæ desiderium in se enutriat. De cætero, quare non poterit charitatis actus quosdam elicere, *nullo respectu* ad suam beatitudinem? Videat nunc D. Cardinalis quantùm claudicet hæc argumentatio. Ens intelligens non potest Deum glorificare, nisi Deum intuitivè videat. Transeat falsissimum, uti jam patuit, antecedens. Ergo *ens intelligens* nullum charitatis actum elicere potest, quin visio beatifica in eo actu includatur, ut motivum. Consequens absurdissimum est. Exempli gratià, perseverantia finalis est etiam pariter *medium unicum* seu essentiale, quo singuli fideles Deum glorificare possunt. Licet-ne concludere nullum posse unquam dari charitatis actum, quin finalis perseverantia sit ratio formalis quæ voluntatem moveat in illo actu? Nostrum est quidem finalem perseverantiam quàm maximè velle, ut *medium unicum*, ad ultimum finem consequendum. At quis unquam dixit nullum hominum in ullo actu Deum diligere posse, nisi ex perseverantiæ finalis formali intuitu et motivo?

III.

« Non licet dicere, inquit D. Cardinalis[1], » nos salutem non optare, nisi præcisè et exclusivè, quatenus Deus eam vult. Ita cum » restrictione ea tamen optanda sunt, quæ ex » sua natura sunt indifferentia, et quæ minimè vellemus, nisi ea optari præceptum esset. » Quod absolutè bonum est, absolutè velle » oportet. Si Ecclesiæ locutiones immutentur, » inquiunt Patres, sensim immutarentur et » dogmata. »

Quod D. Cardinalis ut illicitum reprobat, hoc ipsum, illius pace dixerim, ut fidei christianæ necessarium coram Petri successore tueor. Attendat velim quid significent illæ voces *præcisè et exclusivè*. Porrò hoc unum sonant, scilicet quod visio beatifica gratuitò nobis proposita, cæteroquin nobis indebita, non optanda est, nisi *præcisè* ratione decreti eam gratuitò largientis, ita ut *excludatur* quæcumque voluntas seu desiderium illius doni, independens ab hoc decreto. Equidem visionem hanc, seu beatitudinem supernaturalem mihi gratuitò oblatam, totis visceribus concupisco, eamque ad extremum usque spiritum vehementissimè optare est animus. Verùm hanc ipsam absit ut unquam velim, nisi præcisè quatenus Deo placuit eam nobis gratuitò largiri. Absit ut eam velim, nisi adhærendo divinæ voluntati, quæ indebitum donum nobis indulsit. Excludo igitur omnem hujus doni gratuiti appetitionem deliberatam, quæ non esset innixa in hac gratuita Dei concessione. En genuinus sensus illius locutionis, *nisi præcisè et exclusivè quatenus Deus eam vult*. Scio equidem Deum id velle, ac velle semper, ut nos et idem cum ipso velimus. Cœlum et terra transibunt: verbum autem hoc nunquam præteribit. Nullus est hominum, cui liceat unquam de hac Dei erga se beneficentissima voluntate dubitare. Verùm si Deus voluisset, quod potuit, *nos cogere, ut sine hoc præmio suæ gloriæ serviremus*, minimè licuisset optare quod Deus denegasset. Exempli causà, licet-ne, in eo quo sumus statu, optare gloriæ et beatitudinis gradum, quo potitur Deipara? nequaquam. Quare? quia perspectum est eam cæteris omnibus charitate et perfectione longè præcellere, ac proinde assignatam fuisse illi in cœlo sedem, quam nemini nostrûm sibi concupiscere fas esset. Sic etiam, a pari, si visio intuitiva homini denegata fuisset, amandus esset Deus, minimè concupito dono quod denegaretur.

Instat tamen D. Cardinalis. « Ita inquit[1], » cum restrictione ea tantùm optanda sunt, » quæ ex sua natura sunt indifferentia.... Quod » absolutè bonum est, absolutè velle oportet.» Deiparæ Virginis præcelsà illa gloria et beati-

[1] *Instr. past.* n. 35 : supra, t. II, p. 442.

[1] *Inst. past.* ibid.

tudo, est procul dubio quid per se et *absolutè bonum*. Licet-ne eam sibi concupiscere, etiamsi cuique nostrùm omnino compertum sit, Deum hanc nobis largiri nolle? Si Deus contingens seu liberum dandæ visionis beatificæ decretum non emisisset, hæc visio beatifica nihilominus in se *absolutè bona* fuisset. Licuisset-ne eam, Deo nolente, sibi velle? Quid igitur absurdius, et a sana doctrina magis absonum, quàm indefinitè et sine ulla restrictione dicere : *Quod absolutè bonum est, absolutè velle oportet ?*

Verùm, inquit D. Cardinalis, *si Ecclesiæ locutiones immutentur, ut aiunt Patres, sensim immutarentur et dogmata*. Hoc totum labens concedo, hoc totum dicentem ipsum impugnat. Absit ut Ecclesiæ locutiones traditionis usu consecratæ unquam alterentur. At quis Patrum aut conciliorum unquam docuit non satis esse, ut Dei dona, prout ex fide constat Deum hæc nobis velle dare, optemus, sed insuper ea esse *optanda absolutè* præter Dei largientis voluntatem? Quis unquam antiquitus dixit *quæque absolutè bona, absolutè optanda esse*, nullo respectu habito ad Dei vel largientis, vel negantis, arbitrium? Quis unquam in schola Christi ausus est dicere, optandam esse supernaturalem Dei visionem, eo quod sit in se bona, et non relativè ad gratuitam illius concessionem? Augustinus ait, quòd si in *captivitate* positi cum vitiis *molestè confligeremur*, absque ulla spe *pacis æternæ* et *liberationis cogitatione*, malle *deberemus*, etc. Tum certè denegatam æternam Dei visionem optare non liceret. Chrysostomus ait Paulum ita fuisse affectum, ut pro fratrum salute Patris et Christi consortio privari voluisset, si id impossibile non fuisset ex libera Dei promissione jam facta. Sic locutum est *quidquid fuit in ea Ecclesia excelsius et sanctius*. Igitur datæ regulæ adhæreo. Has omnium sæculorum, omniumque orbi christiani regionum *locutiones* qui *immutat*, et *dogmata* ipsa convellit. Nemini christiano unquam licuit *velle absolutè*, id est sine relatione ad Dei decretum gratuitum, *quod absolutè bonum est*, et quod naturæ est indebitum. Procul a domo Dei facessant hæ profanæ vocum novitates, quibus sensim donorum supernaturalium pura gratuitas oblitteraretur.

Verum quidem est visionem beatificam non esse quid *indifferens*, quod non optaretur, nisi ex præcepto cogeremur ad illud optandum. Verbi gratiâ, si Deus juberet ab unoquoque nostrùm optari, ut in imo maris gurgite nasceretur aliquod monstrum, et hoc gratis vellet, ad flectendas quoquòlibet hominum voluntates, hoc certè optandum esset, ut quid ex se penitus *indifferens*. Ex solo præcepto impelleremur ad hoc optandum, ita ut nemo id optaret, nisi eâ lege positâ adstrictus. Id optaretur non ut in se amabile, sed nudè ut præceptum. Aliter verò se habet visionis beatificæ votum. Optatur ut quid in se bonum, et quatenus nobis bonum. Sed bonum, quatenus nobis bonum optare possumus, eo quod Deus illud dare voluerit: Voluntas Dei largientis non impedit quin verè appetatur ipsius objecti bonitas. Me ipsum diligo, ut quid pertinens ad Deum. Ex hoc amoris fonte profluit concupiscentia boni, quatenus boni, quod Deus mihi largiri vult. Quod si largiri nollet hoc donum, quantumvis per se bonum, absit ut optarem. Igitur hoc donum *præcisè* eo quod Deus id largiri velit concupisco, et concupisco relativè ad decretum Dei liberum, ita ut quamcumque hujus doni appetitionem, quæ non esset ex conformitate cum voluntate donantis, exclusivè omittam. Hæc est *sana verborum forma*, quam qui *immutat*, et *dogmata* ipsa pervertit.

IV.

Sic argumentabatur D. Cardinalis [1] : « Quandoquidem nostris Mysticis persuasum est » salutem suam cuique non esse optandam, » nisi quatenus Deus eam vult, brevi etiam » persuasum erit, Deum eam nolle. » Qua de causa id præsagit, dicat velim. Quasi verò omnes theologi, qui apprime norunt gratis data non esse optanda præter gratuitum donantis decretum, essent suam salutem quamprimum abdicaturi? Donum illud naturæ intelligenti debitum non arbitror, nisi ex gratuita promissione: non nisi ex gratuita promissione illud concupisco. Voluntas mea in hoc Dei voluntatem nullatenus excedit, aut prætergreditur : quiquid excederet resectum volo. Neque tamen promissionis immotæ fidem certissimam aut firmissimam spem unquam amitto de illa beatitudine cœlesti adipiscenda. Hanc impensissimè opto, non absolutè quidem: absit: neque enim illam opto, nisi me conformans voluntati Dei ipsam gratuitò largientis, sed præcisè tantùm eo quod Deus hoc bonum mihi velit, et illud quatenus mihi bonum me velle jubet. Volo relativè ad me bonitatem, amabilitatem et convenientiam hujus objecti. Volo ut quid mihi maximè commodum, sed commodum, quod

[1] *Inst. past.* n. 35 : suprà, t. II, p. 442.

nollem si Deus noluisset, et quod eatenus tantùm volo, quatenus Deus id ipsum vult. « Hi » sunt, inquit D. Cardinalis [1], novæ perfec» tionis laquei, ad captandas animas simplices, » scilicet subtilis hæc præcisio. Simul atque » nostri Mystici sibi affingunt salutem non esse » optandam, nisi quatenus Deus eam vult, » brevi credituri sunt Deum hanc nolle. » Quà arte præsentire potest D. Cardinalis, hominem ita affectum, ut Christianum quemque decet, mox eò usque deventurum ut somniet Deum suam salutem nolle? » Quisquis, inquit [2], » novit mundum, compertum habebit nos jure » merito id metuere. Abjicite insanias falsas. » Siccine sana fides ad horrendæ desperationis impia deliria homines impellit? Oportet-ne ut homines independenter a voluntate Dei, ipsius Dei donum gratuitum concupiscant, ne desperent de hoc dono adipiscendo? Tutiùs-ne consequentur homines Dei donum, dum hoc, ut suum privatum commodum, *absolutè*, et præter omnem ad divinum decretum relationem concupiscunt, quàm si illud relativè ad gratuitam Dei beneficentiam exoptent? Ea-ne est tutissima ad salutem via, ut quis hoc donum, non ut gratuitâ clementiâ oblatum, sed absolutè, ut quid conveniens et utile concupiscat? Hoc certè non ex Apostolo, non ex Moyse, aut Patribus, non ex theologia, sed ex *mundana scientia compertum* dicit: Si quis idem donum pari studio, sed respectivè ad gratuitum Dei decretum sibi desideret, it se perditum. *Brevi*, inquit D. Cardinalis, quietisticâ desperatione arreptus erit.

V.

« In quovis statu, inquiebat [3], beati esse » volumus, infelices nunquam. Et hæc sunt » magna motiva quibus homines moventur. » Putat-ne etiam sanctos *efficaciùs* moveri in cœlo sui supremi commodi, quàm divinæ gloriæ intuitu? Exclamat Doctor Angelicus communicationem beatitudinis illos *nequaquam movere ad illam sinceritatem amoris*, eosque eo perfectiores et beatiores esse, quantò *sinceriùs* Deum sic amant. Atqui charitas illorum, etiamsi intensior, ejusdem tamen est speciei, ac nostra, ita ut utrique charitati eadem sit omnino *tota* essentialis *ratio diligendi*. Fortassis dicet se de vivis hominibus fuisse locutum. At vivi homines, ut jam dictum est, eàdem charitate flagrant in terris quâ beati in cœlo. Addit D. Cardinalis hoc se dicere: *nullâ factâ exceptione*. Ergo nequidem Paulum, nequidem Mosen exceptum voluit. Quo pacto autem dici potest Paulum voluisse, ut ait Chrysostomus, *æternùm privari Christi consortio, regno cœlorum, fruitione et gloriâ*, et hoc, ut ait D. Cardinalis, ex *motivo efficacissimè* adipiscendæ beatitudinis? Numquid in postponenda divinæ gloriæ beatitudine privata, efficaciùs movebatur ab ipsa beatitudine quàm a gloria Dei? O inauditum et indecorum axioma! *In quovis statu*, omnes, nequidem uno excepto, nequidem exceptis Paulo ac Moyse, nequidem exceptis beatis, suæ privatæ felicitatis concupiscentiâ, efficaciùs quàm gloriæ divinæ amore benevolo, ad singula pietatis officia moventur. Num gloria Dei dicitur principale motivum, beatitudo autem *minùs principale?* Dicet-ne D. Cardinalis *minùs principale* esse *principali* efficacius? Siccine salutis viam tutam ac planam judicat, modò fideles præcipuè moveantur *minùs principali* motivo? Amor quem Doctor Angelicus *perfectum* vocat, D. Cardinali minùs efficax videtur. Qui verò ab Angelico Doctore *imperfectus* nuncupatur, *efficacissimus* dicitur a D. Cardinali, ad movendas omnes sine ulla exceptione omnium hominum voluntates. O utinam dixisset tantùm eam esse omnium ferè Christianorum imperfectionem, ut efficaciùs exstimulentur privatæ beatitudinis desiderio, quàm studio gloriæ Dei! Sed omnes omnino, negatâ omnimodâ exceptione, ita esse affectos declarat.

VI.

« In charitate, inquiebat [1], justus primò » spectat Deum, ut unicum quod amat objec» tum, et quod præ cæteris omnibus vult » glorificare. Deinde spectat se ipsum ut sub» jectum certissimè beandum, ex communi» catione supremæ bonitatis, quæ cum amore » unitur. Igitur æquè impossibile est nos per cha» ritatem bonitatem supremam spectare, excluso » intuitu ac desiderio beatitudinis, ac impossi» bile est ut nostrum unicum bonum noveri» mus et amemus, non volito nostro bono. » Hæc est *Instructionis pastoralis* conclusio ultima, et veluti summa doctrinæ.

At verò subest paralogismus, quem simplex et nuda rei expositio repente confutabit. 1° Apud omnes theologos constat posse elici charitatis actum erga Deum solum, nullâ ad nosmetipsos eo instanti attentione factâ. Quanquam enim

[1] *Inst. past.* ibid. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* n. 38: ibid. p. 446.

[1] *Addit. à l'Instr. past.* supra, t. II, p. 468.

in quovis perfectionis statu, amare nos oportet ex charitate, ut quid pertinens ad Deum: non tamen ea est cujuslibet charitatis actùs essentia, ut nunquam in ullo actu charitatis, Deus amandus voluntati proponatur, quin simul proponatur et nostrì ipsorum beatitudo comparanda. Sic actus quo quis Deum solum, *nullo respectu ad se*, amat, *sistit in Deo, non ut ex eo aliquid sibi proveniat*, nequidem *adeptio boni*. 2° Ubi jam incipit se ipsum advertere, tum se amat, ac proinde sibi bene vult, sed in hoc se spectat, non ut quid a Deo distinctum, imò ut quid consequens et pertinens ad Deum. Unde si tum beatitudinem sibi velit, eam vult tantùm, quatenus est quid Deo bonum, scilicet ut quid ad ipsam Dei gloriam pertinens. Quòd si descendere velis ad hunc amorem, quam Doctor Angelicus *imperfectum* vocat, scilicet spei, tum certè beatitudo optari non potest, quatenus privatum nostrum bonum, nisi per actus spei, aut elicitos, aut à charitate ipsa imperatos. Profectò si ille ordo intervertatur, virtutum distinctio specifica a Deo revelata, ut ait primus Articulus Issiacensis, funditus ruit.

Itaque verum est proprium esse charitatis officium, ut nosmetipsos amemus tanquam quid pertinens ad Deum. Namque Deus, et quidquid ad eum pertinet, est objectum totale hujus virtutis, ita tamen, ut Deus solus in charitatis actu quandoque spectari possit. 1° In hujusmodi actibus amamus Deum *nullatenus volito nostro bono*, ac proinde nulla est D. Cardinalis argumentatio. 2° Etiam dum nosmetipsos cum Deo constituimus unum totale charitatis objectum, nos nullatenus spectamus, nisi veluti Dei ipsius glorificandi quodam modo partem. Hoc etiam fit ex motivo gloriæ divinæ, *nullo respectu ad* privatum nostrum bonum, seu privatam beatitudinem; motivum autem boni privati, quatenus privati et relativi ad unumquemque nostrûm, spei actibus reservandum est.

Nunc verò facilè patet, quantum peccet hæc argumentatio. 1° In quibusdam charitatis actibus nobis bene volumus. Ergo beatitudinis votum necessariò includitur in quocumque charitatis actu. Quid absurdius? 2° In quibusdam charitatis actibus beatitudinem nostram spectamus, non ut bonum nostrum relativè sumptum, sed simpliciter, ut bonum Dei, ut illius gloriam, ut Deum ipsum glorificatum in eo quod ad eum pertinet. Ergo quicumque charitatis actus includit votum beatitudinis, quatenus est nostrum bonum, seu commodum privatum, seu quatenus est nostra merces. Quot et quantis vitiis scateat hoc argumentum, jam nemo non videt. Quin etiam hoc sequeretur absurdissimum, scilicet quòd omnia commoda etiam temporanea, quæ nobis et proximo optamus, essent essentialia cujuscumque charitatis actùs motiva: quod, posito D. Cardinalis principio, necessariò, sic concludendum foret.

Nemo potest Deum diligere, quin continuò diligat, tum se, tum proximum. At nemo diligere potest et se et proximum, quin continuò sibi et proximo sincerè cupiat quæcumque commoda etiam temporanea, quæ verè ad beatitudinem conducunt. Ergo nemo potest Deum diligere, quin eodem charitatis actu sibi et proximo velit omnia quæque temporanea commoda, quæ ad beatitudinem conducunt. Sic proximi beatitudo non minùs quàm nostra, sic temporanea commoda, æquè ac ipsa æterna beatitudo, ut essentialia motiva in quolibet charitatis actu includentur. Sic cœli clementia, terræ ubertas, copiosæ segetes, prospera valetudo, lites nullæ, pax constans, singulis hominibus optanda bona, cum beatitudine omnium, et cum ipsa Dei gloria, constituent unum totale, essentiale et individuum charitatis objectum, quod totum in quolibet actu reperiri necesse erit. Quæ si ita sint, jam nova theologiæ hactenus inauditæ elementa scholas docere oportet.

Quod autem maximè perpendendum est, D. Cardinalis docet impossibile esse, quòd beatitudinis desiderium absit ab ullo charitatis actu, eo quod id per se repugnet, et implicet contradictionem apertam. *Impossibile* est, inquit. Quare? quia implicat contradictionem, ait, ut *nostrum unicum bonum noverimus, et amemus, non volito nostro bono*. Ita nullam aliam notionem admittit *amandi boni*, nisi illius sibi desiderandi. Si amare bonum nihil aliud sit quàm bonum sibi velle, rectè concludit charitatem nullo in actu posse amare summum bonum, quin eodem actu id sibi velit. Verùm nonne illum piget sic a Doctore Angelico dissentire? Namque sanctus Doctor ait *amare* nihil aliud esse quàm *velle bonum alicui*. At contrà si amare nihil aliud sit, quàm bonum in aliquo objecto sibi velle, nullus est in nobis exteriorum amor, præter concupiscentiam uniuscujusque objecti, prout plus minùsve suâ delectatione ad beatitudinem conducit: quâ totâ diligendi ratione sublatâ, Deus quantumvis in se perfectus, esset prorsus inamabilis. Tum impossibile esset *amare Deum, non volito* ipso Deo ut nostræ beatitudinis objecto et causâ; namque amare bonum, et bonum sibi velle aut concu-

piscere, sunt unum et idem, juxta D. Cardinalis sententiam.

VII.

« Verum quidem est, inquit D. Cardinalis [1], » nos nostram salutem velle ut quid quod Deus » vult. At non licet dicere nos eam velle tan- » tùm præcisè et exclusivè, eo quod Deus eam » velit. » Jam demonstratum est has voces *præcisè et exclusivè*, excludere tantùm quamcumque doni gratuiti volitionem, quæ non emitteretur ex conformitate ad voluntatem Dei gratuitò largientis. Quandocumque autem hujus doni desiderium, quod emitteretur independenter a gratuita donantis voluntate, aut peccaminosum, aut saltem merè naturale, et imperfectum esset. Profectò piissimæ animæ sic affectæ sunt, ut donum gratuitum nisi ex gratuita Dei liberalitate profluens velint, nec tamen unquam promissis diffidant; imò magis ac magis in dies promissa sperent. Sed quæramus quænam sit ratio desperationis metuendæ. « Cum restrictione, inquit [2], ea tantùm optan- » tur, quæ ex sua natura indifferentia sunt.... » Quod absolutè bonum est, absolutè optan- » dum est. » Quàm falsa sit hæc regula, neminem latet. Quot et quanta sunt per se bona et optima, quæ nisi Deus largiri velit, nunquam optanda sunt? Si sobriè dixisset : Cætera bona modò optanda, modò non optanda occurrunt, etiamsi per se optima sint, prout divina Providentia hæc modò annuit, modò negat; salus verò in quocumque statu certissimè optanda est, ut bonum nostrum quod Deus nobis dandum revelavit. Fidelis est Deus, et promissis stabit; quod Deus semper vult, nos semper velle oportet. Fidelis esset hic sermo, et omni acceptione dignus. Verùm qui ita sobriè loqueretur, nihil mihi contradiceret. Contentionis autem studio fines a Patribus positos excessit D. Cardinalis. *Quod absolutè bonum est*, inquit, *absolutè optandum est.* Quare absolutè? ipse hanc decretoriam rationem attulit [3]. « Cùm Deus sit supre- » ma justitia, impossibile est ut non semper » velit quidquid essentialiter justum est : atqui » essentialiter justum est ut nostrum verum » bonum velimus. Non solùm hic est sapientis- » simus supremi legislatoris ordo, necnon gra- » tuita et salutaris liberatoris impressio; sed, » ut ita dicam, ipsa invincibilis et necessaria » impressio auctoris naturæ. Est velut volun- » tatis essentia. Quid vellet, si bonum non » vellet? »

[1] *Inst. past.* n. 55 ; t. II, p. 442. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

Jam in promptu est cur D. Cardinalis voluerit salutem a nobis absolutè optari, præter omnem ad gratuitum Dei decretum relationem. Illam gratuitatem doni, quam Catechismus Romanus [1] *clementiam Dei* appellat, D. Cardinalis ægrè ferre videtur. Hanc a perfectis animabus spectari in salutis voto emittendo, minimè approbat. Hujusmodi *præcisiones subtiles, ut novæ spiritualitatis laqueos ad captandas animas simplices* explodit [2]. At contrà Romana Ecclesia judicat, *neque id quidem*, in catechizandis rudibus, *silentio prætereundum esse.* Igitur de gratuita hac Dei voluntate ab Apostolo, ab Augustino, ab universa traditione indesinenter inculcata, nequidem vocula in sermone D. Cardinalis occurrit, quæ continuò aliis verbis evidentissimè non alteretur. Nunquam dicit : Deus potuisset nos hoc supernaturali dono nunquam donare : verùm hoc largiri voluit. Quod vult, unicuique nostrûm vult, et vult ut unusquisque nostrûm sibi velit. Nulla datur exceptio. Quisquis eà lege se eximeret, immotæ et beneficentissimæ Dei erga omnes voluntati, impiâ desperatione obsisteret. His assentior libentissimè. At nunquam sic procedere voluit. Non tantùm profert *gratuitam liberatoris impressionem*, quam proferre me maximè juvat : sed inculcat *invincibilem et necessariam impressionem auctoris naturæ. Impossibile est*, inquit, *ut Deus non semper velit, quod essentialiter justum est.* Evidenter patet ipsum agere non tantùm de gratuito dono, sed etiam de dono *essentialiter justo*, non tantùm de gratiæ allicientis invitatione libera, sed etiam de *invincibili et necessaria impressione auctoris naturæ.*

Hæc legenti mihi continuò in mentem venit, forsan dicta esse de beatitudine quadam naturali, seu jucunditate vitæ, quam omnes ex propensione naturæ appetunt. At textus huic benignæ interpretationi apertè repugnat. De ipsissima salute loquitur. Quæ præcedunt immediatè si legas, « Verum quidem est, inquit [3], nos » nostram salutem velle ut quid quod Deus » vult, etc. » Si immediatè sequentia legas, « Simul atque, inquit, nostri Mystici sibi affin- » gunt salutem non esse optandam, nisi quate- » nus Deus eam vult, etc. » Ita concludit salutem absolutè, et absque ulla relatione ad liberum donantis decretum, optandam esse; quippe quæ sit bonum, quod essentialiter justum est ut Deus jubeat nos semper velle. Agitur itaque non de beatitudine naturali, sed de

[1] Part. III, *in Decal.* n. 18. — [2] *Inst. past.* p. 443. — [3] Ubi suprà.

ipsissima salute, seu visione Dei intuitiva, et beatifica in cœlo, quæ procul dubio supernaturalis est. Quo posito, sic argumentor :

Quod Deus vult ut *suprema justitia*, quod *impossibile est ut non semper velit*, quod denique est *essentialiter justum*, hoc ab ipso liberè et gratuitò dari nunquam potuit. Atqui supernaturaturalis beatitudo, scilicet salus, est id quod *essentialiter justum* est, quod *impossibile ut Deus non semper velit*, et quod Deus vult ut *suprema justitia*. Ergo supernaturalis beatitudo nunquam potuit a Deo dari liberè et gratuitò. Hoc est enim discrimen inter dona gratuita, et dona naturæ exigentiæ debita, quod Deus nunquam fuerit liber, exempli gratià, denegandæ homini intellectionis, posito quod hominem, scilicet rationale animal, condere voluerit. Homo enim intellectione carens non esset homo. At contrà Deus liber fuit dandæ, vel non dandæ homini visionis intuitivæ, posito quod ea visio non sit quid ex naturæ exigentia necessarium ad humanæ speciei constitutionem.

Profectò quod *essentialiter justum* est, ex ipsa rei essentia ipsi debetur. Quod *impossibile est ut Deus non semper velit*, hoc ipsum nolle nunquam liber fuit. Quod ut *suprema justitia* Deus debet, hoc solvere strictissimo jure tenetur, hoc seriò dici non potest gratia, sed purum debitum. Atqui supernaturalis beatitudo nostra essentialiter justa est, ita ut sit *impossibile* quòd *Deus eam non semper velit*, ex titulo *supremæ justitiæ*. Ergo debitum est, non gratia.

Dicet forsan D. Cardinalis, se dixisse tantùm, quòd *essentialiter justum* sit nos velle salutem nostram, non autem quòd salus ipsa sit quid *essentialiter justum*, ac proinde me sibi imponere. At verò quod *essentialiter justum est* ut nos velimus, nonne *essentialiter justum est* ut Deus nobis dare velit? Quare dicitur *essentialiter justum* ut id velimus, nisi quia id naturæ nostræ essentiæ stricto jure debetur? Dicetne frustraneam esse hanc *invincibilem et necessarium impressionem auctoris naturæ?* Dicet-ne *auctorem naturæ* posse imprimere naturæ ipsi *invincibile et necessarium desiderium* alicujus doni, eamque simul hoc dono frustrari? In ea suppositione esset *essentialiter justum*, ut homo invincibiliter vellet, quod Deus homini dare nollet. Deus, ut *suprema justitia*, non posset non velle quod *essentialiter justum* foret, nempe ut hoc donum vellemus. Hoc desiderium nobis invincibiliter imprimeret. At illud desiderium *essentialiter justum*, et a Deo invincibiliter impressum, esset ipsius Dei voluntati oppositum; namque Deus denegaret id ipsum donum quod velle juberet. Profectò, aut hoc desiderium non esset *essentialiter justum*, siquidem opponeretur voluntati divinæ, aut voluntas divina esset essentialiter injusta, quippe quæ opponeretur desiderio hominis *essentialiter justo*. Is-ne est *sapientissimus ordo* Dei, ut quod ipse *invincibiliter* velle facit, ipse possit denegare, et ut creatura ex sua essentia teneatur velle, quod Creator ipsi nollet? Quid magis impium et sibi ipse repugnans? Ergo evidentissimè supposuit D. Cardinalis eam esse Dei *supremam justitiam*, ut quod *essentialiter justum* est nos velle, Deus essentiæ rerum necessariò sese accommodans, ex essentiali justitia id nobis tribuat, et ut desiderium quod ipse *invincibiliter imprimit*, ipse necessariò impleat.

Iterum atque iterum perpendantur hæc verba, quæso, *essentialiter justum*. Non tantùm cadunt in voluntatem hominis, sed etiam in ipsam Dei voluntatem. *Impossibile est*, inquit, ut Deus, *suprema justitia* non *semper velit quidquid essentialiter justum est*. Unde liquet Deum adstringi essentiali justitià. *Impossibile est* ut hoc desiderium nobis non imprimat. Quænam autem est hæc essentialis justitia, explicet si possit. Ubinam est ea lex æterna et essentialiter Deo ipsi imposita, quà obligatur ad imprimendam homini voluntatem suæ adversam, supposito quod donum purè gratuitum largiri nolit? Itaque res per se patet, et quidem evidentissimè. Ipse D. Cardinalis adstruit donum, quod supernaturale vocatur, ita esse naturale, ut *essentialiter* sit *justum*, quòd illius votum a Deo *invincibiliter* imprimatur, proindeque concedatur hoc donum a Deo justo.

Quod si etiamnum D. Cardinalis hunc sui sermonis genuinum et apertum sensum declinare velit, ipse supponat, quòd ante promissionem omnino possibile fuit, nempe Deum noluisse se intuitivè videndum homini præbere. Tum certè quot verba, tot somnia. Tum *essentialiter justum* erit ut homo nolit sibi, quod Deus dare non vult. Tum Deus, ut *suprema justitia*, meritò denegat quod est indebitum, et quod esset purè gratuitum, si concederetur. Tum *auctor naturæ* nullatenus imprimit desiderium doni a se negati. Imò niti in vetitum, et negatum donum concupiscere, summum esset nefas.

Jam patet quare D. Cardinalis approbaverit D. Meldensem episcopum dicentem, hoc donum Dei supernaturale esse *ultimum hominis finem, propter quem omnes omnia, et præter quem nihil optant*. Finis naturæ ultimus *essentialiter justus* est. Deus hunc hominis essentiæ debet: hunc suprema justitia denegare nunquam po-

tuit. In Deo nulla datur libertas privandi hominis suo ultimo fine. Hunc *invincibiliter et necessariò* volumus. Deus ipse strictissimo jure tenetur ad hoc invincibile desiderium nobis imprimendum. *Is est sapientissimus ordo*, non tantùm *supremi legislatoris*, sed etiam *auctoris naturæ;* id est, naturæ ordo et essentia non minùs hoc postulat, quàm *gratuita et salutaris liberatoris impressio*. Quòd si id sit in naturæ ordine *essentialiter justum*, jam nullatenus *gratuita* dici potest *liberatoris* donatio, quæ ipsi naturæ essentiæ omnino debetur.

Quæ immediatè subjunguntur, hunc sensum confirmant. *Est*, inquit, *veluti voluntatis essentia*. In hoc fundatur justitia illa essentialis ; ex ipsa voluntatis essentia petitur. Dicere absolutè non ausus est, hanc esse totam voluntatis essentiam. Ipsam animæ substantiam penitus non definit ; sed hanc esse essentiam operationum omnium hujus potentiæ, quæ voluntas dicitur, sive humanæ volitionis essentiam declarat. *Quid vellet*, inquit, *si bonum non vellet?* Nullum aliud bonum agnoscit, quod velle possimus, præter bonum, quatenus nostrum sive relativum ad nos, scilicet privatam beatitudinem. Nullam aliam volitionem possibilem admittit, præter volitionem boni nostri relativi, sive quatenus nostri.

Dum dicit, *Quid vellet, si bonum non vellet?* Doctor Angelicus responderet ex suis principiis : Vellet bonum Dei ; namque *amare est velle bonum alicui*. Sic veluti fluctus spumans scopulo illisus, difflueret tota hæc ambitiosa argumentatio. Iterum responderetur ab Angelico Doctore : Homo vellet etiam secundariò suum bonum, sed nunquam bonum supernaturale, si Deus illud purè gratuito decreto non indulsisset. Vellet sibi quod Deus dare vellet, et nihil suprà. D. autem Cardinalis rem suo arbitrio dirimit. *Quid vellet* homo, *si bonum non vellet?* Ea *est veluti voluntatis essentia*. Nulla est alia volitionis natura, seu essentia, quàm sibi bene velle, quàm concupiscere sibi, quod sibi summè bonum est. Is est ultimus noster finis, ut Deum intuitivè videamus, eumque possideamus æternùm. « Quo pacto, ens intelligens » Deum glorificare potest, nisi illius notitià et » amore ? Igitur tenemur optare Dei visionem » et possessionem... Unica via quà ad finem » itur, huic fini inseparabiliter annexa est..... » Unicum hoc est medium, ut Deum glorificem, » scilicet illius possessio. »

Jam planus est harum locutionum omnium sensus. Si salus sit medium ad ultimum finem consequendum, saltem *medium* est adeo *unicum*, ut sit *inseparabiliter* seu essentialiter *annexum* fini. Ex medio essentiali et fine ipso constituitur complexus et individuus ultimus finis. Voluntas nihil velle posset, si non vellet hoc donum. *Velle* enim nullum est præter velle ultimum finem. Hæc est *veluti voluntatis*, id est ipsius potentiæ volitivæ essentia. Neque ab ea doctrina tantillum recessit Conventûs Gallicani definitio. Amor purè benevolus, inquit, *repugnat tum essentiæ hominis, tum amoris essentiæ*.

Ne mireris igitur quòd D. Cardinalis velit donum supernaturale et gratuitum a nobis non relativè ad decretum gratuitum, sed absolutè optari. Donum illud neque supernaturale, neque gratuitum ab eo reputatur. Quod Deus ut *suprema justitia* debet naturæ, seu *enti intelligenti*, hoc supremo jure debitum, gratia nonnisi nugatoriè dicitur. Quod *essentialiter justum est*, quod *auctor naturæ* in suo ordine sapientissimo *invincibiliter* et necessariò imprimit, quod impossibile est Deum nolle, Deumque non velle ut homo semper velit, hoc ipsi naturæ essentiæ debetur. Etenim nihil nisi sibi debitum ipsa exigit. Ergo gratia jam gratia non est. Supernaturalitas quorumdam donorum, ut chimæra, exploditur. Si quid gratuitum, si quid supernaturale sit, maximè procul dubio visio intuitiva, in ordine ad quam dantur cætera omnia dona, quæ gratiæ nomine appellantur. Atqui visio intuitiva neque gratuita neque supernaturalis est. Imò essentialiter justa est, et is est *sapientissimus ordo auctoris naturæ* hoc *invincibiliter et necessariò imprimentis*. *Quid vellet* homo, si *non vellet* hanc intuitivam visionem ? Hæc est *veluti voluntatis essentia*. Potuitne Deus condere hominem nihil volentem, et amputatà *veluti voluntatis essentià ?*

« Memineritis, inquit [1], parum interesse, » quibus religionis motivis anima utatur, ut ad » christianam perfectionem perveniat, sed » hanc esse rei summam, ut ad perfectionem » perveniatur. » Fateor equidem neque deserendum, neque negligendum esse unquam beatitudinis motivum in quovis perfectionis statu. Sed in confesso est apud adversarios gloriam Dei beatitudini nostræ præcellere. Hinc Patres non minùs quàm sancti Ascetæ passim docent, ut infrà demonstrabitur, perfectas animas solà charitate agi. Nihil autem mirum est, quòd ita locuti fuerint, siquidem in hoc cum scholis optimè concordant, neque in hoc spei exercitio quidquam subtrahunt. Hæc enim duo

[1] *Inst. past.* I. II, p. 444.

facillimè conciliantur; alterum, quod perfecti perfectiore amore, scilicet charitate ipsà plerumque agantur; alterum, quod, etiamsi perfectissimi sint, nunquam illos pigeat spei actus elicere, imò iis incentivis charitas magis ipsa in dies accendatur. Namque in eo perfectionis statu, quo plus ardet charitas, eo frequentiùs et expressiùs virtutes singulas inferiores, ac præcipuè spem prævertit, actusque illarum explicitè imperat. Hi autem actus sic imperati, ut Doctor Angelicus ait, *assumunt speciem*, et *transeunt in speciem* virtutis imperantis, servatà incolumi proprià specificatione. Unde sequitur antiquos Patres et sanctos Ascetas potuisse in rigore theologico dicere hac animas in eo statu solà charitate plerumque agi, ac proinde illos in hoc cum scholis consona scripsisse.

Itaque nihil detrahitur spei, si dixeris beatitudinis votum emitti ex ipsius *spei fundo*, *non ex fundo proprio charitatis*. Quod enim per se immediatè non præstat altera, præstat per alteram, cujus actus frequentissimos imperat. Verùm charitati sua præeminentia eripitur, si dixeris eam ex suo *proprio fundo* essentialiter emittere beatitudinis votum, nullumque hujus virtutis actum hoc motivo vacuum emitti posse; siquidem tum Doctor Angelicus falsissimè dixisset: *Sistit* in Deo, *non ut ex eo aliquid nobis proveniat*, nequidem *adeptio boni* seu privatæ beatitudinis. Sic spei exercitium, et incentivum, quod ipsi me sustulisse queruntur incolume assigno. Charitatis verò specificam distinctionem, et præeminentiam, quam sublatam queror, ipsi nusquam restituunt.

At, quæso, quid indecentius, aut christianæ perfectioni magis inimicum, quàm hæc sententia: *Parum interest quibus religionis motivis ad christianam perfectionem pervenias*? Parum-ne interest an quis motivo gloriæ Dei, aut motivo gehennæ declinandæ, præcepta servet! *Parum-ne interest* an quis spei actus a charitate expressè imperatos et nobilitatos plerumque eliciat, aut actus spei non expressè imperatos a charitate, et ipsi tantummodo habitu subordinatos plerumque emittat? *Parum-ne interest ad perfectionem*, an charitas ipsa maximè flagrans spem præveniat, aut spes sopitam charitatem præveniat, excitet et refoveat? Hoc quæro.

Quid respondet D. Cardinalis? *Parum interest*, inquit, *quibus religionis motivis anima utatur*, etc. Videtur metuere ne anima actus charitatis frequentiùs emittat. Videtur metuere ne charitas haud sopita a spe non excitetur, sed ipsa spem præveniens illius actus expressè imperet, et ad se evehat. Neque dicat se suam propositionem temperasse his verbis, modò *ad perfectionem perveniatur*. Quis tolerari posset, si diceret viatoribus: *Parum refert* quà vià ad patriam remigraveritis, modò ad patriam quisque vestrùm perveniat. Sed alia est via alià planior, brevior ac tutior. Igitur, ut patriam quisque viatorum repetere possit, *multum interest* quà vià ad illam tendat. Viæ sunt quædam minùs rectæ, salebrosæ et difficiles. Qui de via eligenda nullatenus curat, modò ad terminum perveniatur, profectò ille dux est cæcus, neque eo duce ad terminum pervenitur. Multum interest ad perfectionem consequendam, ut anima perfectiori motivo plerumque utatur. Perfectius motivum animam perfectiùs afficit et movet. Hæc est *excellentior* via quà ad perfectionem itur.

Quænam autem sit vocum dissonantia inter Patres et D. Cardinalem vehementer miror. Ipse declarat *parum interesse quibus religionis motivis anima utatur*, etc. At contrà in hoc perfectionis summam posuere Patres.

« Existimo autem, inquit Clemens Alexandrinus[1], oportere neque propter metum supplicii, neque propter aliquam doni promissionem, sed propter ipsum bonum accedere ad verbum salutare. Qui autem tales sunt, stant a dextris sanctuarii. Qui autem pro donatione corruptibilium existimant se vicissim accepturos incorruptionem, in duorum fratrum parabola vocati sunt mercenarii. »

Manifestò loquitur de duplici genere hominum qui salutem adipiscuntur, et stant in æterno sanctuario. Loquitur de variis religionis motivis, scilicet de *metu* æternæ pœnæ, et de *incorruptionis* sive æternæ beatitudinis desiderio. *Parum*-ne *interest ad perfectionem*, an quis *stet a dextris* ut perfectus, aut a sinistris ut mercenarius, in cœlesti sanctuario?

Idem Pater affirmat[2] « hanc esse basim maximi profectùs, scilicet neque aliquid facere vel propter metum...., sed neque propter spem promissi honoris. » Quis sit autem ille honos, ipse continuò ait hunc esse, de quo *dictum est: Ecce Dominus, et merces ejus cum eo*. Hæc motivorum electio, si D. Cardinali auscultes, *parum interest ad perfectionen*; si verò Clementi, *basis est maximi profectûs*.

Sic Basilius, sic Gregorius Nazianzenus, sic Nyssenus triplicem justorum ordinem statuunt, nempe servorum, mercenariorum atque filiorum. Nullus est serviliter serviens. Nullus est purè mercenarius; siquidem utrique justi sunt,

[1] *Strom.* lib. IV: p. 485, edit. Paris. — [2] *Ibid.* p. 528

et salvantur. Filii sunt omnes: sed tertii dicuntur simpliciter filii, eò quod perfectiorem filiationem sint adepti. « Id enim certè, ait Nyssenus [1], » perfectio est, ut non timore pœnarum, sicuti » servus, a vitiis declines, nec virtutem spe » præmiorum, quasi mercatoris affectu in negotiationibus et contractibus amplectaris; sed » neglectis etiam iis, quæ in promissionibus » per spem sunt recondita, unum terribile arbitreris, ab amicitia Dei repelli, unum expetibile solum, amicitiam Dei. » *Multum* itaque *interest ad perfectionem, quibus religionis motivis anima utatur*: siquidem *certè* hæc est *perfectio*, ut quis *non timore pœnarum*, non *spe præmiorum* in *promissionibus reconditorum virtutem amplectatur*, sed ea *negligat*, et *solam Dei amicitiam* velit. Sic omnes virtutes ad solam charitatem reducere videtur in tertio perfectorum filiorum ordine, sive statu. Verùm intelligere oportet hanc perfectam charitatem totum præstare, non quidem per se solam immediatè, et amputatis cæterarum virtitutum exercitiis: sed tantùm in eo quod cæteras omnes inferiores virtutes præveniat, imperet expressè, et ad se evehat: quod quidem non præstat similiter, in utroque inferiore servorum et mercenariorum gradu.

Ambrosius ait eum qui Christum sequitur, « non præmio duci ad perfectionem, sed per» fectione consummari ad præmium [2]. » En motivorum exclusio et electio, quæ *ad perfectionem multum interest*. « Augustæ mentes, inquit » sanctus ille Doctor [3], invitentur promissis, » erigantur speratis mercedibus. » Imperfectis quidem animabus licet uti motivo simplici beatitudinis promissæ: sic *invitantur* et *eriguntur angustæ mentes*. Sed *multum interest ad perfectionem*, ut quod *angustas mentes erigit*, et veluti lactat, robustiores animæ et perfectionis amantes strenuè prætergrediantur.

« Deus, inquit Chrysostomus [4], voluit ut » virtutum etiam remunerationis intuitu pos» semus colere, ut sese infirmitati nostræ ac» commodaret. » Et alibi: Quod si quis imbe» cillissit, inquit, etiam in præmium spectet [5]. » Laudat cum Ambrosio præmii motivum, vult animas imperfectas eo uti et lactari. In hoc, ait, *Deus sese infirmitati nostræ accommodat*. Absit ut hoc *imbecillium* motivum sine discrimine cum motivo gloriæ Dei a perfectis animabus attendatur. Hoc motivum ad refocillandas *angustas* et imbecilles animas permittit et suadet. O quantùm id mihi crimini capitali verteretur ab adversariis, si, omisso Ambrosii et Chrysostomi nomine, has illorum locutiones usurpassem! At quantum abest, ut sic locutus fuerim!

Cassianus ait de perfecto contemplatore, « eum solum ea quæ bona sunt, nullà remu» nerationis gratià provocante, sed solo boni» tatis operari affectu [1]. » Ita a D. Cardinali dissentit summus ille Asceta, et Asceticæ in perfectione comparanda traditionis peritissimus, ut nequidem sinat perfectas animas *ullà remunerationis gratià* seu motivo *provocari*. O quantum igitur *interest quibus religionis motivis anima utatur ad perfectionem!*

Bernardus sic habet: « Suspectus est mihi » amor, cui aliquid adipiscendi spes suffra» gari videtur. Infirmus est, qui fortè spe sub» tracta, aut extinguitur, aut minuitur.... » Purus amor de spe vires non sumit [2]. » Et » alibi: « Solus filius nec timore quatitur, nec » illicitur cupiditate, sed spiritu dilectionis agitur. » Sine labore aut læsione vehitur in curru [3]. » Et alibi, « Servite Domino in timore, etc..... » servite in spe, quoniam fidelis est in promissis, » etc..... Sed servio voluntariè, quia charitas » libertatem donat. Huc provoco viscera mea. » Servite in charitate illa quæ timorem expellit, » labores non sentit, meritum non intuetur, » præmium non requirit, et tamen plus omni» bus urget. Nullus terror sic sollicitat, nulla » præmia sic invitant, nulla justitia sic exigit [4]. » Sic perfectionis ille doctor egregius, quod D. Cardinalis negat, affirmat apertè. Sinit fratres *servire in timore*, et *servire in spe*, id est, his motivis uti ad serviendum Deo. Verùm *huc provocat* sua viscera, id est proprium ac specificum charitatis motivum præponit, ad perfectionem comparandam. Vult hunc charitatis gradum, sive statum, in quo anima *præmium non requirit*, nisi prout ipsa charitas ad illud requirendum spei actus expressè imperat. Non dicit cum D. Cardinali, *Quisquis mundum novit, compertum habebit* ex eo amore multa esse metuenda. Non dicit: *In quovis statu beati esse volumus, infelices nunquam, et hæc sunt magna motiva quibus homines, nullo excepto, moventur*. Non dicit has *esse insidias, quas nova spiritualitas simplicibus animabus subtili præcisione struit*. Ipse sanctus Doctor non *mundum*, cui jam crucifixus est, sed Jesum ejusque gratiam

[1] *Vita Moysis*: t. I, p. 256. — [2] *De interpell. David*, lib. IV, cap. XI: t. I, p. 672. — [3] *De Abrah.* lib. II, cap. VIII, n. 47: t. I, p. 332. — [4] *Hom.* XIII *in Ep. ad Hebr.* n. 5: t. XII, p. 136. — [5] *Hom.* LXXVII al. LXXVI *in Joan.* n. 4: t. VIII, p. 455.

[1] *Coll.* XI, cap. VI. — [2] *Serm.* LXXXIII, *in Cantic.* n. 5: p. 1558. — [3] *Serm.* LXXII, al XXXV *inter parvos*, n. 4: p. 1200. — [4] *Ep.* CXLIII, *ad suos Clareval.* n. 3 p. 149.

consulens, docet hoc esse maximum et efficacissimum motivum, scilicet gloria Dei a charitate concupita. *Præmium non requirit, et tamen plus omnibus urget.* Non nova, sed antiquissima, apostolica et prophetica spiritualitas hoc docet. Hæc non sunt simplicium animarum offendicula et insidiæ. Imò amor quicumque alius, minùs liber a beatitudinis seu præmii desiderio, sancto Doctori *suspectus est.* Hic verò, etiamsi *præmium non requirat, tamen plus omnibus urget.* Ergo anteponendus est : ergo multum interest an eo utatur anima ad perfectionem. *Nullus terror sic sollicitat ;* timoris motivum est minùs efficax. *Nulla præmia sic invitant ;* beatititudinis motivum est minùs perfectum, minùs efficax et minùs tutum.

Doctor Angelicus ait motivum boni absoluti, scilicet Dei in se spectati, constituere perfectum amorem : motivum verò boni relativi ad nos, scilicet beatitudinis, constituere amorem imperfectum seu concupiscentiæ. Nonne multum interest an anima ad perfectionem comparandam plerumque utatur motivo perfecti amoris, aut motivo amoris imperfecti? Idem sanctus Doctor alibi sic habet : « Perfecti » etiam in charitate proficiunt. Sed non est » ad hoc principalis eorum cura. Sed jam » eorum studium circa hoc maximè versa- » tur, ut Deo inhæreant. Et quamvis hoc » etiam quærant et incipientes et proficientes, » tamen magis sentiunt circa alias quam sollici- » tudinem, incipientes quidem de vitatione » peccatorum, proficientes verò de profectu vir- » tutum. » Itaque falsum est perfectos ab imperfectis distingui solo charitatis intensiore gradu. Verum quidem est perfectos intensiore charitate ardere : sed illa charitas intensior et vegetior prævenit, expressè imperat, et ad se evehit spei actus. Unde constat illos ab imperfectis etiam distingui diversitate motivorum, quibus plerumque moventur. Perfecti Deo inhærent, sive in eo charitate *sistunt, non ut ex eo aliquid* illis *proveniat*, nequidem *adeptio boni*, scilicet beatitudinis. Hæc est *principalis eorum cura ; eorum studium circa hoc maximè versatur.* En motivum gloriæ Dei. Multò minùs quàm imperfecti occupantur motivo *profectus virtutum*, et ipsius charitatis augendæ. Igitur multum interest quibus motivis utantur. Neque enim hæc est *principalis eorum cura*, quæ *proficientes* aut *incipientes* movet. Immediatam illam Deo inhæsionem amoris, cujus motivum est sola Dei gloria, longè anteponunt motivo profectûs in virtutibus singulis, et singulas virtutes et imperatas ab ipsa charitate præveniente et imperante in ea amoris inhæsione exercent.

Nunc verò a sancto Doctore quæramus, utrùm beati, qui nostra forma sunt et exemplar, quibuscumque religionis motivis sine discrimine utantur. Respondet communicationem seu participationem beatitudinis *nequaquam illos movere ad hanc sinceritatem amoris.* Et hæc adjicit [1] : « Licèt enim anima fidelis in laude » Dei sine delectatione magna nequaquam esse » posset, nullatenus tamen ibi Deum deside- » rat laudare propter proprium commodum, » sed purè et simpliciter propter Deum.... » Quantò enim anima fidelis in laude Dei pro- » priam partem minùs respicit, et quantò am- » pliùs Dei partem quærit in hoc mundo, » tantò laus ejus apparet hic purior, tantò erit » excellentior, etc. » Hæc de beatis, ac deinde de nobis ipsis peregrinantibus, quasi promiscuè dicta, apertè demonstrant quantum intersit utrùm anima suæ privatæ beatitudinis, an gloriæ Dei motivo utatur. Beati enim, quamvis sine *delectatione magna* seu beatitudine esse non possint, tamen hoc sui boni motivo non impelluntur ad Deum laudandum. Imò quantò minùs hoc motivum *respiciunt*, et aliud gloriæ Dei motivum *purè et simpliciter* spectant, *tantò laus purior et excellentior est.* Hæc est præcisa puritatis et excellentiæ regula, scilicet perfectionis motivi electio. Anima quæ peregrinatur *in hoc mundo*, pro modulo suo hoc imitari debet, ita ut, dum beatitudinem sperat, spei exercitium a charitate expressè imperetur, et beatitudinis promissæ motivum nobiliori gloriæ Dei motivo expressè superaddito supra se evehatur. Quantò sinceriùs, inquit sanctus Doctor, sic amatur Deus, tantò anima perfectiùs et beatiùs Deum colit. Quantum itaque interest quo motivo ipsa utatur ! Quid igitur intolerabilius, et universæ traditioni magis inimicum, quàm omnia amoris motiva permixtim et confusè adæquare, modò ad intensum gradum perveniat nescio quis ille amor cujusvis generis motivorum indiscretâ commixtione confectus ? Tandem aliquando pœniteat D. Cardinalem unanimi Patrum, Ascetarum et Scholasticorum placito contradixisse.

Neque in hoc sibi ipsi constitit. « In quovis » statu, inquit, beati esse volumus, infelices » nunquam ; et hæc sunt magna motiva, qui- » bus homines, nullo excepto, moventur. » Si ita est, *in quovis* etiam summæ *perfectionis statu*, multum *interest* utrùm *anima* his beati-

[1] *Opusc.* LXIII, cap. V, 3 princip.

tudinis comparandæ motivis *utatur*. Motivum gloriæ Dei hic non commemoratur inter *magna motiva quæ homines movent*. Nec temerè silentio prætermissum fuit. Nam in adversariorum sententia motivum illud primitivum non movet immediatè animam. Nullam ex se habet vim seu efficaciam, secluso beatitudinis motivo, quo mediante nos movet. « Tolle, inquit D. Cardi- » nalis, hanc propensionem, hoc desiderium, » omnem amorem, omnem charitatem tollis[1]. » Hæc est veluti *voluntatis essentia*. « Quid vel- » let, si bonum suum non vellet[2]? » Nonne immediata et quidem *magna motiva, quæ in quovis statu movent homines*, anteponenda sunt cæteris quæ nullam habent ex se immediatam efficaciam? Quare igitur dixit : « Parum inte- » rest quibus religionis motivis anima utatur. » Quantò magìs huic doctrinæ consentaneum fuisset apertè dicere : Multum interest quòd anima suæ privatæ beatitudinis motivo, utpote efficacissimo et immediato, præ mediato et per se inefficaci gloriæ Dei motivo utatur!

« Quantum, inquit D. Cardinalis[3], ad sub- » tiles illas præcisiones, quas neoterici docto- » res adeo necessarias ad perfectionem prædi- » cant, pro certo habeatur sanctam sponsam » eas nequidem excogitasse. » Cui verò magis credendum est, an neganti D. Cardinali, an affirmanti sancto Bernardo, qui sponsæ affectuum peritissimus est? Sanctus ille doctor, stabilito gradu filiorum, qui adhuc de *hæreditate cogitant*, id est de beatitudine promissa in Deo videndo, et qui, *dum verentur eam quoquomodo amittere, paulò minùs Patrem diligunt*, addit sponsam perfectiore amore ornatam, præ filiis stare. His ipsa præeminet in perfectionis culmine. *Sponsa*, inquit, *in summo stat*. Quare præeminet ipsis filiis? quia non *cogitat de hæreditate*, neque eam *amittere veretur*, quemadmodum et filii. En motivum quod spectant filii, quod verò sponsa non spectat. Vult quidem beatitudinem sibi promissam; sed eam non vult simpliciter ut suum bonum desideratum in actibus spei non expressè imperatis a charitate, sed ut suum bonum, quo sponsus glorificatur. Si sponsa in eodem objecto expetendo non cogitet quæ filii cogitant, procul dubio præcisione aliquâ utitur. Vult idem, sed sub diverso respectu. Sic quod D. Cardinalis vult *pro certo haberi*, hoc ipsum sanctus Bernardus falsum esse docet. Sanctus Doctor hæc adjicit : « Ho- » noret sanè, qui horret, qui stupet, qui me- » tuit, qui miratur : vacant hæc omnia penes » amantem (scilicet sponsam). Amor (nempe » sponsæ) sibi abundat; amor, ubi venerit, » cæteros omnes in se traducit et captivat af- » fectus[1]. » Idem est ac si diceret : Non excludit virtutes inferiores, non tollit, sed imperat expressè, ad se evehit et *traducit*. Namque illi actus sic expressè imperati *assumunt speciem*, et *transeunt in speciem* charitatis imperantis. Hæc est sponsæ charitas omnia captivans et præoccupans. « Propterea, inquit[2], quæ amat » amat, et aliud novit nihil... Ipse meritum, » ipse præmium est sibi... Amo quia amo; » amo ut amem. » En ille amor, qui præmium non quærit, sed *amoret inhæret*, et in Deo *sistit, non ut ex eo ipsi proveniat adeptio boni*, sive beatitudinis. Hic amor cæteros inferiores affectus non respicit, sed *traducit in se*, ut jam fusè dixi. Quoquò velit, se vertat adversarius; *pro certo habendum est* sponsam amare aliter ac veros filios, non tantùm quoad gradum intensionis, sed etiam quoad amoris motivum et respectum. Verum quidem est perfectiores animas intensiùs diligere. At quæ intensiùs diligunt, charitate præveniunt et expressè imperant spei actus. Dicunt : *Amo quia amo; amo ut amem;... sponsa in summo stat.* Sed Bernardum hæc docentem apertè increpat D. Cardinalis : « Abjicite, inquit, vanitates et insanias » falsas..... Memineritis parum interesse qui- » bus religionis motivis anima utatur ad per- » fectionem, etc..... Has subtiles præcisiones » nequidem excogitavit sponsa[3].... Christiana » religio non est metaphysicorum schola[4]. » Num Christiani erant Clemens, Basilius, Gregorius Nazianzenus, Augustinus, Anselmus, Bernardus, Angelicus Doctor, cæterique alii innumeri harum præcisionum assertores? Sic pergit D. Cardinalis : « Ecclesia facilè his me- » taphysicis novorum doctorum præcisionibus » semper caruit[5]. » Jam abunde constat Ecclesiam his nunquam caruisse. « Semel intelli- » gamus, ait D. Cardinalis, non illis recèns » invectis præcisionibus charitatis perfectionem » esse metiendam. » Non sunt *recèns invectæ*, sed recèns negatæ. Semel intelligamus, has esse totâ traditione confirmatas. « Quæ illusio, in- » quit! has vanas subtilitates relinquamus fa- » naticis, qui religionis systemata suo arbitrio » struentes, mentis suæ opus Dei veri loco » adorant. » Charitatis specificam distinctionem et præeminentiam blasphemiæ arguit. Indesinenter exclamat, « Illusio! sophisma! chi-

[1] *Inst. past.* n. 40 : supra, l. II, p. 448. — [2] *Ibid.* n. 35 : p. 443. — [3] *Ibid.* n. 40 : supra, l. II, p. 448.

[1] *Serm.* LXXXIII *in Cant.* n. 3 : p. 1558. — [2] *Ibid.* et n. 4. — [3] *Inst. past.* passim. — [4] *Ibid.* n. 13 : l. II, p. 427. — [5] *Ibid.* n. 34 : p. 442.

» mæræ ! Quietistarum argutiæ ! fanatica som-» nia ! Beguardorum, Beguinarum, Illumina-» torum, ac Molinosi errores ! »

VIII.

« Quid opponunt, inquit [1], magnis illis re-» ligionis principiis ? inanes metaphysicæ argu-» tias... Amor purus Deum amat sine relatione » ad nos. » *Argutiæ* verò illæ ex Angelico Doctore deprompta sunt. *Ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo charitas est excellentior fide et spe.* Hæ argutiæ in antiquorum Patrum et sanctorum cujusque ætatis ac regionis Ascetarum traditione insonant. Has argutias Scholæ non affinxerunt, namque a Patribus traditas, et ab Ascetis in praxi confirmatas accepere.

At, quæso, quo jure metaphysicam hic fastidit ? nunquam non loquitur de *amoris essentia*, de voto *essentialiter justo*, et quod est *veluti essentia voluntatis.* Num oblitus est rerum essentiam non tractari nisi a metaphysica ? Num ipse quod culpat ac deridet, facit, dum essentiam rerum metaphysicâ abstractione exsculpere tentat ? In hoc est *punctum decretorium*, ut ipsi dictitant, quòd beatitudo optanda sit amori essentialis, et quòd hoc motivum a quacumque dilectionis essentia unquam separari nequeat. Ergo ipse D. Cardinalis, non ego, rerum essentiam seu metaphysicæ fontem prior repetit. Quid ad hoc ?

« Hìc, inquit [2], non examinandum duximus » juxta metaphysicam, quodnam sit formale » charitatis objectum, quis finis primus ac se-» cundus : an respectus Dei, quatenus in se » boni et perfecti, specie sit excellentior, et » magìs meritorius quàm respectus Dei quate-» nus nobis boni. » Idem est ac si diceret : Hìc non examinandum duximus *punctum decretorium, quod totius decisionem continet.* Impugnandum quidem acerrimè fratrem, sed quæstionis statum nequidem attingendum duximus. Quod autem se tractare negat, hoc ipsum singulis paginis tractat ex professo, et imprimis immediatè sequenti paginâ.

Agit-ne de *amoris charactere* seu amoris essentia ? sic habet [3] : « Intra nos ipsos pa-» rumper immoremur, *Quid est amare*, in-» quit antiquus Pater, *nisi velle ?* » Jam inscius sui facti metaphysicæ penetralia scrutatur. *Amare*, inquit, *est velle bonum.* Neque tum illum tædebat metaphysicè examinare, quænam sit amoris essentia seu definitio. Nunc verò superest explorandum, quid per *velle*, quid per *bonum* intelligat. Hoc autem sequentibus verbis liquidò constat : « Hinc » infertur, inquit, quòd quivis amor, quo » bonum a Deo diversum desideratur, sine » relatione ad Deum ipsum, inordinatus aut » saltem imperfectus sit. » Sic patet quòd in eo sermone, *velle* significet *desiderare*, et *bonum* significet aliquid nobis utile. Sic pergit : « At hæc et ipsamet charitas, et qui-» dem charitas perfecta, si Deum solum de-» sideres, quippe qui ipse est summa per-» fectio..... Tolle hanc voluntatis in bonum » propensionem, omnem amorem, omnem » charitatem tollis. » Nihil certè expressiùs dici potuit, ut adstrueret ex ipso *amoris charactere*, id est amoris ipsius essentia, amare nihil aliud esse, quàm velle bonum; et velle bonum nihil aliud esse, quàm suum bonum sibi velle, seu concupiscere, ita ut si tollas hoc desiderium sive hanc concupiscentiam, protinus totam amoris essentiam tollas. Qui hæc adeo metaphysicè determinat, quomodo potuit dicere : *Non examinandum duximus, justa metaphysicam, quodnam sit formale charitatis objectum ?* Bonum, quo sublato tollitur charitas omnis et amor, numquid est ipsissimum formale charitatis objectum ?

An verò sibi ipsi constet, tum ex jam dictis, tum ex dicendis patebit. Continuò hæc subjungit : « Scholasticis licet de his » quæstionibus docere quidquid Ecclesia aut » approbat, aut permittit [1]. » Hoc dicit de hac quæstione : « Quodnam sit formale cha-» ritatis objectum ?..... hæ quæstiones in » scholis fructuosæ sunt. » Qui verò propositionem formaliter contradictoriam audire volet, hanc percipiat velim : « Utrùm cha-» ritatis actus ex sua natura, et ex suo for-» mali objecto, ut aiunt Scholæ, præcisè ter-» minetur ad Deum in se spectatum, et utrùm » hæc virtus ex suo proprio fundo eliciat ac-» tum, quo Deus amatur quatenus est sum-» mum nostrum bonum, an ex fundo spei, » quam excitat, hunc actum mutuetur, hæ » sunt quæstiones magìs subtiles quàm uti-» les [2]. » Sic quod *in scholis fructuosum* judicat, hoc ipsum, ut *quæstionem subtilem*, ut *inanes metaphysicæ argutias* explodit.

Auditum-ne unquam fuit ipsam essentiæ et definitionis rerum considerationem procul

[1] *Instr. past.* n. 31 : p. 438. — [2] *Ibid.* n. 39 : t. II, p. 447. — [3] *Ibid.* n. 40 : p. 448.

[1] *Instr. past.* n. 39 : t. II, p. 447. — [2] *Ibid.* n. 11 : t. II, p. 426.

amandandam esse ut inanes argutias? Si quid ipse commodi sperat in sua controversia ex ipsa rerum essentia abstractivè spectanda, altissimam amoris definitionem abstractivè repetit. Nunquam non ostentat amoris essentiam. Si verò urgeam evidentem Patrum, Ascetarum, et Scholarum in definiendo amore consensum, inclamitat sui muneris non esse, ut *examinet metaphysicè quodnam sit formale charitatis objectum*. Verùm meminerit hoc esse *punctum* totius controversiæ *decretorium*, scilicet an beatitudinis motivum a motivo gloriæ Dei separari possit abstractivè in proprio charitatis actu, ita ut alterum motivum sine altero voluntatem in eo actu moveat. Nullatenus agitur de aliqua separatione reali beatitudinis a gloria Dei. Hæc enim duo, ex promisso gratuito, jam omnino esse inseparabilia sexcenties declaravi. Neque etiam agitur de aliqua separatione mentali, quâ anima velit gloriam Dei, exclusâ, aut nullatenus volitâ in toto ipsius animæ statu, promissâ beatitudine: hoc enim pari studio frequentissimè confutavi. Agitur tantùm de ea motivorum separatione abstractiva, quâ charitas propriis in actibus amare potest Deum in se perfectum, relinquens spei officium sperandi seu desiderandi Dei, quatenus nobis bonus est: hoc est igitur *punctum decretorium, quod totius decisionem continet*, nimirum an charitas, *ex suo proprio fundo eliciat actum quo Deus amatur, quatenus est summum nostrum bonum, an ex fundo spei, quam excitat, hunc actum mutuetur*.

Meldensis episcopus sic loquitur: « Ad exstirpandum hunc adeo absurdum et periculosum errorem, determinare oportet charitatem, præter motivum principale gloriæ Dei, habere etiam secundum motivum minùs principale, sed inseparabile, seu essentiale ipsi charitati. » En *punctum decretorium*. Hic est totius quæstionis cardo, an motivum promissæ beatitudinis sit essentiale charitati. Conclamat D. Cardinalis « Scholasticos in charitatis notione (id est, in illius definitione et essentia) motivum ac desiderium possidendi Dei semper includere [1]. » Adjicit « impossibile esse ut nostrum unicum bonum noverimus et amemus, non volito nostro bono. » Quasi verò nulla sit amoris species erga Deum, præter amorem boni quatenus nobis boni. Adjicit: Hoc desiderium est *veluti voluntatis essentia. Quid vellet, si bonum non vellet?* Nullum aliud voluntatis objectum agnoscit præter bonum illud relativum de quo hìc loquitur, puta beatitudinem non tantùm esse essentiale charitatis motivum, sed etiam unicum motivum, ac *totam*, ut ait Meldensis, *diligendi rationem. Quid* enim *vellet* voluntas, *si bonum* seu beatitudinem *non vellet?* Hæc est *veluti voluntatis essentia*. Hoc ipsum in *Additionibus* confirmavit. « Scholastici, inquit [1], docent principale est specificum charitatis objectum esse bonitatem Dei in se spectati. Hinc recentiores Mystici inferunt charitatem nullam ad nos relationem includere, *atque hoc est, in quo errant.* » En *punctum decretorium*. Quænam autem sit hæc relatio, quam Mystici errantes negant, et quam ipse propugnat, ex verbis sequentibus liquet. « Charitatis quidem hoc est principale objectum, nempe Deus in se spectatus. Hoc certum est: sed ipsa habet alia objecta minùs principalia, subordinata et inseparabilia. Ita se habet æterna nostra beatitudo. » Inseparabilitatis autem illius hæc est causa: *Quid vellet, si bonum suum non vellet?.... Hæc est veluti voluntatis essentia. In hoc* igitur *errant Mystici recentiores*, quòd negent *charitatem includere*, ut motivum *inseparabile* seu essentiale, *relationem* ad *æternam beatitudinem nostram*.

Nunc resumenda sunt D. Cardinalis verba, quibus docet hanc ipsam quæstionem nullius esse momenti. « Utrùm, inquit [2], charitatis actus ex sua natura et ex suo objecto formali, ut aiunt scholæ, præcisè terminetur ad Deum in se spectatum, et utrùm hæc virtus ex suo proprio fundo eliciat actum quo Deus amatus quatenus est summum nostrum bonum, an ex fundo spei, quam excitat, hunc actum mutuetur; hæ sunt quæstiones magìs subtiles, quàm utiles. »

Scholæ omnes in hoc D. Cardinali contradicunt. Neque enim hanc quæstionem tantopere exagitarent, nisi esset perutilis, imò et pernecessaria ad servandam charitatis distinctionem specificam, et præeminentiam Apostolo revelatam. Non minùs ipse sibi, quàm Scholæ, contradicit D. Cardinalis. Quod enim alia in pagina *quæstionem magìs subtilem quàm utilem* dicit, hoc ipsum alia in pagina ut *quæstiones in scholis fructuosas* prædicat.

[1] *Addit. à l'Inst. past.* t. II, p. 463.

[1] *Addit. à l'Inst. past.* t. II, p. 463. — [2] *Instr. past. ibid.* p. 426.

Undenam sunt in scholis *fructuosæ*, nisi quia charitatis actus spei actibus longè præcellunt: in hoc convenit omnino inter Scholasticos et sanctos Ascetas. Ego verò, quem D. Cardinalis potissimum impugnat, quid volui? Hoc ipsum quod in confesso est scholas velle, scilicet charitatem non *ex suo proprio fundo elicere actum quo Deus amatur ut summum nostrum bonum*, seu beatitudo: sed hunc mutuari *ex fundo spei quam excitat*. De cætero nunquam non affirmo in quocumque præcelsissimo perfectionis statu, exercendam esse magis ac magis spem, quà promissa beatitudo expetitur, hosque spei actus, dum a charitate expressè et formaliter imperantur, ab ea perfici et nobilitari. Hoc totum maximè *fructuosum* est, tum *in scholis*, quæ nihil nisi tutandæ fidei utile docent, tum in praxi ascetica. Quid enim utilius, quàm actus virtutum inferiorum a charitate expressè imperari, ut ab ipsa perfectiores evadant?

Ergo hoc unum adstruo, quod scholæ omnes adstruunt, quodque, etiamsi *plus subtile quàm utile*, tamen fructuosum est, teste ipso D. Cardinali. En *punctum decretorium*, in quo me tutantur scholæ. Quare igitur D. Cardinalis in me ut in Quietistam tantâ asperitate invectus est? Quare in *puncto decretorio* contentionis studio præoccupatus sibi ipsi apertè contradicit? Si hæc sit quæstio *in scholis* licita et *fructuosa*, an beatitudinis promissæ desiderium eliciatur *ex fundo proprio charitatis* vel *ex fundo spei*, licet dicere hoc desiderium non *elici ex proprio charitatis fundo*. Si non *ex proprio charitatis fundo* elicitur, non est cuicumque charitatis actui essentiale, falsissimum est hoc *possidendi Dei desiderium in charitatis* notione seu definitione et essentia *a scholasticis semper includi* [1]. Falsissimum est quòd si tollas hoc desiderium, *omnem amorem, omnem charitatem tollas* [2]. Falsissimum est dicere, quod hæc sit *veluti voluntatis essentia* [3], ita ut nihil vellet, *si bonum suum seu beatitudinem non vellet*. Falsissimum est quòd *hic sit recentiorum Mysticorum error* [4], scilicet ut negent *nostram æternam beatitudinem esse inseparabile* seu essentiale cujuscumque charitatis actûs motivum. Imò in hoc Mystici omnes cum scholis antiquissimam traditionem tuentur. Falsissimum est denique, et intolerabile, quòd actus charitatis purè benevolus erga Deum, et beatitudinis promissæ desiderio vacuum, dicatur *adversari Scripturis, traditioni, naturæ hominis et amoris essentiæ*.

1 *Addit. à l'Instr. past.* t. II, p. 463. — 2 *Instr. past.* p. 449. — 3 *Ibid.* p. 443. — 4 *Addit. à l'Instr. past.* ubi supra.

IX.

« Jam, inquit [1], detegi potest quas insidias » spiritualitas nova his subtilibus præcisionibus » struxerit simplicibus animabus. » Hæ *subtiles præcisiones* non ex nova spiritualitate, sed ex Moysis, ex Apostoli, ex Patrum, ex Ascetarum omnium traditione profluunt. Hæ *præcisiones*, quas *subtiles* vocat, Romana Ecclesia in catechizandis rudibus *silentio prætermitti* vetuit. Hæ *præcisiones* assignantur ab Angelico Doctore, et ab omnibus scholis, ut virtutum specificæ distinctiones, quæ ad fidem ipsam pertinent. Sic qui alios severissimè carpit, ipse nullum aliud perfugium nactus, ait charitatis præeminentiam Apostolo revelatam, et a Patrum, Ascetarum et Scholasticorum traditione inculcatam, consistere in *præcisione subtili*, quæ *simplicibus animabus insidias struit*. Si charitatis ipsius præeminentia et perfectio ab episcopis appelletur animarum offendiculum, insidiæ, et illusionis origo, facilè ac brevi id assecuturi sunt, ut homines molles, amantes sui ipsorum, virtutisque arduæ minimè studiosi, perfectionem quasi illusionis insidias declinent. Sic ministri Christi, tutioris viæ nomine, imperfectionis fautores erunt.

Cur verò *præcisiones metaphysicas* tanto fastidio Mysticis recentioribus ablegat? Nonne omnes virtutes morales, totaque instituendæ hominum vitæ disciplina ab his præcisionibus pendet? Quis vel infimæ plebis vel rudioris ingenii hæc suo modulo non perpendit? Multum interest in republica an civis patriam colat propter ipsam, aut propter lucrum quod ex ea sibi provenit. Quis pater vellet se a filio coli, non ut patrem amantissimum, sed ut senem cujus opes captat? Quis amicus amico devincitur, nihil curans an amicus ille gratiam et commoda, aut virtutem nudam in amicitia quærat? Nequidem barbaros, silvestres homines, ac penè feros hæ præcisiones fugiunt. Dei cultus et amicitia carebit-ne his amoris zelotypi præcisionibus, quibus scatet agrestium hominum societas et consuetudo? Quisquis filius patri, quisquis sponsus sponsæ, quisquis amicus amico inclamat: Ego te amo, non ut ex te mihi quidquam proveniat boni. Quidni et sponsa anima sponso Deo hoc etiam dicere potest? Ego te amo, ego in te sisto, non ut ex te mihi proven-

1 *Instr. past.* t. v, 443.

niat vel *adeptio boni*, scilicet meæ beatitudinis.

Quare D. Cardinalis metaphysicas præcisiones vilipendit? Nonne episcopum *doctorem* esse oportere dixit Apostolus? Quis docere poterit, nullâ adhibitâ metaphysicâ præcisione? Quænam esset hæc abnormis schola? quodnam immane chaos? quanta errorum colluvies? Nonne Apostolus ipse metaphysicâ abstractione seu præcisione docet nos insufficientes esse bonum cogitare ex nobis *quasi ex nobis*. En reduplicatio et præcisio, quam si tollas, tollis et gratiæ Christi, a dono creatoris in natura gratis efformanda diversæ, necessitatem. Hinc Augustinus summus metaphysicæ contemplator Pelagianos profligavit. Sic etiam profligavit et Arianos, ex præcisa notione Verbi; et Manichæos ex boni notione positiva, mali autem negativa; Donatistas denique ex eo quod qui baptizat hæreticus, non baptizat quatenùs hæreticus, sed quatenus veræ Ecclesiæ baptismum ex illius nomine confert. Eæ sunt procul dubio arduæ præcisiones, quibus catholica fides propugnari debuit. Sic se gerunt singulæ hæreticorum sectæ, ut nunquam eas debellare possis, nisi præcisionis metaphysicæ veluti cribro, quæ confundunt, secreveris. Sic Athanasius de consubstantiali: sic Basilius de Spiritu sancto; sic Gregorius antonomasticè Theologus dictus, de omnibus passim. Sic cæteri omnes, ne singulos hìc recenseam. Sic Doctor Angelicus, *non ut ex eo aliquid*, *etc.*, *et ideo charitas est excellentior*, *etc.* Sic scholæ omnes; sic omnes Ascetæ scholis concordant. Sic solus D. Cardinalis metaphysicam præcisionem, quà solvitur *punctum decretorium*, fastidiosè repudiat.

X.

Voluit quidem D. Cardinalis hanc suæ sententiæ asperitatem temperare: at nullum est, quod admisit, temperamentum. «Si aliquando, » inquit [1], pia anima in tantum vacet Deo, ut » tum distinctè non cogitet, quæ semetipsam » attinent, continuò illusionem, et inane » otium exprobrant. Censura hæc præceps » iniqua esse potest. » Verùm si sibi constet, hæc dicere minimè licuit. Agitur de pia anima, quæ in oratione ita supra se rapitur, ut suì suorumque omnium oblita sit. Constat autem orationem hanc præcelsissimam, nihil esse præter amoris exercitium. Porrò nullatenus fieri potest ut in amando Deo quis non cogitet distinctè de formali, unica et totali Dei amandi ratione. Si dentur plures amandi rationes, poterit sanè alia percipi, aliâ non perceptâ. At si detur una amandi ratio immediata totalis, ita ut omnis amor resolvatur in beatitudinis adipiscendæ desiderium, necesse est ut illa totalis amandi ratio, in singulis amoris actibus, distinctè, expressè et perspicuè attendatur. Quid enim distinctiùs dari potest in actu humano, quàm formalis et unica ratio, propter quam ille actus elicitur? Quocirca D. Cardinalis locutiones ipsas hìc repetere mihi liceat. « Intra nosmetipsos, inquit [1], parumper immoremur : *quid est amare nisi velle*, ait quidam » ex antiquis Patribus? Amare est velle bonum... At amor est charitas, et quidem charitas perfecta, simul atque Deum solum » desideramus. Namque ipse est summa perfectio. Igitur amor est motus animi, ut ait » Augustinus, quo quis unitur, aut impellitur, » ut sese uniat cum bono agnito. Charitas autem est pondus illud sanctum, quo indesinenter trahimur in Deum, scilicet nostrum » unicum bonum. » Sic patet evidentissimè, quòd, juxta illius mentem, *velle bonum* nihil aliud sit quàm desiderare seu concupiscere *nostrum unicum bonum*. Hæc *boni nostri* seu beatitudinis concupiscentia hìc vocatur non tantùm *charitas*, sed etiam *charitas perfecta*. Quid autem potest piam animam in præcelsissima oratione occupare, nisi *perfecta charitas?* Datur-ne in quocumque contemplationis genere, ullum exercitium, quod *perfecta charitate* sit perfectius? Juxta D. Cardinalem *perfecta charitas* est distincta attentio ad nosmetipsos, quippe quæ est *nostri unici boni* mera appetitio. Atqui *pia anima*, in præcelsissima oratione posita, nihil potest præstare quod sit *perfectâ charitate* perfectius. Ergo in præcelsissima oratione anima hæc attenta est ad seipsam. Nulla sanè assignari potest, ut jam dixi, attentio distinctior et expressior ad nosmetipsos, quàm illa de qua nunc agitur. Nonne quis seipsum distinctè attendit in eo actu, in quo suum summum et unicum bonum sibi unicè concupiscit, ita ut illud summum ejus bonum sit ei formalis et unica, seu totalis, in eo actu diligendi ratio? Dicat, si possit, D. Cardinalis quo pacto quis potest non cogitare distinctè in suo actu, de eo quod est formalis et totalis sive unica ratio, quam in eo ipso actu intendit? Si plures essent amandi rationes aliæ ab aliis independentes, posset tum fieri, ut alia distinctè, alia

[1] *Instr. past.* n. 42 : supra, t. v, p. 450.

[1] *Instr. past.* n. 40 : p. 448.

indistinctè moveret animum; alia aliam implicaret et obscuraret. At ubi datur unica seu totalis amandi ratio formalis, propter quam elicitur actus, non potest nisi distinctè et directè attendi. Fateor hunc actum posse elici cum tanto impetu, tantaque simplicitate, ut nullum nisi leve suî vestigium relinquat. Unde continget ut anima nonnisi indistinctè meminerit se ad semetipsam tum attendisse. At fieri potest ut anima indistinctè tantùm meminerit suæ intentionis, quæ in eliciendo suo actu distincta et explicata fuit. Posito autem quod beatitudo adipiscenda sit ultimus finis, et tota nostrùm omnium diligendi ratio, evidenter sequitur animam piam in quocumque simplicissimo sublimioris contemplationis actu, dum elicitur, non posse non intendere, et quidem expressè et explicitè, hunc unicum et totalem finem. Peremptoria est in hac quæstione ipsius D. Cardinalis argumentatio. « Tolle, inquit [1], hanc » propensionem voluntatis in bonum (scilicet » in suum unicum bonum, sive suam beatitu- » dinem), tollis omnem amorem, omnem » charitatem, » ac proinde omnem orationem, omnem amantem Dei intuitum. Addi possunt hæc ejusdem auctoris verba : *Quid vellet* anima hæc pia, si suum unicum *bonum non vellet?... Impossibile est ut nostrum unicum bonum noverimus et amemus, non volito nostro bono.... Amare est velle bonum... Scholastici in charitatis notione motivum ac desiderium possidendi Dei includunt.* Hæc est *veluti voluntatis essentia..... Amor* ipse nihil est aliud nisi *motus animi, quo quis unitur, aut impellitur, ut se uniat cum bono agnito*, seu objecto beatificante. Igitur amare velle, non attentâ distinctè ipsâ beatitudine, esset velle amare, non attentâ distinctè unicâ formali amoris ratione, ac proinde amare sine amore. Et hæc sunt pauca ex multis in quibus D. Cardinalis, aliquando minùs sibi ipsi cohærens, et levinsculis temperamentis usus, aliquando fines certos apertè et expressissimè excedens, charitatis essentiam, atque præeminentiam Apostolo revelatam suis scriptis penitus delevit. Nihil mirum igitur, quod ipsi præsidi Conventus obsequens pronuntiaverit amorem purum *adversari tum essentiæ amoris, qui semper vult potiri suo objecto, tum naturæ hominis, qui beatitudinem necessariò exoptat.* Eo Conventus veluti sancito confirmari voluit quæcumque ipse cum D. Meldensi episcopo, in nostra controversia, contra Moysis, Pauli, Patrum et Scholarum traditionem docuerat.

[1] *Instr. past.* ibid. p. 448.

Verùm D. episcopus Carnotensis, quem Meldensis unà cum D. Cardinali in nostra controversia suos *unanimes* appellaverat, et qui reverà non minùs cæteris mihi infensus fuit, unanimi utrique in hoc palàm contradicere non veritus est. Hæc sunt autem illius verba [1] :

« Ipsimet theologi qui communem hujusce » temporis de specifico charitatis motivo senten- » tiam apertiùs sectantur, et bonitatem sump- » tam relativè ad nos ut specificum spei moti- » vum assignant, affirmant tamen cum sancto » Thoma hoc spei motivum inservire charitati, » ut motivum excitans, quod pari ratione etiam » extendendum est ad motiva timoris, cætera- » rumque omnium virtutum. »

Sic, juxta Carnotensem episcopum, motivum adipiscendæ in Deo solo beatitudinis, seu visionis intuitivæ, intrinsecum et specificum est spei; charitati verò extrinsecum et accidentale, quemadmodum et *motiva timoris cæterarumque virtutum*, quæ *pari ratione* ad charitatem exercendam voluntatem invitant, nec tamen essentialia charitatis motiva unquam dicta sunt. Ipse episcopus in margine refert varia tum divi Thomæ, tum insignium theologorum testimonia, quibus adstruit hæc motiva secundaria, sive extrinseca charitati, *allicere, inducere, disponere* ad charitatem augendam, quod totum ego jam sexcenties prædicaveram, maximè in Responsione ad *Summam doctrinæ, etc.*, ab episcopo Meldensi scriptam. Locus autem divi Thomæ, quem profert, sic habet : « Scilicet ex » aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei » dilectione proficiamus, puta per beneficia ab » eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam » per pœnas quas per ipsum vitare intendimus. » 2. 2. q. XXVII, a. III, in c. » Hæc in margine addit Carnotensis : « Durandus docet tempo- » ralia bona posse fieri auxilia ad Deum magis » diligendum. *Posset tum ad ea haberi respec- » tus, ut ad aliqua adminiculativa, in quantum » omne bonum, addito alio bono redditur eligi- » bilius.* » Unde evidenter patet ipsum Carnotensem in citandis hujusmodi testimoniis voluisse tantùm ut beatitudo et beneficia temporalia sint quædam auxilia, seu motiva extrinseca in charitatis actu, et veluti *adminiculativa*. In hac verò marginali auctorum citatione prænitet insignis locus Gamachæi, clarissimi in Sorbona professoris. « Quamvis, inquit theologus ille, » charitas primò per se non respiciat præmium, » nihil tamen vetat, quin homo charitate præ- » ditus *excitetur per accidens ad actiones cha-*

[1] *Epist. past.* supra, p. 93.

» *ritatis contemplatione cœlestium donorum* [1].»

Ex jam dictis nunc liquidissimè fluit quid sibi velint in scholis hæ locutiones, *motivum primarium*, et *motiva secundaria*. Primarium est intrinsecum, seu specificum et essentiale. Secundaria, extrinseca et merè accidentalia. *Charitas*, inquit, *primò*, id est *per se*, seu intrinsecè, et ex suo proprio motivo, *non respicit præmium*. Quantum igitur abest ut præmium sive beatitudo sit finis ultimus! quantum abest ut sit *tota diligendi ratio!* quantum abest ut sit *id propter quod omnes omnia velint et præter quod nihil velint!* quantum abest, ut sit *amoris et voluntatis essentia!* quantum abest ut dici possit: *Quid vellet* voluntas, *si hoc bonum non vellet?* quantum abest ut *impossibile si quòd Deum noverimus et amemus, non volito nostro bono!* quantum abest, ut *charitas non respiciens præmium, adversetur tum amoris essentiæ, qui semper vult potiri suo objecto, tum naturæ hominis, qui beatitudinem necessariò exoptat!* Imò charitas *per se*, id est, ex sua natura, *non respicit præmium*. Si *homo charitate præditus excitetur ad charitatis actiones* ex motivo *donorum cœlestium*, tum *excitatur* tantùm *per accidens*. En *punctum* controversiæ nostræ *decretorium*, de quo Meldensis dixit, *quod totius decisionem contineat*. Hoc ipsum Gamachæus pro me, et contra adversarios acerrimè secat. Hanc Gamachæi luculentam *totius* controversiæ *decisionem*, Carnotensis episcopus adversariorum unanimis refert, et palàm approbat; hæc verò immediatè subjungit [2]:

« Qui hanc ultimam doctrinam amplectuntur, contendunt charitatis naturam in suo » proprio actu præcisè spectatam nullum aliud » habere objectum, seu motivum, præter infinitam Dei bonitatem in se ipsa spectatam, » absque ullo respectu ad beatitudinem, quæ » ex eo objecto nobis proventura est. Hæc sententia catholicissima, et apud theologos valde » communis est. Egomet hanc propugnavi, » eamque vel levissimè lædere nunquam fuit » animus, etc. »

Sic fassus est D. Carnotensis episcopus se olim in thesibus palàm propugnasse hanc vulgatissimam de charitatis essentia sententiam, quam D. Cardinalis unà cum D. Meldensi episcopo damnari vult, ut Quietismi fontem et caput. Ipsum Meldensem sæpenumero compellavi ut et de thesibus candidè diceret, num hanc doctrinam, quam ut quietisticam nunc impugnat, ipse palàm in Sorbona olim propugnaverit, et se præside ab innumeris baccalaureis, propugnari voluerit. At de hoc, quemadmodum et de multis aliis, pro more, prudenter conticuit.

Sic autem strenuè pergit Carnotensis episcopus: « Aiunt: Si charitas *ex sua natura* nihil » spectat præter infinitam Dei bonitatem in se » ipsa spectatam *sine respectu ad nostram beatitudinem*, possum igitur elicere divini amoris » actum, *ad hunc nullatenus excitatus*, nisi ex » intuitu infinitæ bonitatis, qualis est in se ipsa, » independenter a quacumque alia idæa relativa » ad nos. *Negari nequit hæc propositio.* »

Jam dixerat hanc doctrinam esse *apud theologos valde communem et catholicissimam*. Jam ulteriùs procedit, ac plus audet. *Negari nequit hæc propositio*, ac proinde oppositam affirmare non licet. O immanem et hactenus inauditam inter *unanimes*, dissensionem! Si Meldensi credas, beatitudo communicata est ultimus finis *propter quem omnes omnia, et præter quem nihil volunt*. Hæc est *tota diligendi ratio, nec aliter explicatur. Ad exstirpandum adeo absurdum et perniciosum* (scilicet Quietismi) *errorem, determinare oportet beatitudinem* esse motivum charitatis, secundum quidem, sed *inseparabile* seu *essentiale*. Si D. Cardinali auscultes, *tolle hanc propensionem* voluntatis in suum unicum bonum, *tollis omnem amorem, omnem charitatem*. Quid *vellet, si non vellet* suum *bonum? Hæc est veluti voluntatis essentia. Scholastici semper includunt in idæa charitatis respectum hunc, et desiderium possidendi Dei... Mystici recentiores inferunt charitatem nullum ad nos respectum includere, atque hoc est in quo errant*. Tandem Carnotensis episcopus interrogetur: sic unanimes confutabit: Quod tu, D. Cardinalis, *recentiorum Mysticorum errorem* appellas, quod tu, D. Meldensis; Quietistici *erroris adeo absurdi et perniciosi* caput *exstirpandum* dicis, hoc ipsum in Sorbonicis thesibus propugnavi. Hæc est vulgatissima et catholicissima doctrina, quam *negare* neuter vestrùm *potest*. Ne ultrà dicatis motivum beatitudinis esse a charitate inseparabile, et essentiale huic virtuti. Si res ita se haberet, Deus nunquam amari potuisset ab homine, nisi oblatâ illi visione beatificâ; unde hoc donum supernaturale naturæ ipsi intelligenti esset inseparabiliter annexum ac debitum. Quo posito, gratia jam non esset, nisi nomine tenus, gratia, et reverà merum debitum foret. Quapropter doctrina hæc, quam tanto impetu impugnatis, *negari nequit*. Verum quidem est beatitudinis motivum posse

[1] GAMACH. *in* 1. 2. quæst. XXVII, c. XII. *Epist. pastor. Carnot. Episc.* ubi supra, p. 93. — [2] Loc. jam cit.

secundariò movere *hominem charitate prædi-tum ad actiones charitatis.* Sed hoc motivum *bonitatis relativæ ad nos est specificum spei*, charitati autem extrinsecum et advectitium, *pari ratione, ac motiva timoris cæterarumque omnium virtutum.* Omnium etiam temporalium beneficiorum motiva, *pari ratione*, juxta theologorum sententiam, voluntatem alliciunt *ad actiones charitatis.* Hæc autem omnia sunt extrinseca proprio charitatis actui, qui *per se* et *ex natura sua*, sive sua essentia, nihil spectat præter bonitatem absolutam. HIS EXCITATUR PER ACCIDENS, ut Gamachæus, loco citato, optimè docet.

Quid ad hæc Meldensis? Deum testem invocat de omnimodo Carnotensis secum in ea quæstione consensu. His auditis, stupens lector ingemit, tacet, et vix suis oculis credit. Sic et in cæteris fides adhibenda est ei, qui et ea quæ palpantur negat.

Laudo equidem libentissimè adversarium, qui in medio controversiarum æstu a triumviratu apertè in hoc dissiluit, ut charitati tuendæ consuleret: verùm in hoc mox sibi defuit. Namque dum Meldensis nihilo inclamitaret Carnotensem secum in hoc decretorio puncto penitus consentire, ipse Carnotensis veritatem oppressam tum demum silentio deseruit, ne in tuenda charitatis essentia unanimes culpare, mihi verò assentiri videretur.

Hinc accidit, ut D. Cardinalis et D. Meldensis episcopus, in Conventu, nemine reclamante, ad arbitrium definierint, amorem hunc, quem Carnotensis *negari non posse* dixerat, esse *fictum*, repugnare *Scripturis et traditioni*; *adversari* denique *tum essentiæ amoris, qui semper vult potiri suo objecto, tum naturæ hominis, qui beatitudinem necessariò exoptat.* Tacente Carnotensi, nemo mussare ausus est: adeoque cæterorum omnium silentium huic uni jure merito imputatur. Dicat igitur tandem aliquando episcopus ille silentii sui pœnitens: *Væ mihi! quia tacui, quia vir pollutus labiis ego sum.* Deus autem solus veritatem nudam, inermem, in plateis conculcatam, tutatus est. Benedictinus quidam Pater [a], minarum contemptor, adversùs Malebranchium congregationis Oratorii scriptorem, purissimi amoris causam dicere ausus est. Etiamsi, inquit, Deus amari nequeat sine delectatione, non tamen necesse est ut semper ametur propter delectationem. Hæc est promptissima omnium adversarii objectionum solutio.

[a] FR. LAMI, *Lettre au P. Malebranche* sur l'amour désintéressé, etc. Paris, 1699. (*Edit. Vers.*)

Quod autem hominum fidem pene superat, anno 1698, tum maximè fervente adversùm me trium antistitum controversiâ, Lutetiæ iterum in lucem editus est libellus, cui titulus hic est: *Principes et règles de la vie chrétienne.* Opusculi auctor, D. *Le Tourneux*, magni nominis est apud eos qui se Augustini discipulos nuncupant. Quatuor Sorbonæ doctorum approbatione gaudet, quorum primus, scilicet Pirotus, nostri certamini pars magna fuit. Hæc habet libellus [1]:

« Præ omnibus Deus amandus est. In statu » innocentiæ, homo cui veritas illuxit id ap- » prime noverat, nullâ concupiscentiâ tum mo- » vente voluntatem, et veritatis lumini cali- » ginem offundente; verùm ex quo peccavit, » suì solius amore captus, nihil nisi relativè » ad se respicere cœpit. Tum nullatenus at- » tentâ rerum, prout in se sunt, excellentiâ, » ut singulas pro gradu perfectionis amaret, » singulas eatenus tantùm respexit, quatenus » sibi bonæ et commodæ essent, et quatenus » iis fruens beatitudinem sibi compararet. » Itaque, juxta hunc auctorem, originale peccatum in causa est, cur homo, sibi ipsi inordinatè devinctus et excæcatus, vix possit intelligere Deum propter se esse amandum, et inclinetur ad hunc nullatenus amandum nisi quatenus beatificans est. Unde sequitur hanc esse luctuosissimam peccati originalis excæcationem, quâ Meldensis ait beatitudinem communicatam esse *totam diligendi Dei rationem*, quâ etiam D. Cardinalis docet beatitudinis in Deo captandæ concupiscentiam, esse *veluti essentiam voluntatis.* Non ea est naturæ rectæ, sed vitiatæ, vox et sententia. Sic pergit auctor:

« Igitur hominem docere oportuit Deum esse » non solùm in se ipso summum bonum, sed » etiam summum hominis bonum, ac proinde » hominem non posse sese verè diligere, nisi » in quantum Deum diligit, quippe qui verè » beari non potest, nisi prout Deum possidet, » neque in eum nisi amore tendit. » Sic naturæ lapsæ infirmitati hoc planè indultum fuit, ut Deus quatenus possidendus et beatificans ab homine diligi posset. Sed adhuc multa supersunt digna quæ audiantur:

« Deus est essentialiter veritas et justitia. » Homo verò, in intimo suæ naturæ fundo, » nihil est nisi intelligentia et voluntas. Intelli- » gentiæ unicum objectum veritas, voluntati » unicum objectum justitia assignatur. » Sic voluntatis seu amoris proprium et naturale ob-

[1] A p. 11 usque ad 19.

jectum non est bonitas relativa ad nos, seu quatenus nobis commoda et beatifica, sed justitia in se absolutè sumpta, scilicet vera pulchritudo et perfectio cujusque rei.

« Itaque recta ratio, ordo naturalis et lex » æterna postulant, ut homo Deum amet, et » amet solum hunc, illum denique amet inde» pendenter a bono quod ex eo sibi provenire » potest, quandoquidem independenter ab his » omnibus naturalis ordo servandus est. » Sic ipse *naturalis ordo postulat* hunc amorem, quem Meldensis episcopus etiam afflanti gratiæ Spiritui abjudicat. *Sic naturalis ordo postulat* hunc amorem, quem D. Cardinalis *veluti voluntatis essentiæ* inimicum dicit. Sic *naturalis ordo postulat* hunc amorem, quem ipse Conventus reprobat ut repugnantem *tum amoris essentiæ, qui semper vult potiri suo objecto, tum naturæ hominis, qui beatitudinem necessariò exoptat.*

« Cùm autem, inquit idem auctor, hominis » beatitudo, ex amore, qui Deo debetur, pen» deat ; hominis interesse in eo concordat cum » iis quæ a naturali ordine et æterna lege pos» tulantur. Profectò liquet hominem sese non » verè amare, nisi prout Deum amat : siqui» dem sese amare est velle beari. Beari autem » nemo potest, nisi Deum amando.

» Verum quidem est hunc amorem, quo in » Deum, ut solum nostræ beatitudinis fontem, » impellimur, aliquam ad nos relationem ha» bere, ac proinde esse minùs purum alio hoc » amore quo Deum propter Deum absque ulla » interesse specie amaremus. Attamen quodam » sensu purus est : quandoquidem Deum solum » in Deo quærit, et in eo, tanquam in ultimo » fine sistit, nihil ex eo quærens, præter illum » ipsum. Porrò si in hoc subsit aliquod inte» resse, interesse illud multùm differt ab hoc » interesse quo impelleremur ad quærendum » Deum, ut ex eo nobis provenirent sanitas, » vita, opes, dignitates, cæteraque id ge» nus. »

Auctor ille hæc apertè docet : 1° Amor *qui potiri vult suo objecto*, et in eo *beatitudinem sibi exoptat*, etiamsi in Deo beatificante nihil quærat præter Deum ipsum beatificantem, *minùs purus est quàm* alius ille amor, quo Deus amatur *absque ullo interesse*, id est absque ulla beatitudinis appetione. 2° Amor ille purior, qui *absque ullo interesse* in Deum fertur, *nullatenus repugnat* neque *amoris essentiæ*, neque *naturæ hominis* : imò *recta ratio, naturalis ordo et lex æterna hunc postulant.* 3° *Interesse* illud quo secundus amor minùs purus efficitur, est *aliqua ad nos relatio.* Hæc autem est illius conclusio :

« Itaque Deus amari potest, vel propter se » sine ulla ratione ad nos, vel cum aliqua ad » nos relatione, nec tamen in ipso quidquam » quærendo præter ipsum, vel propter aliquod » interesse carnale et crassum. »

» In hoc triplici amore, ultimus, quippe » qui vitiosus et inordinatus, minimè dignus » est qui amoris nomine vocetur.

» Primus nobilissimus et purissimus est.

» Secundus, etiamsi minùs purus, rationi » consentaneus, et legitimus est, sed et præ» senti hominis statui magis accommodatus. »

Sic *purissimum* hunc amorem *recta ratio, ordo naturalis et lex æterna postulant.* At *minùs purus*, scilicet ille qui aliquod interesse, sive *aliquam ad nos* nostramque beatitudinem *relationem habet*, vitiatæ per peccatum naturæ infirmitati plus indulget, et sese accommodat. Hæc docet palàm auctor ille de eo amore, quem D. Cardinalis et D. Meldensis episcopus *perfectam charitatem* vocant. Quem verò Conventus dicit fictum et repugnantem *Scripturis, traditioni, amoris essentiæ et naturæ hominis*, hunc ipsum is auctor *nobilissimum et purissimum*, quinetiam *rectâ ratione, ordine naturali et æternâ lege* præcriptum affirmat. Quisquis hunc adeo justum Dei amorem respuit, amore suî ægrotat, cæcutit, et in peccati originalis caligine demergitur. Jam a triennio hæc palàm decantat liber quatuor doctorum approbatione munitus. Hæc Lutetiæ sub ipsis adversariorum antistitum oculis palàm veneunt, et leguntur. Sic Deus potentiorum hominum consilia deridet! Dum Carnotensis episcopus veritatem sibi notam ac vehementissimè impugnatam deseruit suo silentio, Deus *non sine testimonio seipsum reliquit* [1]. At quantùm veritas in hac veluti naufragii tabula patiatur et periclitetur, nemo non videt, nemo auderet dicere. Solus Petrus fluctu pendentem cymbam regere valet.

[1] *Act.* XIV. 16.

TERTIA PARS.

DE DOCTRINA

QUAM IN APOLOGETICIS TUERI CONATUS SUM.

CAPUT PRIMUM.

Græcorum Patrum testimonia a me prolata, de triplici servorum, mercenariorum, filiorumque ordine.

Clemens Alexandrinus apostolis ferè coæqualis, eruditissimus ille Alexandrinæ scholæ theologus, falsis, ut aiebat ipse, Gnosticis infensissimus, verum Gnosticum, seu perfectum contemplatorem, suis *Stromatibus* ita depinxit :

« Existimo autem oportere, neque propter
» metum supplicii, neque propter aliquam Dei
» promissionem, sed propter ipsum bonum
» accedere ad verbum salutare. Qui autem
» tales sunt, stant a dextris sanctuarii : qui
» autem pro donatione corruptibilium existi-
» mant se vicissim accepturos incorruptionem,
» in duorum fratrum parabola vocati sunt mer-
» cenarii [1]. » Dum ait, *neque propter metum supplicii*, SERVOS : dum ait, neque *propter aliquam Dei promissionem*, MERCENARIOS : dum ait, *sed propter ipsum bonum*, perfectos FILIOS designat. *Mercenarii* illi sunt, qui *pro donatione corruptibilium*, *incorruptionem vicissim* expetunt, et stant a sinistris, dum filii *a dextris sanctuarii* cœlestis collocantur.

« Alii verò gravioris supplicii timore, alii
» verò propter voluptates et lætitias post mor-
» tem futuras hoc faciunt, pueri in fide : beati
» quidem, sed qui nondum sunt viri in ea quæ
» est erga Deum charitate, sicuti Gnosticus;
» quemadmodum in gymnicis certaminibus,
» ita etiam in Ecclesia sunt virorum et puero-
» rum coronæ. Charitas autem propter se est
» eligenda, non propter aliquid aliud [2]. » Quemadmodum *viros*, ita etiam *pueros*, proportione meritorum habitâ, manent immarcescibiles *coronæ*. Pueri jam sunt in charitate : sed nondum sunt in ea *viri*, ac proinde *beati* sunt et coronandi. Gnosticus unus est præ servis et mercenariis, scilicet pueris, qui in charitate perfectè adoleverit, et pro virili decertet.

Jam primâ fronte patet hunc triplicem *beatorum* hominum, et quidem coronandorum ordinem, nihil aliud posse significare præter triplicem habitualem justorum statum. Neque enim actus aliquis transitorius metûs supplicii servorum gradum, neque actus aliquis transitorius desiderii erga mercedem mercenariorum gradum constitueret. Omnes tum Patres, tum Asceta, tum Scholastici, qui varios amoris aut justitiæ gradus hactenus assignarunt, nunquam non locuti sunt de variis habitualibus animarum statibus, in quibus certo quodam modo suos actus plerumque emittunt. Nullo scriptorum alicujus nominis exemplo Meldensis hanc immotam regulam intermissam ostendere potest.

Præterea Clemens ipse, postquam dixit, *a malis abstinentiam esse basim maximi profectûs*, subjunxit hæc de Gnostico : « Neque ali-
» quid boni facit vel propter metum:.... sed
» neque propter spem promissi honoris, de
» quo dictum est : *Ecce Dominus, et merces
» ejus a facie ejus, ut reddat unicuique secun-
» dùm opera sua, quæ oculus non vidit, et
» auris non audivit, et quæ in cor hominis non
» ascenderunt, quæ diligentibus se Deus præ-
» paravit*. Sed quod eligitur a Gnostico, sola est
» beneficentia ex charitate propter ipsum pul-
» chrum.... Ausim enim dicere : Non eo quod
» salvus esse velit, gnosim eliget..... In bene-
» faciendi habitu constituta, neque propter bo-
» nam famam, aut, ut dicunt philosophi,
» gloriam, neque propter mercedem, aut ab ho-
» minibus, aut a Deo, ad imaginem et simili-
» tudinem Dei vitam perficit [1]. » Jam nulla superest vel ambiguitatis umbra. Non loquitur Clemens de anima, quæ transitorium quemdam actum semel aut raró eliciat certo modo, sed de anima in hoc *benefaciendi habitu constituta*, scilicet *gnosim eligere, non eo quod salva esse velit*, et quæ sic *vitam perficit*, id est totum vitæ tenorem informat. Alibi asseverat, *Gnosticum meritò manere in uno immutabili habitu gnosticè diligentem* [2] : illum *fieri unicum* [3], eamque esse *vivam* et manentem Gnostici *substantiam;* temperantiam denique *propter se ipsam expetendam, ut quæ per gnosim perficitur semper manere* [4]. Quid vehementius dici potest ad significandum statum habitualem? Status autem ille habitualis duo habet quasi characteristica : primum, quod excludat quemdam circa æternam mercedem affectum in perfectissimis tertii ordinis animabus; *non eo quod*

[1] *Strom.* lib. IV : p. 485, edit. Paris. — [2] *Ibid.* lib. VII : p. 738.

[1] *Strom.* lib. IV : p. 528 et 529. — [2] Lib. VI : p. 651. — [3] Lib. IV : p. 535. — [4] Lib. VII : p. 741.

salvus esse velit, etc., secundum, quod solam charitatem admittere videatur. *Sola est beneficentia ex charitate propter ipsum pulchrum, etc.*

Hoc idem Clemens frequentissimè inculcat. « Si autem, inquit [1], ab injuria facienda abstinuerit propter spem remunerationis a Deo » consequendæ, ob ea quæ justè fecerit, nec sic » quidem suâ sponte bonus est. Sicut enim » illum metus, hunc quoque merces *justum* » *facit*.... Qui autem *nudæ vocationi*, quatenus vocatus est, obedit, is neque propter » timorem, neque propter voluptates ad gnosim tendit. » Hæc eadem duo characteristica itidem per se patent, alterum, quod Gnosticus non agat *propter spem remunerationis a Deo consequendæ*; alterum, quod *nudæ vocationi*, id est, vocationi remuneratione denudatæ *obediat*. Ratio autem quam affert cur Gnosticus *nudæ vocationi obediat*, non *propter spem remunerationis a Deo consequendæ*, maximè perpendenda est. « Non est enim, inquit [2], utique » charitas diligentis appetitio, sed est conjunctio benevola et firma. » Idem est ac si diceret : Charitas, quæ in eo justorum gradu, sive statu habituali, omnia præstat, non est amor concupiscentiæ seu desiderium alicujus boni, sed amor puræ benevolentiæ : nihil ex amato objecto appetit : non est *appetitio diligentis*; sed est unio diligentis cum dilecto : unio autem est, quâ amans amato bene vult, non sibi ipsi quidquam commodi concupiscit. Denique hæc unio sive *conjunctio benevola, firma* est : scilicet non est transitorius actus uniens diligentem cum dilecto, sed habitualis et constans unionis status. Itaque et *metus* et *merces justum faciunt*; scilicet *justum* servum, et *justum* mercenarium. Sola conjunctio benevola et firma, quæ non est diligentis appetitio, sed quâ *nudæ vocationi obeditur*, Gnosticum sive perfectum contemplatorem constituit.

Sanctus Basilius hujus doctrinæ deposito posteris tradendo studuit. « Aut metu, inquit [3], » a vitiis declinamus, atque ita servilem animum induimus; aut mercedis spe ducti ad » nostram utilitatem præceptorum observantiam referimus, atque ita mercenariis similes » efficimur; aut certè pulchro ipso impulsi, et » charitate quâ affecti sumus erga legislatorem » gaudentes, quòd digni habeamur qui glorioso et benigno Deo serviremus, ipsi parentes animum imitamur. Neque igitur qui » supplicii metu imperanti Deo obtemperat et » assiduè metuit, ne cujuspiam negligentiæ » pœnas det, mandata partim exequetur, partim omittet : quin potiùs ubicumque dicto » audiens non fuerit, imminentis sibi supplicii » gravitatem pertimescet (quæ quidem causa » est, ut is beatus nominetur, quicumque ex » religione ad omnia paveat). In veritate autem » stabilis stat, et illud verè dicere potest : *Providebam Dominum*, etc. Siquidem nunquam » volens animum inducet, ut prætermittat quidquam eorum quæ officii necessitas præscribit. » Similiter et illud : *Beatus vir qui timet Dominum*. Quid ita? quia *in mandatis ejus volet* » *nimis*. Unde colligitur non esse illorum, qui » Deum timent, quidquam præceptum aut » prætermittere, aut negligenter exequi. Sed » neque mercenarius animum unquam inducet, » ut quidquam præceptorum sciens negligat; » qui enim fieri poterit, ut suscepti in colenda » vinea laboris mercedem ferat, nisi præstiterit » quæ ex pacto condicta sunt. Quandoquidem si » vel unum modò de iis quæ necessaria sunt » neglexerit, is se Domino inutilem reddidit. » Qui est autem qui lædentem pro injuria illata » remuneret. Tertium est quod ex charitate » servitium impenditur. Hic quæro quis sit » filius, qui sibi propositâ parentis gratiâ, in » majoribus obsequens, in levioribus prudens, velit eum offendere?

Neque quis dicat Basilium hæc subtiliora incautè, non dogmaticè dixisse. Hæc enim ex Clementis traditione accepta posteris vicissim diligentissimè tradit, et ipsissima verba quæ in *Regulis fusiùs disputatis* docuerat, de verbo ad verbum, in septima *de Peccato oratione* repetita legimus. Tantæ molis erat hanc de triplici justorum ordine traditionem mentibus Christianorum altissimè impressam relinquere? His autem Basilii verbis luculentissimè patent singula hæc quatuor, quæ ex Clementis vocibus jam eliquata sunt : 1° Hos triplicis generis homines justos esse. Qui infimum gradum tenent, scilicet servi timentes, a Basilio *beati* prædicantur, neque quidquam præceptorum omittunt aut negligunt, ut salvi fiant, ac proinde præcipuum charitatis præceptum implent. Quapropter non dicit justos infimi ordinis esse absolutè servos, et solo timore agi, sed *servilem animum induere*. Neque dicit *mercenarios* purè ac simpliciter mercenarios esse, ita ut nihil superius ac perfectius eâ mercenarietate

[1] *Strom.* lib. IV : p. 532. — [2] *Ibid.* lib. VI : p. 651. — [3] *Proœm. in Regul. fus. tract.* n. 3 : t. II, p. 329 et 330.

[1] *De Pecc.* orat. VII, n. 11 : in append. t. III, p. 512.

illis sit insitum, sed tantummodo eos mercenariis similes effici. 2° Hos gradus ut habituales justorum status diversos assignat, et in ipso servorum infimo gradu hoc requirit, ut quis *in veritate stabilis stet*, quod quemdam vitæ tenorem et affectûs constantiam apertè sonat. Unde de utroque inferiore justo ait, quòd *nunquam animum inducet*, etc. Luce meridianâ clarius est hoc habitualem quemquam animæ statum exprimere. 3° Et servilem animum primi ordinis, et *mercenarii similitudinem* in secundo positam, a tertio perfectissimorum filiorum ordine excludit. 4° Perfectissimis filiis hoc unum tribuere videtur, quod pulchro ipso impulsi ..... juge servitium, tum in majoribus, tum in levioribus ,.... ex charitate impendant.

Sanctus Gregorius Nazianzenus eâdem Clementis cum Basilio traditione imbutus sic docet : « Hominibus quippe placere parum ad» modum curamus, id unum expetentes, ut » honorem a Deo consequamur [1]. » Honor ille est manifestò ipsissima Dei visio intuitiva, quippe qui *unum est* bonum quod *expetimus*. « Imò sublimius etiam assurgimus : etiam as» surgimus (de iis loquor qui verè philosophi » veroque amore Dei præditi sunt), quippe » qui summo bono propter ipsum summum » bonum conjungi optantes, non autem prop» ter honores in altero ævo reconditos. Secun» dus enim hic honestorum et *laudabilium* vi» rum gradus, est pretio ac mercede aliquid » facere ; quemadmodum in tertia classe col» locandi sunt, qui pœnæ metu a scelere et ma» leficio deterrentur. »

Qui *id unum expetunt*, *ut honorem*, seu *honores in altero ævo reconditos;.... a Deo consequantur*, in hoc nullatenus errant, neque aliud quidquam sperant, nisi hoc *unum* scilicet in Deo videndo beatitudinem promissam. In hoc sunt *laudabiles*; sed sunt quidam *sublimiùs assurgentes*, qui bonum sive pulchrum, propter ipsum bonum sive pulchrum, *non propter honores in altero ævo reconditos*, sive non propter promissam in Deo beatitudinem amant. Quòd si ulteriùs quæras an *laudabiles* illi viri sint verè justi, sic respondet summus ille theologus : « Tres enim eorum, qui salu» tem consequuntur, classes esse scio [2]. » Non dicit : Opinor, mihi videtur, sed scio. Certissimè docet hanc esse Ecclesiæ traditionem. Igitur qui in *secundo gradu pretio ac mercede* Deo serviunt, et ideo vocantur mercenarii, in ea mercenarietate *salutem consequuntur*. Justi sunt, charitate donantur: atqui tertii gradûs justi *sublimiùs assurgunt*. « Scio, inquit, tres » esse eorum qui salutem consequuntur classes, » servorum videlicet, mercenariorum ac fi» liorum..... Mi autem supra hos assurgis, et » filius es, ut patrem verere, ac bonis operibus » stude; quia bonum est patri obtemperare, » etiamsi ex ea re nihil quæstûs ad te reditu» rum sit. »

In hoc perfectissimus filius supra cæteros sublimis assurgit, quòd ita sit affectus, ut obtemperaret patri, etiamsi hoc *unum*, quod mercenarii justi expetunt, scilicet promissa beatitudo, minimè speranda esset. Itaque hæc quinque in Gregorio, quemadmodum et in Clemente, expressissimè adstruuntur. 1° Hi triplicis ordinis homines justi sunt, quippe qui *laudabiles salutem consequuntur*. 2° Triplex ille ordo, triplex est habitualis animarum status. 3° Secundi ordinis justi, qui *mercenarii* vocantur, quodam circa promissam in cœlo beatitudinem affectu occupantur, supra quem *sublimiùs assurgunt* perfectissimi filii. 4° Perfectissimi filii neque id *unum expectunt*, quod mercenarii, scilicet honorem seu gloriam aut beatitudinem *a Deo consequendam*, sed *summo bono propter ipsum conjungi*, seu amore inhærere optant. 5° Adde hanc dilectionem, omni mercenarietate purgatam, esse fontem ex quo fluunt conditionata Deo absque mercede serviendi vota. *Bonum est patri obtemperare, etiamsi ex ea re nihil quæstûs accederet*.

Gregorius Nyssenus sic ait. « Nonnullis etiam » fit salus per timorem..... Sunt etiam aliqui, » qui propter spem mercedis repositam iis qui » piè vixerint, se rectè et ex virtute gerunt, » non charitate bonum possidentes, sed expec» tatione remunerationis. Sed qui animo currit » ad perfectionem, expellit timorem (est enim » ejusmodi servilis affectus)...... Despicit au» tem ipsas quoque mercedes, ne videatur mer» cedem pluris facere quàm remuneratorem [1].» Nota : 1° hos triplicis generis homines justos esse, siquidem iis *salus est*, quinetiam *piè vivunt, et se ex virtute gerunt*, ac proinde infimi ordinis homines, scilicet servi, non aguntur solo timore. Nefas enim esset dicere quòd quis solo timore *salute* donetur. 2° Mercenarii *piè vivunt, et ex virtute se gerunt*. 3° Spes propter quam virtutes exercent, non est spes fictitiæ cujusdam beatitudinis, seu mercedis diversæ a visione Dei intuitiva, sed spes ipsissimæ *mercedis repo-*

[1] *Orat.* IV, *olim.* III, n. 60 : p. 104, ed. Bened. — [2] *Or.* XL, n. 13 : p. 699.

[1] *Homil. I in Cantic.* t. I, p. 475.

sitæ iis qui piè vixerint. 1° Qui supra utrumque inferiorem justitiæ gradum, *ad perfectionem currit, despicit mercedem*, quam a remuneratore distinguit. Nimirum formalis beatitudo, quæ est *creatum aliquid in ipso* homine *existens*, a creatore realiter distinguitur, ut effectus a causa, et potentia ab objecto.

Idem sanctus Doctor sic habet [1]: « Id enim » certè perfectio est, ut non timore pœnarum, » instar servi, a vitiis declines, nec virtutem » spe præmiorum amplectaris, quasi mercatoris » affectu in negotiationibus et contractibus, sed » neglectis etiam iis quæ in promissionibus per » spem recondita sunt, unum terribile arbi- » treris ab amicitia Dei repelli, unum solum ex- » petibile, Dei amicitiam. » Ne quæras igitur alibi veram perfectionem; hæc est enim certa traditio. *Id enim*, inquit, *certè perfectio est*. Agitur autem de statu habituali, seu vitæ tenore, quo quis *vitia declinat*, et *virtutem amplectitur*. Procul amandatur *spes* illa *præmiorum*, quæ *mercatoris affectum* imitatur. Unus superest affectus, scilicet amor *amicitiæ*. Eâ solâ amicitiâ, inquit [2], *meo judicio, hominis vita perficitur*. Unum est in quo quis vitilitigare posset, nempe in eo, quod Gregorius dixerit mercenarios *bonum charitatе non possidere, sed expectatione remunerationis*. Hoc autem intelligendum de illa perfecta charitate quæ *foras mittit*, tum *timorem pœnarum*, tum *mercatoris affectum*. Cæterùm constat ex Gregorio eos charitate donari, siquidem *ex virtute se gerunt*, et *salvantur*.

Sanctus Chrysostomus triplicem justorum ordinem his verbis docuit: « Virtutis studiosi » sine præmii respectu ipsius pulchritudinem » intuentur, et amplectuntur propter ipsam: » ut Deo placeant, non propter mercedem, » rectè agunt. Continentiam quoque magnifa- » ciunt, non ne puniantur, sed quia Deus hanc præcepit [3]. » Qui *continentiam magnifacit ne puniatur*, servus est; qui *propter mercedem rectè agit*, mercenarius; qui verò neque *ne puniatur*, neque *propter mercedem*, sed *ut Deo placeat*, virtutis *pulchritudinem amplectitur propter ipsam*, is perfectissimus est filius. Hæc addit: « Quod si quis infirmior sit, etiam in » præmium spectet. » Mercenarietatem ipsissimam, quam in perfectis amputat, infirmis ut proficuam suadet. Idem est igitur et quid imperfectum erga perfectos, et quid erga imperfectos in praxi utile, ac proinde peccati expers. Alibi sic loquitur: « Etiamsi non esset promis- » sum præmium, bonos esse oporteret.... Sed » Deus propter nostram magnam infirmitatem » voluit etiam ut virtus intuitu mercedis coli » possit [1]. » Hoc est nostræ infirmitatis adminiculum et incentivum, in quo permittendo Deus nobis sese accommodat; hinc nos ad virtutem exstimulandos docet Chrysostomus.

Idem sanctus Doctor, dum hæc Apostoli interpretatur: *Si secundùm hominem ad bestias pugnavi Ephesi, quid mihi prodest?* asseverat Apostolum ita locutum fuisse « propter mul- » torum infirmitatem.... non quòd ipse prop- » ter mercedem curreret. Etenim facere quod » Deo placet, sufficiens erat ei remuneratio. » Quamobrem, inquit, dum dicit, *Si in hac » tantùm vita speramus in Christo, omnibus » hominibus miserabiliores sumus* ..... ad eo- » rum infirmitatem sese demittens sic loquitur. » Namque Christo in omnibus placere magna » merces est [2]. » Quod Apostolus infirmis in praxi suadet, id ipsum in se amputat. Certè quod ab Apostolo infirmis suadetur, peccatum non est. Quod autem ab Apostolo in ipso Apostolo amputatur, imperfectio est.

« Accurata, inquit alibi [3], et veluti ins- » titoria cum supputatione de ipsa remu- » neratione curiosè solliciti, examinamus » ecquam mercedem consequemur. Atqui » major tibi merces, si modò citra mercedis » spem. Hæc enim dictitare, et curiosè in- » dagare, mercenarii potiùs est quàm gra- » tuitò servientis. Omnia enim propter Chris- » tum, non propter mercedem agenda sunt. » Ut a nobis ametur, gehennam comminatus » est, et regnum promisit. Amemus igitur » illum, ut amare par est: hoc enim ma- » gna merces est, hoc regnum, voluptas, » deliciæ, gloria et honor; hoc lumen et » infinita beatitudo....... Sed nescio quo pacto » in hujuscemodi sermonem abductus sum, » qui jubeam homines, qui neque princi- » patum neque gloriam præsentem contem- » nunt, regnum cœlorum propter Christum » contemnere; quanquam magni illi ac ge- » nerosi viri ad hunc charitatis modum per- » venerunt. » Hæc sunt annotanda: 1° Merces augetur dum *citra mercedis spem* virtus colitur, ac proinde perfecti filii justis mercenariis meritò præeminent. 2° Amor in perfectis filiis *se ipso contentus* est, ut ait Bernardus, et est sibi ipsi quasi præmium, etiam sublato præmio. 3° Etiamsi *infirmiores* de-

[1] *Vita Moys.* l. I, p. 256. — [2] *Ibid.* — [3] *Homil.* LXXVII, al. LXXVI, *in Joan.* n. 4 : t. VIII, p. 455.

[1] *Homil.* XIII *in Ep. ad Hebr.* n. 5 : t. XII, p. 136. — [2] *Homil.* XL *in I ad Cor.* n. 3 : t. X, p. 381. — [3] *Homil.* X *in Ep. ad Rom.* n. 7 : t. IX, p. 470 et 471.

beant *et in præmium spectare*, ne animum despondeant, *omnia* tamen a perfectis *propter Christum, non propter mercedem agenda sunt*. Porrò qui dicit *omnia*, non dicit quemdam actum transitorium, quasi in excessu mentis elicitum, sed totum vitæ tenorem. 4° *Ait magnos et generosos viros*, apostolos videlicet, *ad hunc amoris modum* reverà *pervenisse*, ut *omnia propter Christum non propter mercedem agerent*. 5° Merces propter quam apostoli non agebant, ipsissimum est cœlorum *regnum*, quod *principatui et gloriæ* vitæ *præsentis* opponit. 6° Quidam est *amoris modus*, quò *pervenerunt* apostoli, et in quo *propter Christum* ipsum cœlorum *regnum contemnitur*. 7° Quemadmodum gehenna, de qua locutus est sanctus Doctor, ea ipsa est, quam Dominus comminatur; ita etiam *regnum* de quo locutus est sanctus Doctor, hoc ipsum est quod Dominus pollicetur.

Hæc autem omnia eo argumento confirmantur. Chrysostomus ait impios quosdam homines suis cupiditatibus agi, quemadmodum et Apostolus charitate agebatur, dum inferos superosque propter Christum contemneret. « Tanta est, inquit [1], harum (scilicet cupiditatum) vis, ut a suis servis idem servitium exigant, quod Paulus exhibuit erga » Christum, dum et gehennam, et regnum, » illius causâ contemneret. Nam si vel cor» porum, vel pecuniæ, vel gloriæ amore quis » capiatur, deinceps gehennam ridet, et re» gnum contemnit, ut vitiis obtemperet. Ne» quaquam igitur fidem negemus Paulo di» centi, quòd tanto Christi amore flagrave» rit. » Huic Apostoli exemplo mox adjicit et exemplum puerorum, qui in fornace Deum laudabant. « Neque enim, inquit [2], quæ age» bant, pro retributione et mercede, sed ex » sola charitate agebant. » Hæc omnia totius vitæ institutionem et propositum apertè sonant. Spem ipsam remunerationis nihili facere videtur, ut *sola charitas* totam vitam informet.

Postremò dum hoc Apostoli verbum interpretatur, NEQUE INSTANTIA NEQUE FUTURA [3], ex Pauli nomine sic ait [4]. « Neque enim » si quis mihi mortem futuram immortalem » comminaretur, ut me a Christo separaret, » neque si perennem vitam promitteret, ne» quidem hanc conditionem admitterem. » Ita verò pergit : « Neque enim Christum prop» ter Christi dona, sed propter ipsum ipsius » dona amabat, unum illud spectans, unum hoc » veritus, ne ab illo amore excideret. Eo enim » excidere illi terribilius erat, quàm gehenna, » quemadmodum et perseverare regno deside» rabilius.....Ille quidem Christi amore vel in » gehennam decidere libens admittit, vel a regno » excidere, si utrinque hoc proponatur....... » Ne regnum quidem quidquam esse censet » propter Christum..... Tanquam ingenuus » filius, ac liberali affectu patrem amans, » patris societatem tantummodo quærit, cæ» tera nihili faciens. Quinetiam filium hunc » Apostolus longè superat. Neque enim pa» terna dona unà cum patre expetit; verùm » quoties in patrem respicit, dona nihili æs» timat, sed maluerit, vel inter flagella et » supplicia cum patre esse, quàm separatim » ab illo, frui deliciis..... Paulus solus prop» ter Christum omnia generosè pertulit, non » propter regnum, nec propter illius pre» tium, sed solâ erga Christum benevo» lentiâ. » His liquet : 1° Paulum virtutem non colere propter promissam beatitudinem, quemadmodum et cæteri justi perfectione inferiores ita affectos esse constat; 2° mercedem istam sive cœlorum *regnum* esse formalem beatitudinem ab ipso Deo distinctam; 3° amorem purè *benevolum* hoc totum in Apostolo præstare, quod in cæteris *regni* desiderium per totum vitæ tenorem.

Theodoretus, Chrysostomi vestigiis per omnia inhærens, et in hoc maximè inhæsit. Hinc numerosa illa et percelebris Orientalium schola conditionata abdicandæ beatitudinis promissæ vota, in Apostolo laudibus cumulant, et perfectis animabus ut eximium amoris exemplar proponunt. Ita Isidorus Pelusiota; ita Joannes Antiochenus in Epistola ad Theodoretum; ita Photius; ita Elias Cretensis. Theophylactus verò triplicem justorum ordinem juxta universam traditionem docet.

Abbas Nilus, qui in Sceti eremo vixit, teste Amphilochio, sic docebat [1] : « Ego quidem » novi, fili, triplicem esse classem eorum qui » salvantur, servos videlicet, mercenarios et » filios. Servus semper utilis est, et proprio » domino servit cum timore et desiderio. Mer» cenarius verò, si mercedem omnino conse» qui velit, impigre et sine fraude operam dare » debet : neque datur ei remissio, vel hieme, » vel æstate, vel autumno. Denique filius patrem » colere debet, ut hæres scribatur. » 1° Hæc

[1] *Homil.* IX *in Math.* n. 9 : t. VII, p. 64. — [2] *Homil.* IX *in Math.* n. 11 : t. VII, p. 67. — [3] *Rom.* VIII, 38. — [4] *Homil.* XV, n. 5 : t. IX, p. 600 et 601.

[1] *Thesaur. Ascet.* opusc. X, *de non desper.* p. 268.

verba Basilii verbis adeo similia sunt, ut traditionem religiosè servatam præ se ferant. 2° Ait : *Equidem novi, fili.* Id est, scito hanc esse certam traditionem. 3° Hos omnes justos esse, quippe qui *salvantur*, docet. 4° Habitualem uniuscujusque statum demonstrat. Loquitur enim non de actu transeunte, in mentis excessu, semel elicito, sed de *servitio*, quo servus *semper utilis est*, et de *opera impigre* a mercenario *data*, ita ut *neque hieme, neque æstate, neque autumno, ulla detur ei remissio*, et de *cultu* quo filium decet constanter patri obsequi.

Magnus Macarius abbas sic ait [1] : « Qui » Deum secundùm veritatem amant, neque ob » spem regni quasi mercatores lucri et mercedis » cupidi, neque ob metum præparatæ peccato- » ribus pœnæ, servire eligunt : sed amant Deum » solum et suum creatorem, ex recta consequen- » tia intelligentes, quid creaturæ creatori, et » servi domino gratificari debeant. Non solùm » a tribulationibus, sed etiam a consolationibus » anima periclitatur ut tentari possit. Utroque » hoc modo animæ a suo conditore probantur, » ut his explorationibus manifestò appareat » quales sint, mercenariæ-ne, quæstûs sui cau- » sâ, an solummodo ipsum propter se ipsum » diligant ; eo quod ipsum, ut in se est, omni » amore et honore dignum noverit. » His verbis, insignis ille Asceta videtur in vita perfecta solam charitatem admittere, quâ Deus solus *propter se ipsum*, nullo respectu ad *spem regni* colitur.

Joannes Climacus *servos* vocat eos qui *sinceri et germani servi sunt*, non autem *inutilia mancipia*. Eà accuratà locutione diligenter præcavet, ne quis falsò existimet hos *servos* agi tantùm timore pœnæ, nondum amore justitiæ, atque adeo nullatenus esse justos. « Omnes servi, » inquit [2], ad ipsius nutum facti, quidquid im- » perat, sine cunctatione exequuntur. Inutilia » autem mancipia, suscepto baptismate, legem » violant. » In eo triplici ordine, servorum scilicet, mercenariorum et filiorum, « alii præ- » sentis vitæ commoda sponte promptèque ob- » jecerunt, ob ingentem peccatorum sarcinam, » alii ob spem futuri regni, postremi propter » Dei summè boni amorem. » Hæc addit : « Pius » agonistarum remunerator est Deus. Quocum- » que fine metam attigerint, cursum religiosæ » vitæ ratum habebunt. » 1° Memineris et infimi ordinis servos, a mancipiis secretos, justos haberi, ac proinde charitatis *fine* seu motivo impelli ad colendum Deum. Igitur si dicat hos, *quocumque fine metam attigerint*, salvari, hoc intelligendum est de fine adjectitio circa formalem beatitudinem, et salvâ charitate, quâ solâ justi efficiuntur. 2° Videtur a tertio justorum ordine excludere *spem futuri regni*, ut Deus in se *summè bonus* propter se ametur. 3° Agitur non de actu transeunti, sed de *cursu vitæ religiosæ*.

Sanctus Maximus triplicem eumdem ordinem assignat [1] : servos, *incipientes* ; mercenarios, *proficientes* ; filios denique *perfectos* vocat. Quapropter ubi deinceps occurret triplex *incipientium*, *proficientium* et *perfectorum* ordo, agnoscenda est eadem traditio, quam tantopere inculcatam legimus. Docet insuper hæc duo, 1° quod hæ sint *tres classes hominum qui salutem consequuntur* ; τὰς τρεῖς τάξεις τῶν σωζόμενων ; 2° quod *filii nec metu minarum, nec promissorum desiderio moveantur*. Sic statum vitæ manifestò supponit, in quo penitus cesset mercenariorum circa promissam mercedem imperfectus quidam affectus, et charitas omnia præstet.

Hæc est Græcorum Patrum certissima, et quidem universa traditio quam negare aut eludere omnino impium foret.

CAPUT II.

Latinorum Patrum testimonia.

Tertullianus sic docet [2] : « Pœniteat amasse » quæ Deus non amat..... De bono pœnitentiæ » enumerando diffusa, et per hoc magno elo- » quio committenda materia est. Nos verò pro » nostris angustiis unum inculcamus, bonum » atque optimum esse quod Deus præcipit. » Audaciam existimo de bono divini præcepti » disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco » auscultare debemus, sed quia Deus præcipit. » Ad exhibitionem obsequii prior est majestas » divinæ potestatis ; prior est auctoritas impe- » rantis, quàm utilitas servientis..... At enim » ille non præcipit tantùm, sed etiam hortatur ; » invitat præmio, salute, etc. » Multa pœnitentiæ incentiva proponere posset. At *unum*, et quidem *optimum inculcare* illum juvat, nimirum quod *Deus præceperit*. Quod verò obsequium sit etiam *bonum* nobis, quod *hortemur et invitemur præmio*, seu salute, hoc minùs urget. *Prior est enim auctoritas imperantis*, *quàm utilitas servientis*. Unde existimat in eo quamdam esse *audaciam*, ut de illa *utilitate* inquiratur. *Neque enim*, inquit, *quia bonum est*, sive

[1] *Thesaur. Ascet.* opusc. VIII, *de Libert. ment.* p. 207 et 209. — [2] *Scal. Parad. Grad. I.*

[1] *De Mystag.* cap. XXIV : t. II, p. 523. — [2] *De Pœnit.* cap. IV : p. 123, ed. 1675.

utile est beatificum, *auscultare debemus, sed quia Deus præcepit*. Hoc *unum ut optimum* inculcat. Cætera, etiamsi licita, excludere videtur eà negativâ particulâ : Neque *enim quia bonum est, etc.* Hoc autem suadet, non tantùm quoad actum transeuntem, sed etiam generatim et absolutè, quoad universum pœnitentiæ decursum.

Sanctus Ambrosius, relatis Domini ad Abrahamum promissis, ita loquitur : « Propositum » piæ mentis mercedem non expetit, sed pro » mercede habet boni facti conscientiam, et justi » operis effectum. Angustæ mentes invitentur » promissis ; erigantur speratis mercedibus : » bona mens, quæ sine responsi cœlestis syngrapha certamen arripuit, geminæ laudis » fructum acquirit sibi, etc. [1]. » 1° Distinguit *angustas mentes*, scilicet justos mercenarios, qui *invitantur promissis*, a pia illa mente, scilicet perfectissima, quæ *mercedem non expetit*. Hic est duplex justorum ordo traditione celebratus. 2° Agitur de mercede, quæ ipsissima est beatitudo in cœlis promissa. Præterquam quod enim de mercede locutus est, de qua Dominus aiebat Abrahamo : *Ero merces tua magna nimis*, ipse Ambrosius hic agit de *responsi cœlestis syngrapha*. 3° Vult hanc piissimam mentem *pro mercede habere boni facti conscientiam*. Porrò *boni facti conscientia*, etiamsi cor delectet, non est tamen æterna illa beatitudo, de qua sola inter nos hactenus disputatum est. 4° Dum Ambrosius docet *bonam* hanc *mentem geminæ laudis fructum acquirere*, audire mihi videor Chrysostomum pariter docentem : *Atqui major tibi merces*, inquit, *si modò citra mercedis spem*. 5° Affectus ille mercenarius, quo *angustæ mentes* mercedem cupiunt, non tantùm justis competit, sed etiam est citra omne peccatum. Quinetiam suadendus est in praxi ; quippe qui *angustas mentes invitat* et *erigit* in Deum. 6° Agitur de statu habituali ; siquidem agitur de certamine arrepto et de fructûs acquisitione. 7° Excluditur ab eo habituali statu *mercedis expetitio ; mercedem*, inquit, non *expetit*. En particula negativa, quæ in totum hunc statum cadit. Addit et hæc : *Sine responsi cœlestis syngrapha certamen arripuit*.

Hoc idem alibi inculcat : « Non præmio, » inquit [2], ducitur ad perfectionem, sed perfectione consummatur ad præmium. Imitatores » Christi non propter spem boni sunt, sed pro » amore virtutis. » 1° Ea locutio significat, hunc esse *consummandæ perfectionis* statum, ut quis non ideo perfectioni studeat, quia sperat mercedem, sed e contrà ideo speret, quia charitas urget et imperat ut promissa a dilecto cupiantur. 2° Ea gemina negatio *non præmio...., non propter spem*, excludit quemdam affectum circa promissam beatitudinem. 3° Agitur non de actu transeunte, sed de habituali statu, siquidem particulæ negativæ cadunt in totam hanc viam quâ *ducimur ad perfectionem*, et in qua *perfectione consummamur ad præmium*.

Sanctus Hieronymus sic habet [1] : » Qui diligit, non ideo imperata custodit, quia aut » timore pœnarum, aut præmii aviditate compellitur ; sed quia hoc ipsum, quod a Deo » jubetur, est optimum. » 1° Hi sunt tres ordines, scilicet servorum, qui *timore pœnarum ;* mercenariorum, qui *præmii aviditate ;* perfectorum denique filiorum, qui solo erga Deum obsequio *compelluntur*. 2° Dum dicit Hieronymus, *Qui diligit*, absit ut doceat servum ac mercenarium nullatenus diligere. Neque enim in hoc a cæteris omnibus traditionis testibus Hieronymus recedit ; sed hoc tantùm, ut quid characteristicum, denotat. Quemadmodum enim servus ille est qui timet, et mercenarius qui sperat, ita et perfectissimus filius *qui diligit*, etiamsi hi tres et timeant, et sperent, et diligant, singuli speciali modo. 3° Agitur hic de habituali statu, in quo quis omnes virtutes exercet, et *imperata custodit*.

Cassianus, Chrysostomi discipulus, asceticæ vitæ insignis magister, qui magni Antonii cæterorumque contemplatorum de gradibus perfectionis traditiones diligentissimè conscripsit, ex nomine abbatis Chæremonis ita loquitur [2] : « Tria sunt quæ faciunt homines a vitiis » temperare, id est, aut metus gehennæ,..... » aut spes atque desiderium regni cœlorum, » aut affectus boni ipsius..... Quæ tria, licet ad » unum finem tendere videantur, provocant » enim a rebus illicitis abstinere, magnis tamen » excellentiæ suæ gradibus ab invicem disparantur. Duo namque superiora propriè hominum sunt eorum, qui ad profectum tendentes, » necdum affectum concepere virtutum. Tertium specialiter Dei est, et eorum, qui in se » imaginem Dei ac similitudinem receperunt. » Ille namque solus, ea quæ bona sunt, nullo » metu, nullâ remunerationis gratiâ provocante, » sed solo bonitatis affectu operatur. »

1° Assignat triplicem gradum ab universa

[1] *De Abrah.* lib. II, cap. VIII, n. 47 : t. I, p. 332. — [2] *De interpell. David*, lib. IV, cap. XI, n. 28 : t. I, p. 672.

[1] *Ep. ol.* CXLVI, *ad Damas.* nunc inter crit. t. IV, p. 154. — [2] *Coll.* XI, cap. VI.

traditione adstructum, et unicuique eorum *suam excellentiam* tribuit. 2° Etiamsi dicat servos et mercenarios *necdum affectum concepisse* virtutum, malè inferretur eos nullatenus virtutes supernaturales colere. In eo enim tantummodo *necdum virtutum affectum concepere*, quod perfectionis nondum compotes sint, sed *ad profectum tendant* : de cætero excellentiâ jam donantur. 3° Servi, mercenarii et filii, iidem sunt manifestò, qui alibi incipientes, proficientes et perfecti appellantur. 4° Quemadmodum Deus, *nullo metu, nullâ remunerationis gratiâ provocante*, id est nullo, aut pœnæ, aut mercedis motivo impellitur, *sed solo bonitatis affectu*, id est solâ charitate *operatur*, ita etiam et perfectissimi filii nullo aut pœnæ timendæ, aut mercedis optandæ motivo, *sed solo bonitatis* affectu, sive solâ charitate operantur. Negativa hæc particula metum spemque absolutè excludere videtur, ut sola charitas totum præstet. 5° Agitur evidentissimè de habituali statu, ubi *a rebus illicitis abstinetur*, ad unum finem tenditur, et singula agenda, quis *solo bonitatis affectu operatur*.

Collator sic pergit [1] : « Multum namque » differt inter eum, qui metu gehennæ, vel » spe retributionis futuræ, vitiorum in se » extinguit incendia, et eum qui divinæ cha- » ritatis affectu ipsam malitiam et immun- » ditiam perhorrescit, ac puritatis possidet » bonum, amore tantùm et desiderio casti- » tatis, nec jam remunerationem futuræ pro- » missionis aspiciens, sed præsentis boni de- » lectatus conscientiâ, agit omnia, etc. » 1° Ille qui *necdum affectum concepit virtutum*, idem est qui nondum *puritatis bonum possidet*, seu nondum *agit omnia amore tantùm et desiderio* virtutis, sed *remunerationem futuræ promissionis adhuc aspicit*. 2° Perfectissimus filius *remunerationem futuræ promissionis jam non aspicit*. Particula negativa excludere videtur hoc motivum. 3° Hæc *remuneratio* non est quid phantasticum extra Deum et præter promissa, sed ipsissima *remuneratio futuræ promissionis*. 4° Non agitur de actu quodam transeunti, sed de habituali animæ statu, in quo ipsâ *puritatis possessione* donatur, et *amore tantùm agit omnia*.

Germanus Cassiani socius continuò Chæremoni declarat se ægrè ferre hoc ab illo dictum, scilicet « timorem Dei et spem retri- » butionis æternæ imperfecta esse [2]. » Chæremon respondet : « Non poterat uniformis » omnibus perfectionis corona proponi..... » et idcirco ipsarum quodammodo perfectio- » num diversos ordines, diversasque men- » suras sermo divinus instituit, etc. [1]. » Num crederes audire ipsum Clementem, dum ait : » Quemadmodum in gymnicis certaminibus, » ita etiam in Ecclesia esse virorum et pu- » erorum coronas [2]. »

« Videtis ergo, inquit Chæremon, perfec- » tionum gradus esse diversos, et de excelsis » ad excelsiora nos a Domino provocari, ut » ita is, qui in timore Dei beatus et perfec- » tus extiterit, ambulans, sicut scriptum est » de virtute in virtutem, et de perfectione » ad aliam perfectionem, id est de timore » ad spem, mentis alacritate conscendens, ad » beatiorem denuo statum, quod est charitas, » invitetur, etc. » 1° Unicuique gradui tribuitur *sua excellentia*, sua *perfectio*. Gradus illi dicuntur omnes *excelsi* atque *beati*. *De virtute in virtutem conscendunt*. *Coronæ* quidem non *proponitur uniformis* ; sed *corona* omnibus datur : agitur tantùm de inæquali perfectione. 2° Illi diversi *perfectionem ordines*, sive *gradus*, sunt *status* habituales ; ultimus quippe, de quo inter nos disputatur, gradus, *status* est : *ad beatiorem*, inquit, *denuo statum*. Hanc *statûs* denominationem iterum atque iterum Collator inculcat. 3° Ultimus ille ac perfectissimus status solam charitatem includere videtur : scilicet *de timore ad spem* anima *conscendens*, tandem pervenit « ad beatiorem denuo statum, quod est cha- » ritas, nec jam remunerationem futuræ pro- » missionis aspicit. »

Venerabilis Beda, qui præcipuas Patrum traditiones transcripsit, docet « inter filium, » mercenarium et servum non minimam esse » distantiam ; servum videlicet esse eum qui » adhuc metu gehennæ, sive præsentiâ legum » a vitiis temperat, mercenarium spe ac de- » siderio regni cœlorum, filium qui affectu bo- » ni ipsius [3]. »

Sanctus Anselmus in placitis, quæ Eadmerus discipulus ac vitæ auctor collegit, sic loquitur [4] : « Deo quidem tribus de causis » homines serviunt, videlicet timore, com- » modo et amore. » Ne putes illum excludere amorem, nimirum charitatem, ab utroque primo gradu, ita ut in primo servus solo *timore*, et in secundo mercenarius solo *commodo* exstimuletur. Rem ipse ita expla-

[1] *Coll.* XI, cap. IX. — [2] Cap. XI.

[1] Cap. XII. — [2] *Strom.* lib. VII, p. 738. — [3] *In Luc. parab. filii prodig.* cap. XV : t. V, p. 372, ed. Colon. — [4] *De similit.* cap. CLXIX : p. 185.

nat: « Sunt namque nonnulli, qui si pœnas inferni non esse scirent, pro nulla retributione æternorum bonorum a suis voluptatibus cessarent ; qui licet pœnas illorum, qui Deum minimè verentur, evadant, non tamen plenam retributionem invenient. » Servus igitur justus est, atque adeo verâ charitate donatur, siquidem *pœnam evadit*, et *retributionem invenit*, quamvis non sit *plena*. Sic mirificè consentit sanctus Doctor cum Clemente, qui dicit in Ecclesia esse *virorum ac puerorum coronas* [1], et cum Cassiano dicente *non posse uniformem omnibus perfectionis coronam proponi ; sed perfectionem diversos* esse *ordines, diversasque mensuras, etc.* [2]. Hæc est autem sana et accurata traditionis interpretatio; scilicet quosdam esse infimi ordinis justos, qui etiamsi verâ charitate in illis dominante donentur, sic tamen affecti sunt, ut in sui statûs tentationibus pervincendis animum desponderent, si solo regni cœlorum intuitu, secluso pœnarum timore, vitia refrenenda essent : sic timor ille pœnarum necessarius est, ut cupiditas adverso pondere imminuatur, et charitas in tuto sit. Neque enim solatium sperandæ beatitudinis sufficiens esset ad compescendos cupiditatis impetus. Ita etiam a pari dicendum erit alios esse justos, quos mercenarios appellant, qui ita affecti sunt, ut etiamsi vera charitas illis dominetur, minùs tamen ipsa viget, unde in pervincendis sui statûs tentationibus animum desponderent, nisi præter charitatis delectationem perfectissimam, lactarentur æternæ felicitatis expectatione. « Alii autem, inquit, Deo serviunt, ut magnum inde habeant commodum, sive in præsenti vita, sive et in hac, et in futura. » Duplicem itaque mercenarietatem assignat, alteram circa spiritualia præsentis vitæ solatia, alteram circa futuræ vitæ præmium. De utrisque mercenariis sic ait : « Quibus, si Deus voluerit, ex quadam ratione poterit dicere : Gratiâ commodi vestri mandata mea servastis, non quia purè me diligebatis, sed quoniam a me lucrari volebatis. » Profectò si Deum ipsum ad suum *commodum* sive *lucrum* referrent, essent omnino impii. Nullas *pœnas evaderent*, imò asperrimas mererentur, neque ullam *retributionem invenirent*, *mandata* denique non *servarent*. *Maximum* enim *mandatum*, in quo cætera omnia continentur, scilicet Dei propter se præ omnibus diligendi, impio affectu violarent. Comparationem subjungit : « Sicut hi, inquit, qui regi serviunt, non regem multi, sed donaria diligunt regis. » Id est, mercenarii in eo affectu, in quo præcisè *mercenarii* sunt, non *regem* scilicet Deum, sed illius donaria diligunt. Reverà in actu proprio mercenarietatis non ipsum Deum, sed Dei donarium, scilicet formalem beatitudinem, ut creatum *aliquid in ipso* homine *existens* appetunt justi mercenarii. Ita verò sanctus Doctor concludit : « Alius est, qui verè Deum diligit, et solo amore ejus præcepta ejus custodit.. Iste profectò legaliter servit, et bonam perfectamque mercedem sibi acquirit. Igitur sicut Deo ille nihil præposuit, sic illi Deus justâ recompensatione reddere debet se ipsum, qui rebus omnibus excellit. » Nefas esset credere hunc *servare mandata*, *pœnas evadere, et retributionem invenire*, qui Dei donaria Deo donanti deliberatâ voluntate *præponeret*. Liquet ergo eum loqui tantummodo de illis justis mercenariis, qui ne animum despondeant, plus solatii sensibilis in expectanda futura beatitudine, quàm in amando nudè Deo propter ipsum Deum, percipiunt. *Alius est*, inquit, *qui verè*, id est perfectè, *Deum diligit*, *et solo amore ejus præcepta ejus custodit*. Certè in hoc *verè diligit*, quod *solus amor*, seu sola charitas omnia *præcepta custodit*. En status habitualis, in quo singula *præcepta* suo ordine, suâque vice *custodiuntur*. Perfectissimus filius ille *plenam retributionem*, sive *perfectam mercedem sibi acquirit*. Cæteri justi utriusque inferioris ordinis, *mandata servant*, pœnas *evadunt, retributionem non tamen plenam inveniunt*, scilicet *lucrari volebant, accuratâ veluti institoris supputatione*, ut ait Chrysostomus [1], serviebant. Hinc merces ipsa minuitur. *Atqui major tibi merces, si modò citra mercedi spem feceris. Si quis tamen infirmior est, et in præmium spectet* [2]. Neque abjiciant adversarii librum *de Similitudinibus* ab Eadmero, non a sancto Anselmo scriptum fuisse. Etenim Eadmerus non sua, sed magistri placita refert. Ipse titulus peremptorius est : *Eadmeri Cantuariensis monachi liber de sancti Anselmi Similitudinibus*. Prætereа hanc ipsam doctrinam ipse Anselmus suis in scriptis apertè adstruit. « Qui enim, ait [3], se totum abnegat, ut Deum habeat ; qui sibi periit, ut tibi valeat ; qui sibi nihil est, ut tibi aliquid sit, si nihil in se,

[1] *Loc. cit.* — [2] *Ubi supra.*

[1] *Homil.* v *in Ep. ad Rom.* jam cit. — [2] *Homil.* LXXVII *in Joan.* ubi sup. — [3] *De mensur. Crucis.* cap. IV, p. 496.

» habet, nihil suî amittere timet, sed semper » securus est te quod tuum est conservare. » Si minentur ei pœnæ inferni, vel ignis pur- » gatorius, parum timore eorum afficitur: » quia cantabit vacuus coràm latrone viator, » et se timet perdere, qui se abnegat. Si enim » tu eum, qui tuus est, ad pœnas mit- » tere velles, semper tamen de te in boni- » tate sentiret, paratus sustinere quod velles; » nec diceret: Cur ita facis? Cui prædicta » sententia non placet, da ei, Domine, se ab- » negare, ut intelligat. » Itaque alii sunt adeo abnegati, et *sibi pereuntes*, ut *nihil suî amittere timeant*. *Se non timent perdere*; quippe qui totos se *abnegarunt*. Unde si Deus illos *ad pœnas* scilicet *inferni mittere vellet*, *semper*..... *parati essent sustinere quod vellet*. Hi igitur nec *timore*, nec *commodo*, sed *solo amore* sive solâ charitate *præcepta custodiunt*, ut ait Eadmerus. Qui dicit *paratos* sustinere pœnas inferni, apertè dicit paratum pectus tum ad pœnas perferendas, tum ad beatitudinem pœnis oppositam amittendam; qui vero dicit *semper paratos*, evidentissimè dicit habitualem animæ statum, sive ordinarium pectoris affectum. Alii vero sunt minùs abnegati, minùsque perfecti, quibus *prædicta sententia non placet*. Ipsa illis scandalo vertitur. *Durus est*, inquiunt, *hic sermo, et quis potest eum audire?* Eà insanâ abnegatione impia desperatio subrepit. Quid ad hoc Anselmus? Ait-ne hos mercenarios extra salutis viam positos esse? Nullatenus; imò ipsis benignissimè indulget. Instar Apostoli ait: O mercenarii! *utinam sustineretis modicum quid insipientiæ meæ; sed et supportate me: æmulor enim vos Dei æmulatione* [1]. Utinam mecum sic insaniretis! Et iterum: *Opto apud Deum et in modico et in magno...... vos omnes...... hodie fieri tales, quales et ego sum* [2]. *Da ei, Domine*, exclamat Anselmus, *se abnegare, ut intelligat*. Qui verò hunc perfectionis statum nequidem intelligit, manifestè in inferiore gradu constituitur.

Sanctus Bernardus varios amoris gradus sive status assignans, hunc planè admittit, in quo amans » Domino confitetur, non quoniam sibi » bonus est, sed quoniam bonus est [3]. » Hæc est negativa particula, quæ relativam ad nos bonitatem ab omni illo amoris statu excludere videtur. Hanc ipsam exclusionem illum inculcare juvat. « Non enim, inquit » [4], sine præmio » diligitur Deus, et si absque præmii intuitu » diligendus sit. Purus amor præmium non requirit, sed meretur. » Diligenter observandum est Bernardum cum Anselmo idem loqui. Uterque purum amorem perfectissimis tantùm animabus tribuit. *Non purè me diligebatis*, ait Anselmus, Deum ipsum loquentem inducens. *Purus amor*, etc.. ait Bernardus, scilicet perfectissimorum filiorum *purus amor* est; ipsi quippe *solo amore Dei*, ut docet Anselmus, neque *timore*, neque *commodo* incitati, *præcepta ejus custodiunt*. Mercenariorum verò amor aliquatenus impurus est, utpote alio amore admixtus. Etenim cum ipso amore Dei conjungunt alius generis amorem doni creati. Hæc autem admixtio non inest quidem supernaturalibus virtutum actibus, sed in actibus diversi generis, ut infrà explicabitur.

Alibi sic Bernardus: « Honoret sanè, qui horret » qui stupet, qui metuit, qui miratur: » vacant hæc omnia penes amantem [1]. » Absit ut hæc omnia absolutè excludat a quocumque amante, sive a quolibet justo; sunt enim et maximè pii ac justi, qui Deum *honorant*, *stupent*, *metuunt*, *mirantur*. De sola igitur sponsa sic loquitur, quæ familiarissimo sponsi amplexu gaudet. Anima enim, ut ipse sanctus Doctor docet, quæ *perfectè diligit*, *nupsit*. Sic pergit, de illo perfectissimo sponsæ amore loquens: « Amor sibi abundat. Amor, ubi venerit, cæ- » teros in se omnes traducit et captivat affec- » tus. » Id est, *in Deo sistit*, *non ut ex eo sibi proveniat adeptio boni*. Satis et abunde est amori, ut absque beatitudine cœlesti amet. Quod si promissam beatitudinem optet, in hoc ipsa charitas spem « in se traducit et captivat. Prop- » terea quæ amat, amat, et aliud novit nihil... » Quam quæris aliam inter sponsos necessitu- » dinem vel connexionem, præter amari et » amare?....... Amor per se sufficit, is per se » placet, et propter se. Ipse meritum, ipse » præmium est sibi. Amor præter se non re- » quirit causam, non fructum. Fructus ejus, » usus ejus. Amo quia amo; amo ut amem [2]. » Amor ille, quo anima sponsa in terris peregrina ardet, est sibi satis amplum præmium, non indiget cœlesti præmio. « Talis, ut ipse ait [3], » conformitas maritat animam Verbo..... di- » ligens sicut dilecta est. » Gratis dilecta, gratis diligit. Sponsus eam absque præmii intuitu diligit; ipsa vicissim in eo amando *præmium non requirit, sed meretur*. In hoc *nupsit*. « Verè spiritualis sanctique » connubii contractus est

[1] *II Cor.* XI, 1. — [2] *Act. Apost.* XXVI. 29. — [3] *De dilig. Deo*, cap. IX. n. 26: p. 594. — [4] *Ibid.* cap. VII, n. 17: p. 591.

[1] *Serm.* LXXXIII *in Cantic.* n. 3: p. 1558. — [2] *Ibid.* n. 3 et 4. — [3] *Ibid.* n. 3: p. 1557.

» iste..... Complexus est, ubi idem velle, et » nolle idem, unum facit spiritum de duobus [1]. »

Sic pergit Bernardus : « Magna res amor : » sed sunt in eo gradus. Sponsa in summo » stat. Amant enim et filii, sed de hæreditate cogitant [2]. » Igitur absit ut singulæ animæ justæ eo sensu sponsæ dicantur. Sunt varii *amoris* sive justitiæ *gradus ; filii* quidem justi sunt, et verâ charitate donati, sed aliquatenus adhuc *mercenarii* sunt. Namque « de hæreditate co- » gitant ; quam dum verentur quoquo modo » amittere, ipsum a quo expectatur hæreditas, » plus reverentur, minùs amant. » Ipsissimi sunt, quos ad sinistram cœlestis sanctuarii Clemens ablegavit. Ipsissimi sunt quibus Chrysostomus ait : *Atqui major tibi merces, si modò citra mercedis spem feceris.* Ipsissimi sunt *infirmiores, quibus suadet et in præmium spectare.* Ipsissimæ sunt *angustæ mentes, quæ, ut docet* Ambrosius, *promissis inivitari, et erigi speratis mercedibus* oportet.

« Suspectus est mihi amor, ait Bernardus, » cui aliud quid adipiscendi spes suffragari vi- » detur. Infirmus est, qui fortè spe subtractâ, » aut extinguitur, aut minuitur. Impurus est » qui et aliud cupit. » Duplex igitur mercenarietas evidentissimè hìc assignatur; altera quidem citra peccatum et solummodo imperfecta, quâ amor *minuitur spe subtractâ ;* altera quâ quis *aliud cupit* extra Deum. Alter mercenarius, *infirmus* tantùm ; quippe qui *spe* beatitudinis *subtractâ* aut ab amando cessaret, aut amaret minùs; alter *impurus*, qui extra Deum *aliud cupit.* Illa autem charitatis infirmitas, quâ quis animum desponderet, *spe* cœlestis beatitudinis *subtractâ*, imperfectio est, non peccatum. Utrâque verò illâ mercenarietate immunis est sponsa. « Purus amor mercenarius » non est. Purus amor de spe vires non sumit. » Unde » nihil mirum est, quòd neque *extingueretur*, neque *minueretur, spe* cœlestis præmii *subtractâ ;* « nec tamen (amor ille) » diffidentiæ damna sentit. Sponsæ hic est » amor ; quia hoc sponsa est, quæcumque est. » Sponsæ res et spes unus est amor. » Amor ille animæ peregrinantis *spes et res* tota est ; scilicet *præmium* non *requirit.* Quod autem *præmium* ipsa non *requirit*, ipsissimum est quod filii requirunt, dum *de hæreditate cogitant.* Ipsum est cœlorum regnum a Deo promissum. « Hoc (scilicet puro et nudo amore) » sponsa abundat, hoc contentus est sponsus. » Nec is aliud quærit, nec illa aliud habet. » Hinc ille sponsus, et sponsa illa est. » Id est, quemadmodum sponsus nullam beatitudinem, in amanda sponsa quærit, ita pariter sponsa in amando sponso nullam aliam beatitudinem, præter suum, quo tunc afficitur, amorem, captat. Hinc scilicet ex eo purissimo affectu anima maritatur Verbo. *Hinc* sponsa est : hinc *in summo stat ;* hinc præcisè filiis *de hæreditate cogitantibus* amor *de spe vires sumit*, et qui *spe subtractâ* minùs amarent, præeminet. Luce verò meridianâ clarius est, *sponsam in summo* gradu *stare, atque* in hujusmodi statu habituali permanere.

Idem sanctus Doctor multis in locis triplicem hunc ordinem inculcat. « Revelatur itaque, » ait [1], servo Dei potestas, mercenario felicitas, » filio veritas. » Unde concludit « nec mer- » cenarium rapi ad contemplandam veritatem. » Reverà peritissimi Ascetæ docuerunt solos perfectos mercenarietate immunes contemplationis habitu plerumque donari. Sic pergit : « Audi » denique vocem filii, *Domine, salvum me* » *fac.* Quare ? fortè ne ardeat in inferno, » fortè ne fraudetur præmio ? non, inquit, » sed *psalmos nostros cantabimus cunctis diebus* » *vitæ nostræ in domo Domini.* Non, inquit, » quæro salutem, ut pœnas vitem, aut in » cœlo regnem, sed ut te in æternum cum » illis laudem, etc..... Et qui timet ire ad » portas inferi, et qui Deum cupit videre » propter quietem suì, uterque profectò » quærit quæ sua sunt. » Perfectus igitur filius non minùs quàm mercenarius clamat, *Domine salvum me fac.* In hoc autem discrepant, quod mercenarius in sua salute privatam beatitudinem et amoris suì ipsius *quietem* appetat : perfectus verò filius in sua quemadmodum et proximi salute æternam Dei laudem exoptet.

Alibi Bernardus admonet *quasimodo genitos infantes.... ut in Christo crescant in salutem* [2]. Mox proponit « statum filii jam robustæ » ætatis,..... qui evacuavit quæ erant parvuli, » nec circa ejusmodi suaves quidem, sed non » perennes consolationes hactenus, occupatur : » sed quia jam profecit in virum perfectum ; » in his quæ patris sunt oportet eum esse, suspirare ad hæreditatem, etc. » Scilicet declarat hunc filium jam non lactari suavibus donis, quæ non sunt perennia, sed fluxæ præsentis vitæ. Vult hanc filium *suspirare* ad hæreditatem. Subjungit hanc hæreditatis

[1] *Serm.* LXXXIII *in Cantic.* n. 3 : p. 1557. — [2] *Ibid.* n. 5 : p. 1558.

[1] *Serm. de Cant. Ezech. reg. de divers.* III, n. 9 : p. 1094. — [2] *Serm.* VIII *de divers.* n. 7 et 8 : p. 1103 et 1104.

expetitionem vero filio congruere, neque mercenarietatis pravæ esse arguendam. « Numquid enim, ait, mercenarium eum quis » æstimet, qui paternæ inhiat hæreditati.... » quam nimirum filii mercedem esse, non » mercenarii, propheta testatur ? » Hic certè de prava mercenarietate, quæ haud competit justis, sanctus Doctor loquitur. Ipse enim, ut jam suprà annotavi, duplicem assignat mercenarietatem sive proprietatem circa æternam mercedem; alteram nempe *quâ impurus amor aliud* a Deo *cupit*, alteram quâ *infirmus amor, spe subtractâ, aut extingueretur, aut minueretur*. Deinde hæc adjicit [1] : « Invenitur tamen alter gradus sublimior, et » affectus dignior isto; cùm penitus castificato » corde, nihil aliud desiderat anima, nihil » aliud à Deo quærit, quàm ipsum Deum... » Neque enim suum aliquid, non felicitatem, » non gloriam, non aliud quidquam, tan- » quam privato suì ipsius amore, desiderat » anima quæ ejusmodi est; sed tota pergit » in Deum, unicumque ei ac perfectum de- » siderium est, ut introducat eam rex in » cubiculum suum, etc.... Ex hoc planè audire » meretur : *Tota pulchra es, amica mea*. Au- » det et ipsa loqui : *Dilectus meus mihi, et » ego illi*. Atque hujusmodi felicissimâ et » jucundissimâ confabulatione delectatur glo- » riosa cum sponso. »

Filius jam robustæ ætatis, qui *evacuavit quæ erant parvuli.... crescentis in salutem*, et qui *jam profecit in virum perfectum*, omnino justus est, et charitate donatur. Hujus quippe *filii mercedem esse propheta testatur*. 2° *Invenitur tamen alter gradus sublimior*, et affectus dignior isto filiorum, qui *suspirant ad hæreditatem* patris. Gradus ille sublimior sponsæ est, quæ, ut jam legimus, *in summo stat*. 3° Cor illius sponsæ in eo præcisè *penitus* castificatum est, quod *non felicitatem, non gloriam, ut suam aliquid et privato suî amore desiderat*; quemadmodum filius *jam vir perfectus* hæc ipsa bona promissa cupit. Atqui filius ille, utpote *jam vir perfectus*, suam *felicitatem* sive *gloriam* innocuo affectu desiderat, neque mercenarietate charitati oppositâ inquinatur. Ergo mercenarietas illa privati amoris, quâ filius *vir jam perfectus* afficitur, et quâ se abstinet perfectissima sponsa, non est impia et inordinata, sed citra peccatum. Itaque duplex est apud Bernardum mercenarius, alter cujus merces non est, alter qui filius est *jam robustæ ætatis* qui *evacuavit quæ erant parvuli*, qui *jam profecit in virum perfectum*; sed *suspirat ad hæreditatem*; sed *de hæreditate cogitat*; sed *fortè, spe subtractâ, amor aut extingueretur, aut minueretur*; quippe qui *infirmus* est, comparatione factâ ad amorem sponsæ. Sed hic filius *quærit salutem, ut in cœlo regnet*, et *Deum cupit videre propter quietem suî*. At *sponsa in summo stat*, scilicet *in sublimiori gradu*, ubi nequidem *Dei visionem cupit* ut *aliquid suum* et *privato sui amore*, sed absque ulla proprietate vel innocua dicere *audet : Dilectus meus mihi, et ego illi*. Proprietate sive mercenarietate citra peccatum, quæ et justis filiis competit, sese exuit; unde *tota pulchra* est. Neque tamen minùs promissam beatitudinem sperat, imò magìs ac magìs cupit introduci in *cubiculum* regis, ut ipse *æternùm laudetur*.

Sanctus Doctor hæc interpretans, *In lege Domini voluntas ejus*, sic habet : « Per hanc » viam incedunt, et quasi quemdam currum » ducunt tria genera hominum, servus, mer- » cenarius, filius [1]. » Profectò qui *per hanc viam incedunt*, de qua dictum est, *in lege Domini voluntas ejus*, per viam justitiæ et salutis incedere constat. « Trahunt autem, inquit, eum- » dem currum jumenta, quorum nomina sunt, » comminatio et promissio. Super commina- » tionem servus sedet : super promissionem mer- » cenarius. Horum uterque trahit currum, » alter timore, alter cupiditate; et uterque pro- » priis stimulis impellitur. Solus filius, qui nec » timore quatitur, nec illicitur cupiditate, sed » spiritu dilectionis agitur, sine labore aut læ- » sione vehitur in curru. » Nihil est prorsus ambigendum, quin filius ille, qui ab alio filio *de hæreditate adhuc cogitante*, multùm distat, in *sublimiore* sponsæ *gradu stet*; quippe qui *nec illicitur cupiditate* hæreditatis, *sed spiritu dilectionis agitur* : alii duo suis *stimulis impelluntur*, nempe *comminatione et promissione*; ipse autem neutro stimulo, sed charitate omnia præveniente et imperante. Negativa autem hæc particula, *nec illicitur*, præcisè cadit in hunc perfectionis *gradum sublimiorem* in qua perfectissimæ animæ *per hanc viam* legis et voluntatis Domini *incedunt*, et *spiritu dilectionis actæ sine labore aut læsione vehuntur in curru*, id est, totum vitæ tenorem informant. De habituali statu evidentissimè agitur.

« Interim, fratres, ait alibi Bernardus [2], » dum venio, servite Domino in timore, ut » sine timore quandoque de manu inimicorum

[1] *Serm.* VIII *de divers.* n. 9.

[1] *Serm.* LXXII, al. XXXV *inter parvos*, n. 4 : p. 1200. — [2] *Ep.* CXLIII, *ad suos Claræval.* n. 3 : p. 149.

» vestrorum liberati serviatis illi. Servite in » spe, quoniam fidelis est in promissis : servite » ex merito, quia multus in meritis est. » Nam etsi cætera taceam, hoc solo certè » non immeritò vitam sibi vindicat nostram, » quod pro ea præbuit suam. Nemo igitur sibi » vivat, sed ei qui pro se mortuus est. Cui enim » justiùs vivam, quàm ei, qui si non moreretur, » ego non viverem? cui commodiùs, quàm » promittenti vitam æternam? cui magìs ex » necessitate, quàm flammas perpetuas mini- » tanti? Sed servio voluntariè, quia charitas » libertatem donat. Huc provoco viscera mea. » Servite in charitate illa, quæ timorem ex- » pellit, labores non sentit, meritum non in- » tuetur, præmium non requirit, et tamen plus » omnibus urget. Nullus terror sic sollicitat, » nulla præmia sic invitant, nulla justitia sic » exigit, etc. » 1° Bernardus manifestò hic re- » petit quæ in xxxv° sermone inter parvos jam docuit, scilicet servum timore seu *comminatione*, mercenarium spe seu *promissione*, ut stimulo impelli, filium verò charitate solà urgeri. 2° Non tantùm hoc permittit, sed etiam suadet et hortatur suos charissimos Claræ vallenses ut *comminatione* et *promissione*, si opus sit, exstimulentur : *Servite*, inquit, *in timore, etc..... servite in spe, etc.* Hæc licita, pia, utilia, quandoque necessaria sunt. Quid verò sibimet reservaverit audiamus. Charitatem, *quæ timorem expellit,..... meritum non intuetur, præmium non requirit*, amplectitur. Itaque quod infirmis suadet, hoc sibi negat, jam expulso timore, jam præmium non requirens, in charitate servit. 3° Bernardus, ut Clemens aliique Patres, arbitratur perfectum voluntarium erga Deum in sola charitate penitus gratuita reperiri; cæteros verò affectus non esse æquè ex pleno et mero voluntatis arbitrio; namque in cæteris affectibus voluntas, quasi alieno et extraneo stimulo impellitur. Dum autem voluntas ex charitate gratis amat, totum quod dat, ultro impendit, nullo impellente, ex suomet arbitrio liberrimè Deum eligit. *Charitatis*, inquit, *libertatem donat.* 4° Charitas illa, *quæ timorem expellit et præmium non requirit*, non est actus raptim elicitus, sed habitualis animæ perfectæ status. *Servio*, ait. En servitium, quod mandatorum observantiam et vitæ institutum complectitur. Charitas hæc *labores non sentit*, scilicet in perseverando non defatigatur. Videtur simul una et multiplex. Una enim hoc totum constanter perficit, quod *terror sollicitans*, quod *præmium invitans*, quod *justitia exigens*.

Ipse denique sic loquitur [1] : « Est qui con- » fitetur Domino, quoniam potens est; et est » qui confitetur, quoniam sibi bonus est, et » item qui confitetur, quoniam simpliciter bo- » nus est. Primus servus est, et timet sibi; se- » cundus mercenarius, et cupit sibi tertius fi- » lius, et defert patri. » Servus quidem præcisè ut servus, scilicet tantummodo timens sibi, nec Deum diligens; et mercenarius præcisè ut mercenarius, scilicet tantummodò cupiens sibi, nec Deum diligens, nequidquam a Deo merentur. Etenim « et qui timet, et qui cupit, utri- » que pro se agunt. Sola quæ in filio est cha- » ritas, non quærit quæ sua sunt.... Nec ti- » mor quippe, nec amor privatus convertunt » animam. » Attamen occurrunt quidam justi, scilicet qui a Bernardo ipso *filii* nuncupantur, et qui hoc *amore privato* mercedem promissam expetunt. Hi sunt filii, qui *de hæreditate cogitant, suspirant ad hæreditatem, et paternæ inhiant hæreditati*[2]. Itaque et charitate donantur, utpote *filii* et verè justi. Sed præter charitatem in cordibus diffusam per Spiritum sanctum, inest quidam amor privatus, quo *de hæreditate cogitant*, et in hoc sunt amore sponsæ inferiores.

Verum quidem est Bernardum quatuor amoris gradus assignasse, in quorum tertio *jam propter se ipsum Deus diligitur*. In quarto autem *nec se ipsum diligit homo nisi propter Deum*. « Sanè inquit [3], in hoc gradu (*tertio*) statur : » et nescio si a quoquam hominum quartus in » hac vita perfectè apprehenditur, ut se scili- » cet homo diligat tantùm propter Deum. Asse- » rant hoc, si qui experti sunt : mihi, fateor, » impossibile videtur. » Verùm tertiùs ille amoris gradus, in quo *statur*, ipsissimus est, quem antiqui Patres perfectissimis filiis assignant, et quem Bernardus ipse sponsæ *summo stanti* tribuit. In eo namque tertio gradu homo castificat cor suum *in obedientia charitatis*.... « Amor qualis suscipitur, talis et redditur. Qui » enim sic amat, haud secus profectò quàm » amatus est, amat, quærens et ipse vicissim » non quæ sua sunt, sed quæ Jesu Christi, » quemadmodum et ille nostra, vel potiùs nos, » et non sua quæsivit. Qui sic amat, dicit : » *Confitemini Domino, quoniam bonus.* Qui » Domino confitetur, non quoniam sibi bonus » est, sed quoniam bonus est, hic verè Deum » diligit propter Deum, et non propter se » ipsum. Non sic amat de quo dicitur : *Confi-* » *tebitur tibi cùm benefeceris ei* [4]. »

[1] *De dilig. Deo*, cap. XII, n. 34 : p. 595. — [2] *Serm.* LXXXIII *in Cant.* et IX *de div.* jam cit. — [3] *De dilig. Deo*, cap. XV, n. 39 : p. 603. — [4] *Ibid.* cap. IX, n. 26 : p. 595.

Absit igitur, absit, ut quis unquam in hac vita sublimiorem perfectionis gradum admittat. Summus est ille tertius; in eo *stat* ipsa *sponsa*.

Quartus autem meritò negatur. Hic est enim in quo quis « divino debriatus amore, oblitus » suî,.... pergit in Deum.... Beatum, ait [1], » dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac » mortali vita, rarò interdum, aut vel semel, » et hoc ipsum raptim, atque unius vix mo- » menti spatio experiri donatum est. Te enim » quodammodo perdere, tanquam qui non sis, » et omnino non sentire te ipsum, et a te ipso » exinaniri, et penè annullari, cœlestis est » conversationis, non humanæ affectionis.... » Invidet sæculum nequam, perturbat diei ma- » litia, corpus mortis aggravat, sollicitat car- » nis necessitas, defectus corruptionis non » sustinet, quodque his violentius est, frater- na revocat charitas. » *Beatum* lubens *dixerim* cui donata est vel semel cœlestis hæc contemplatio. Quid mirum quod gradus ille *non perfectè apprehendatur in hac mortali vita*; siquidem Bernardus credidit non perfectè apprehendi ab ipsis beatis, antequam sua corpora receperint, cùm ea *recipere desiderent et sperent*. Qui hunc gradum *perfectè apprehenderet*, extra se sine intermissione caperetur; nunquam, vel venialiter, peccaret; *ebrius*, *oblitus suî*, *sibi perditus*, *se ipsum non sentiret*; nullatenus peregrinans, jam omnino bearetur.

CAPUT III.

An sanctus Augustinus huic traditioni concordet.

Præcipuus ille Ecclesiæ doctor, inquiunt, de hoc triplici justorum ordine nusquam verbum fecit. Nullam mercenarietatem admisit, præter illam, quâ quis a Deo aliquid creatum præter ipsum Deum expeteret. Hæc autem mercenarietas impia justis minimè competit. Præterea Augustini principiis repugnat alia mercenarietas quæ sit imperfectio citra peccatum. Quod si Græci Patres hoc medium virtutes inter et peccata admiserint, hoc ab illis dictum puta, quod de naturæ lapsu et gratia minùs perfectè senserint plerique illorum. Quod autem Augustinus clarissimum Ecclesiæ lumen alto silentio prætermisit, ejusque principiis repugnat universæ traditioni adscribi nequit.

Ego verò hanc objectionem variis responsis solvo.

1° Cum Volusiano libens dicerem [2]: « Ut- » cumque absque detrimento cultûs divini in » aliis sacerdotibus toleratur inscitia. At cùm » ad antistitem Augustinum venitur, legi deest » quidquid contigerit ignorari. » Absit igitur, ut credam ab Augustino *ignorari* triplicem hunc justorum ordinem, quem universa tum Orientis, tum Occidentis traditio vulgò decantat. Neque dicere fas est eum aut ignoravisse, aut reputavisse falsa, quæ Clemens Alexandrinus Apostolis ferè coæqualis de gnosi didicerat: quæ Basilius, quæ Gregorius uterque, Nazianzenus et Nyssenus, ut certissimam et vulgatissimam totius Ecclesiæ traditionem passim prædicant. Absit ut ab Augustino *ignorari* credamus, quod Chrysostomus cum tota Orientalium schola tantopere inculcavit. Absit ut ab Augustino *ignorari* dicatur, quod magister Ambrosius luculentissimè tradit. Neque dicant adversarii hanc esse non quidem Ecclesiæ traditionem, sed minùs accuratam locutionem Orientalium, qui de natura et gratia ante Pelagianismi ortum minùs cautè sentiebant. Quod in Oriente ex traditione apostolica Clemens et cæteri Patres unanimi consensu docent, hoc in Occidente Tertullianus, Ambrosius, Hieronymus. Quod ante Pelagianismi ortum antiqui Patres, hoc devictis ab Augustino et Semi-Pelagianis, tenacissimè repetunt Anselmus, Bernardus, Albertus Magnus, Angelicus Doctor, sanctus Bonaventura, cum tota schola Occidentali. Hoc ipsum et rusticos pastores docere jubet in Catechismo Romana Ecclesia. Absit igitur, absit, ut hæc summa injuria Augustino inferatur nimirum ut credatur ignorasse aut negasse, quæ tanta sanctorum testium nubes evidentissimè affirmat. Si Cassianus solus id docuisset, non ex ascetica Antonii cæterorumque eremi Patrum traditione, sed ex Massiliensium schola, facilè crederem eum hac in parte minùs cautè sentire. Verùm hic agitur de unanimi Orientis Occidentisque antiquorum et recentiorum Patrum, Ascetarum, Scholasticorum insignium, Ecclesiæ denique matris ac magistræ consensu. Sanctuarii pondere perpendenda sunt, non tantùm Patrum et insignium Scholasticorum, sed etiam sanctorum Ascetarum testimonia, de quibus universa Ecclesia decantat eos « cœlesti sua doctrina iter ad christianam perfectionem planum ac tutum de- » monstrasse [1]. » Neque unquam crediderim hanc *cœlestem doctrinam*, *hoc iter ad perfectionem planum ac tutum* ab Augustino ignorari.

2° Augustini silentium traditionem in cæteris Patribus luce meridianâ clariorem infirmare

[1] *De dilig. Deo*, x, n. 27: p. 595. — [2] *Epist. inter Aug.* CXXXV, n. 2: t. II, p. 400.

[1] *Brev. Rom. in. Offic.* S. Fr. Salesii.

non posset. Si, tacente uno Augustino, reliqui Patres minimè digni essent quibus fides adhiberetur, tum certè unus Augustinus, nihili factis aliis, audiendus esset, tum in Scripturis, tum in traditionibus investigandis. Ubi loqueretur, cæteros emendaret: ubi verò taceret, cæterorum testimonia antiquarentur. Ipsæ autem Scripturæ, quæ *propriâ interpretatione non sunt*, sed ex traditione explanandæ, uno Augustini sensu explanarentur. Sic ipse solus instar omnium, omnes suo gradu dejiceret. Ipse solus esset traditio tota; ipse solus, unicus Scripturarum interpres. Qui aut præoccupato animo, et studio intemperanti Augustinum colunt, illius auctoritatem invidiosam faciunt. Augustinum colere, sapere est quidem; sed ad sobrietatem sapere oportet. Innumera sunt quæ Augustinus sapientissimè tacuit, et prætermisit ex industria. Hæc est enim assidua illius methodus, ut in quæstione solvenda, solam quæstionem sibi factam præcisè discutiat, et annexa intacta relinquat. Unde dicere consuevit: « Quæstiones operosissimas incidentes » enucleatè solvere nolui, ne nimium longum » opus esset, etc. [1] » Totius theologiæ summam nusquam aggressus est more Scholasticorum. Summa dogmatum capita, quæ ad salutem pertinent, ex professo complexus est. Reliqua, pro tempore et occasione, vel scripsit, vel tacuit. Quid mirum igitur si multa quæ in aliis Patribus passim occurrunt, in Augustino desiderantur? Quod si, tacente uno aut altero Patre, reliquorum traditio convellere fas sit, actum est de traditione in plerisque fidei dogmatibus. Quam tueor traditio, et numero, et locutione testium longè superior est eâ, quam ipse Augustinus contra Semi-Pelagianos protulit. Ipse paucos ejusdem fermè ætatis, nos innumeros cujusque ætatis, regionis, ordinis, scholæ, Patres antiquos et recentiores, peritissimos et sanctissimos Ascetas, insignes theologos, ipsamque in suo Catechismo matrem Ecclesiam adversariis opponimus. Tantam tantorum testium nubem insuper habere impium foret, ut minùs sapiens dicam. Augustinus Ecclesiæ preces ac ritum solemnem adversùs gratiæ inimicos instruxit. Neque minùs ego adversùs puri amoris impugnatores in medium profero tot sanctos Ascetas, quos Ecclesia ut interioris vitæ magistros admiratur et decantat. Hi singuli non tantùm in eo toti fuerunt, ut habitualem puri amoris statum docerent, suaderent, et singulis scriptorum paginis nunquam non inculcarent: sed insuper ipsimet eo purissimi amoris genere incensi, totius Ecclesiæ vota commeruerunt. Hinc est quod sanctorum numero adscripti sunt. Hinc est quod singulis illorum festis per singula Ecclesiæ catholicæ templa ad cœlum usque resonant horum laudes mirifico cantu: *Cœlestem doctrinam, iter tutum*, scilicet statum hunc purissimi amoris canit sponsa Christi. Hæc sunt Ecclesiæ preces, hic solemnis ritus: hæc est expressissima et invictissima traditio. Dum Ecclesia hos laudat, illorum doctrinam, illorum amorem, illorum experimenta confirmat, et in exemplum proponit. Ea experimenta stultorum propter Christum, cum sapientibus hujus mundi fastidire et deridere, blasphemare est quod ignoratur. Cum Augustino dicere liceat: « Prorsus in hac re » non operosas disputationes expectet Ecclesia; » sed attendat quotidianas orationes suas [1]. » Laus amantium amoris laus est. Huic sanctorum coronæ Augustinum adjungi, adhærere, concordare necesse est. Unus est, quo omnes filii aguntur, veritatis Spiritus. Qui Augustinum nonne etiam Clementem, Basilium, Gregorium utrumque, Chrysostomum, Macarium Magnum, cæterosque eremi contemplatores, Anselmum, Bernardum, Albertum Magnum, Angelicum Doctorem, Bonaventuram, quinetiam beatum Joannem a Cruce, et sanctum Franciscum Salesium suo lumine illustravit? Absit ut velim singulas singulorum locutiones Augustini dictis præpollere. Sed contendo nemini catholico licitum esse, ut dicat Augustini silentium præpollere aperto et unanimi tot sanctorum consensui, et plausibus universæ Ecclesiæ, illorum unanimitatem confirmantis.

Actum verò esset de traditionibus, si nulla traditio admitteretur, simul atque de ea taceret aliquis Patrum. His artibus et Verbi consubstantialitas ab antiquis Patribus minùs perspicuè proposita ante Nicænam synodum, et Spiritûs sancti divinitas, et in duplici Christi natura personæ unitas, et dignitas Deiparæ, et originalis peccati in baptismate remissio, et æterna reproborum pœna ab Origene negata, et gratiæ interioris ad singulos etiam ineuntis fidei actus necessitas, et gratiæ largitio non secundùm nostra merita, quæ, ut ait Prosper ad Augustinum [2], « a sanctis..... vitæ » meritis antecellentibus, et summo sacerdotii » honore supereminentibus..... intentiosissimè » negabatur, » et eucharistica transsubstantiatio, et purgatorii pœna fidelium oratione levanda, et sacrarum imaginem cultus, et sub

[1] *De dono Persev.* cap. XI, n. 26 : t. X, p. 834.

[1] *De dono Persev.* cap. VII, n. 15 : t. X, p. 828. — [2] *Ep. inter Aug.* CCXXV, n. 7 : t. II, p. 824.

una specie communionis praxis, et cætera denique fidei dogmata facillimè ab hæreticis refellerentur: namque de his singulis nonnulli Patres, et quidem clarissimi, siluerunt. Quinetiam Millenariorum doctrina, ut traditioni adversa, damnari non posset, utpote quæ a nonnullis antiquis Patribus approbatur. Non sic Ecclesia, non sic traditiones ponderat. Tertullianum audiant [1]: « Age nunc, omnes erraverint; deceptus sit et Apostolus..... Ecquid » verisimile est, ut tot ac tantæ in unam fidem » erraverint? Nullus inter multos eventus unus » est exitus: variasse debuerat error doctrinæ » Ecclesiarum. Cæterùm, quod apud multos » unum invenitur, non est erratum, sed tra- » ditum. Audeat ergo aliquis dicere, illos er- » rasse, qui tradiderunt? » Mihi certè videor audire sanctos Ascetas contra adversarios cum Tertulliano ita pugnantes [2]: « Si hæc ita se ha- » bent, ut veritas nobis adjudicetur, quicum- » que in ea regula incedimus, quam Ecclesia » ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a » Deo tradidit, constat ratio propositi nostri... » Meritò dicendum est: Qui estis? quando, et » unde venistis? Quid in meo agitis, non » mei?.... Mea est possessio..... Olim possideo: » prior possideo; habeo origines firmas, ab » ipsis auctoribus quorum fuit res: ego sum » hæres Apostolorum: sicut caverunt testa- » mento suo, sicut fidei commiserunt, sicut » adjuraverunt, ita teneo..... Adulteratio de- » putanda est, ubi diversitas doctrinæ inve- » nitur. » Traditio denique nostra *semper*, *ubique*, *et ab omnibus* [3] credita est. Hæc est triplex veræ traditionis nota quam Commonitor attulit. 1° *Semper* quidem: nam Clemens ab Apostolis hoc didicerat, et ad Franciscum usque Salesium nunquam non est dictum. 2° *Ubique:* etenim quod in Oriente, in Occidente; quod in Ægypto à solitariis, in Septentrione ab Ascetis Ægyptiorum doctrinæ minimè gnaris, hoc Romæ, hoc Constantinopoli, hoc per Hispanias, Gallias, Germaniam, Britanniamque, nullo hominum consilio et concentu latè dimanavit. 3° *Ab omnibus:* consentur enim omnes consentire, ubi concordant quotquot sunt qui de ea re scripserint, nullus autem sit clarus scriptor ab Ecclesia approbatus, qui contradicat. Atqui nullus est quem assignare valeant alicujus nominis scriptor, qui in discutiendo triplici justorum ordine, huic traditioni contradixerit. Ergo est *ab omnibus*. Porrò ubi Vincentius Lirinensis ait, *ab omnibus;* Tertullianus rem temperat dicens, *apud multos*. Ipse autem Vincentius eodem temperato sensu sese interpretatur. « Omnium, inquit [1], vel certè » penè omnium sacerdotum pariter, et magis- » trorum definitiones sententiasque sectemur. » *Omnes*, *penè omnes* et *multi*, idem sunt. Vult itaque ut [2] « paucorum temeritati et inscitæ.... » præponatur dogma, quod diversis licèt tem- » poribus et locis, in unius tamen Ecclesiæ Ca- » tholicæ communione et fide permanentes, » magistri probabiles, uno eodemque consensu » apertè, frequenter, perseveranter, tenuisse, » scripsisse, docuisse » cognovimus. Procul dubio constat antiquos Patres, Ascetas peritissimos, præclarissimos theologiæ doctores, seu *probabiles magistros*, *apertè*, *frequenter et perseveranter* hunc habitualem puri amoris statum, triplicemque justorum ordinem, *tenuisse*, *scripsisse et docuisse*. « Hos ergo in Ecclesia » Dei divinitus per tempora et loca dispensatos, » quisquis in sensu catholici dogmatis unum » aliquid in Christo sentientes contempserit, » non hominem contemnit, sed Deum [3]. » Absit ut summus doctor Augustinus *ab illorum veridica unitate..... discrepet*. Viderint adversarii, an expediat et deceat Augustinum universæ traditioni adversantem fingere. Anne Christi, sicut et Satanæ, regnum divisum desolabitur?

3° Si Augustinus, quod falsissimum est, ex ea traditione tantulum, ut Tertulliani voce utar [4], *exorbitare* videretur, nulla non esset danda opera, ut illius locutiones irrefragabili traditioni accommodarentur. Sic deceret discipulos eximium hunc magistrum colere, observare, propugnare ac revereri. Quod si tandem res eo usque deveniret, ut a sanctorum *veridica unitate* hac in parte evidentissimè *discreparet*, tum certè in hoc, quemadmodum et in nonnullis aliis, a summo Ecclesiæ doctore, summa nihilo tamen minùs cum reverentia dissentire cogeremur. Quis enim est theologus, exempli causâ, qui jam censeat absurdam hanc sententiam de originalis peccati traduce ex anima Adami, in animas posterorum veluti in particulas ex illa effluxas, nullatenus damnandam esse? Evidentissimè damnanda est, quippe quæ animarum veluti et corporum generationem supponit, creationem verò negat. Quinetiam animas corporeas supponere necesse est, dum per particulas propagari docet. Summi doctoris pace dixerim, nullus est jam

[1] *De Præscript.* cap. XXVIII: p. 212. — [2] *Ibid.* cap. XXXVII: p. 215. — [3] VINC. LIRIN. *Commonit.* cap. III, edit. Baluz.

[1] Cap. II. — [2] Cap. III. — [3] Cap. XXVIII. — [4] *De Præscr.* cap. IV: p. 203.

in Ecclesiæ Catholica theologus, quem non omnes gravis erroris arguerent, si huic deterrimæ opinioni, tanquam innocuæ et probabili indulgeret. Sic etiam quis theologus non argueretur erroris, si crederet cum Augustino [1], *angelos quosdam quorum princeps est, qui dicitur diabolus*, olim *beatos fuisse*. « Beati erant, » inquit Augustinus, antequam caderent, et » se in miseriam casuros nesciebant. Erat tamen adhuc quod eorum adderetur beatitu- » dini. » Quidnam autem est, quod illorum beatitudini tum deerat? Est-ne ipsa intuitiva Dei visio? minimè; hanc eos jam fuisse adeptos supponere videtur. Quidnam igitur illorum *beatitudini addi* poterat? Taceo, ausculto. Ipse Augustinus loquitur : hæc duo tantùm addi posse apertè docet [2] : « Id est, inquit, ut ma- » gnâ per Spiritum sanctum datâ abundantiâ cha- » ritatis Dei, cadere ulteriùs omnino non pos- » sent et hoc de se certissimè nossent. Hanc ple- » nitudinem beatitudinis non habebant. Sed » quia nesciebant suam futuram miseriam, » minore quidem, sed tamen beatitudine, sine » ullo vitio fruebantur. » Itaque credidit in ea Angelorum cœlesti beatitudine nihil defuisse ad plenitudinem beatitudinis, præter hæc duo, nimirum charitatem ita abundantem, ut amitti non posset, et certitudinem de ipsa nunquam amittenda. Beatitudo ipsa jam aderat *sine ullo vitio*; jam illâ *fruebantur* omnes angeli. Quid sit *frui* apud Augustinum abunde novimus. In hoc tantùm *plenitudo* deerat, quod tanta dona sibi propria et æterna esse non scirent. Igitur Deum ipsum jam intuitivè videbant. Verùm eos latebat, an illum essent æternùm ita visuri. Nonne theologis licet, imò tenentur ab hac sententia discedere? Neque eo tamen minùs universa Ecclesia tantum doctorem admiratur. In his paucissimis, homo, et quidem singulari docilitate et humilitate laudandus est : in cæteris verò omnibus supra humanæ mentis captum, viresque, doctrinæ gravitate, acumine ingenii, eruditione sine fastu, accuratâ sanorum verborum formâ, immenso denique veri investigatione, omnibus miraculo est. Jam ita concludo : Si Augustinus, quod absit, *a veridica unitate* de triplici justorum ordine, et habituali puri amoris statu, discreparet, ipse audiendus esset, ne crederetur in hac perte. « Nolo, inquit, auctoritatem meam sequaris, ut ideo putes tibi aliquid ne- » cesse esse credere, quoniam a me dicitur : sed » aut Scripturis canonicis credas, si quid non- » dum quàm verum sit vides, aut interiùs de- » monstranti veritati, ut hoc planè videas [1]..... » Tanta est christianarum profunditas littera- » rum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas » ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senec- » tutem maximo otio, summo studio, meliore » ingenio conarer addiscere...Tam multa... latet » altitudo sapientiæ, ut annosissimis, acutissi- » mis, flagrantissimis cupiditate addiscendi hoc » contingat, quod eadem Scriptura quodam » loco habet : *Cum consummaverit homo, tunc incipit* [2]. »

4° Falsissimum est Augustinum *a veridica unitate* traditionis hac in parte discrepare. Jam recensere et enumerare liceat singula, quæ ab illa traditione adstrui credimus. Ea singula ex ipsomet Augustino exsculpere promptum erit. 1° Dicimus Deum in proprio charitatis actu, secundùm suam essentiam, sive objectum specificativum sumpto, diligi propter se, nullatenus incluso beatitudinis hinc adipiscendæ motivo, scilicet, ut docet sanctus Thomas, *non ut ex eo nobis proveniat adeptio boni*. Sanctus verò Augustinus primus est inter Latinos hujus definitionis auctor. Namque charitatem ipse definit « motum animi ad fruen- » dum Deo propter ipsum, etc. [3] » Quænam autem sit hæc fruitio, ipse jam antea disertè docuerat. « Frui enim, inquit [4], est amore » inhærere alicui rei propter se ipsam. » Itaque charitas est *motus animi*, quo animus fruitur; fruitio verò ipsa nihil est præter amoris inhæsionem. Inhæsio autem amoris, præcisè sumpta, toto cœlo distat a beatitudine promissa. Quicumque enim in terris charitate affectus est, Deo amore inhæret, eoque ita jam fruitur, neque tamen beatur intuitivâ Dei visione. Falsò igitur Meldensis antistes, ex eo quod charitas sit motus seu affectus animi ad fruendum, infert illam ex sua essentia promissam beatitudinem expetere. Procul esto jam confutata hæc de fruitione æquivocatio. Charitas in amando solam amoris nudi inhæsionem quærit. Hoc est verè et propriè frui, etiamsi nulla esset speranda in cælis beatitudo. 2° Charitas reverà adeo independens est a motivo beatitudinis, aiunt nostræ scholæ, ut Moyses, Paulus, et complures alii sancti ipsam cœlestem beatitudinem conditionatè unico divinæ gloriæ motivo abdicaverint. Hoc ipsum nos abdicare suadet Augustinus. « Sed, inquit [5], si, quod absit, illius

[1] *De Corrept. et Grat.* cap. x, n. 27 : t. x, p. 765. — [2] *Ibid.*

[1] *Epist. ad Paulinum*, CXLVII, al CXII, n : t. II, p. 474. — [2] *Ep. ad Volus.* CXXXVII, n. 3 : p. 402. — [3] *De Doctr. Christ.* lib. III, cap. X, n. 16 : t. III, p. 50. — [4] Lib. I, cap. IV, n. 4 : p. 6. — [5] *De Civ. Dei.* lib. XXI, cap. XV : t. VII, p. 635.

» tanti boni spes nulla esset, male debuimus in » hujus conflictationis molestia remanere, quàm » vitiis in nos dominationem, non eis resistendo, » permittere. » Qui sic pervinceret cupiditates, Deo amore inhæreret, ac frueretur, nullatenus sperans aut spectans futuram ullam beatitudinem. En vera, essentialis et perfectissima amandi ratio, juxta Augustini mentem. 3° Beatitudo formalis non minùs apud Augustinum quàm apud Angelicum Doctorem, est *aliquid creatum, et in ipso homine existens*. Definitur enim ab Augustino : *Gaudium de veritate*. Profectò *gaudium de veritate* non est ipsa veritas. *Gaudium* hominis est *creatum aliquid, et in ipso homine existens*. O quantùm me juvat audire Augustinum, cum Doctore Angelico unanimem ! 4° Docent scholæ donum hoc *creatum, et in ipso homine existens*, ex naturali nostri ipsorum amore absque ulla gratiæ ope concupisci posse. Dicat quantumlibet episcopus Meldensis [2]: « Non » licet credere *formalem beatitudinem* (quan- » tumvis sit donum creatum) id est Dei frui- » tionem, posse naturaliter optari. Namque hoc » donum supernaturale est, cujus amor, que- » madmodum et amor Dei, nonnisi a gratia ins- » pirari potest. » Non sic Augustinus, non sic. Neque enim tantum doctorem fugit sanctum Spiritum, illiusque dona, esse quid maximè supernaturale ; Simonem autem illum ex merè naturalibus suæ voluntatis viribus, sine ullo gratiæ allectu, imò contra gratiæ allectum concupivisse. Absit igitur, ut quis credat Augustinum somniasse quod supernaturale donum, *quemadmodum et ipse Deus*, amari nequeat, nisi inspirante gratiâ Christi. Oblitusne erat Meldensis episcopus se modò dixisse dari triplicem amorem ipsius Dei, quorum tertius est *meræ concupiscentiæ*, et quem *vitiosum atque inordinatum* vocat [3]. *Vitiosus* ille et *inordinatus amor* merè naturalis est. Neque enim gratia datur ad vitiosos et inordinatos affectus. Amor ille Deum ipsum spectat, atque adeo Dei dona spectare potest. Quid sibi vult igitur Meldensis, nequidem sibi constans, dum graviter pronuntiat *hujus doni supernaturalis amorem, quemadmodum et amorem Dei, nonnisi a gratia inspirari posse ?* Verum quidem est supernaturalia dona, non nisi prælucente fide cognosci : at, positâ fide, quæ ipsâ revelante novimus, amore merè naturali, et quidem vitioso atque inordinato, quisque appetere valet. Ab ipso Meldensi quæro num supernaturalis est amor ille mercedis seu *veræ*, seu *imaginariæ, extra Deum et præter promissa* positæ, in qua cupienda quidam justi, ut ipse contendit, a Patribus *mercenarii* appellati sunt. Procul dubio Spiritùs sancti gratia hujus fabulosæ et paganæ felicitatis amorem non operatur. En igitur amor merè naturalis circa æternam in cœlis mercedem, quem Meldensis fateri cogitur. Cæterùm Augustinus existimavit inferni pœnas, non nisi fide nobis revelari. Atqui credidit has pœnas merè naturali affectu timeri posse. Unde jugiter opponere consuevit, quæ supernaturaliter fiunt *ex amore justitiæ*, his quæ naturaliter fiunt *ex timore pœnæ*. Quare igitur *gaudium* paradisi ex naturæ viribus concupisci non poterit, quemadmodum et inferni gehenna metuitur ? Beatitudo est *gaudium*, ex Augustino. Si Deus ipse naturaliter concupisci potest, quantò magis homini *gaudium* ? 5° Jam patet, ex Augustinianorum principiorum connexione, quid significare possit hæc justorum mercenarietas a cæteris Patribus tantopere inculcata. Absit ut neque Augustinus, neque alii Patres sibi finxerint quamdam mercedem seu beatitudinem aut *veram* aut *imaginariam extra Deum et præter promissa*, quam justi sibi cuperent, et ratione cujus mercenarii dicerentur. Apage hanc absurdissimam fabulam. Quàm simpliciùs ex ipsissimis Augustini principii fluit, eos in justorum numero dictos fuisse mercenarios, qui sibi frequèns indulgebant, in optanda ex merè naturali et deliberato affectu, promissam mercedem, quæ est hominis *gaudium de veritate*, et *creatum aliquid in ipso homine existens*. 6° Verum quidem est Augustinum, sicuti et cæteros Patres, agnovisse alios mercenarios, quorum impia est mercenarietas. At nihil vetat, juxta Augustini principia, imò illius principia facilè innuunt, justos etiam posse suo modo mercenarios dici, quippe qui merè naturali affectu supernaturale donum, scilicet suum de *veritate gaudium* frequèns cupere poterant. Quod autem Augustinus sæpe de impia mercenarietate locutus fuerit, silentio prætermissâ aliâ justorum mercenarietate, hoc minimè probat sanctum Doctorem negasse hanc justorum mercenarietatem, quæ a cæteris Patribus evidentissimè traditur, et ex ipsius Augustini principiis liquidissimè fluit.

5° His positis, audire est ipsum Augustinum. « Incipiat, inquit [1], homo amare Deum, et » non amabit in homine nisi Deum. » Profectò

[1] *Confess.* lib. x, cap. xxiii, n. 33 : t. i, p. 182. — [2] *Rel. sur le Quiét.* viie Sect. n. 9 : t. xxix, p. 627. — [3] *Div. Ecrits*, *avert.* n. 18 : t. xxviii, p. 369. Edit. de 1845, t. ix, p. 608 et 325.

[1] *Serm.* cccxxxv, al. *Homil.* xxxviii, *inter* l, n. 3 : t. v, p 1488.

si homo *nihil amet* in se, sicut et in proximo, *nisi Deum*, suum gaudium, sive suam privatam beatitudinem non sibi optabit aut sperabit, nisi, sicut et proximo, ex merè supernaturali charitatis imperantis affectu. En purissimus ille amor, ultra quem puriorem quærere nefas est. Sic pergit[1]: « Videat enim charitas vestra primùm » amicitiæ amor qualiter debeat esse gratuitus. » Non enim propterea debes habere amicum, » vel amare, ut aliquid tibi præstet. Si propte- » rea illum amas, ut præstet tibi vel pecuniam » vel aliquod commodum temporale, non illum » amas, sed illud quod præstat. Amicus gratis » amandus est, non propter aliud. Si hominem » te hortatur amicitiæ regula, ut gratis diligas: » quàm gratis amandus est Deus, qui jubet ut » hominem diligas! » Certè amicum non diligeret gratis, qui eum non diligeret, nisi sui ipsius in hoc sæculo beandi gratiâ. Neque a pari Deus diligeretur gratis, si diligeretur tantùm *ut ex eo nobis proveniret adeptio boni* scilicet *creatum aliquid in ipso* homine *existens*, sive suum privatum *de veritate gaudium*. Augustinus verò vult Deum diligi independenter a motivo adipiscendæ beatitudinis, quemadmodum amicus diligitur, etiamsi nullam ex eo beatitudinem aut utilitatem speres. Hæc est *amicitiæ regula*.

Alibi sic ait: « Ipsum amemus propter ipsum, » et nos in ipso, tamen propter ipsum[2]. » Hoc vocabulum, *tamen*, excludit quemcumque merè naturalem nostrì amorem, quemcumque affectum, etiam supernaturalem, qui eliceretur charitate non expressè imperante. Manifestò autem agitur de statu habituali. Neque enim Augustinus ait, *Ipsum amemus* eo purissimo affectu interdum, raptim, et brevi mentis excessu; sed hoc ut juge et nunquam intermittendum proponit.

« Amandus est, ait alibi[3], Deus pro amore » ejus, ita ut, si fieri potest, nos ipsos oblivis- » camur. » Hoc absolutè quidem in hac vita mortali fieri non potest. Beata hæc et perfecta nostrì oblivio intermittitur quotidianis infirmitatibus, et venialibus culpis. Sed in hanc nostri oblivionem quàm maximè tendere oportet. Hæc est enim vera perfectio.

« Nihil in me, inquit[4], relinquatur mihi, » ne quo respiciam ad me ipsum. » Cui sua privata beatitudo esset *tota diligendi ratio*, maximè et unicè ad se ipsum respiceret; Deum enim non nisi quatenus sibi commodum appeteret. Qui verò vult *nihil sibi relinqui*, et omnem ad se respectum amputari cupit, ille omnem merè naturalem erga se affectum resecat, neque jam se nisi ex mero charitatis affectu, sicut et proximum amat, ex sola charitate suam, ut fratris salutem, cupit. Hic est ipsissimus perfectionis status habitualis, quem adstruere conatus sum. Væ homini qui plura in hac peregrinatione admittere vellet!

Sic alibi Deum alloquitur: « Minùs enim » te amat, qui tecum aliquid amat, quod non » propter te amat[1]. » Non dicit, qui ultimum finem in aliquo alio bono constituit, et te deserit, sed, qui in te amando, *tecum aliquid* aliud *amat*. Agitur itaque de amore creaturæ, qui ex benevolo amore Dei non profluit, et tamen cum amore Dei in anima justa cohæret. Amor ille non imperatur a charitate; sed charitatem non extinguit. Qui sic amat aliquid cum Deo, non dicitur peccare, sed *minùs* tantùm. Vult autem Augustinus, ut omnino nihil creatum, atque adeo neque nos, neque nostram salutem sive æternum gaudium amemus, nisi ex ipsius charitatis motu. Quid purius, quid perfectius a Mysticis unquam fuit excogitatum?

Postquam alio in loco de nobismetipsis obliviscendis dixit, adjunxit hæc: « Melior est » autem, cùm obliviscitur suì (homo) præ cha- » ritate incommutabilis Dei, vel se ipsum pe- » nitus in illius comparatione contemnit[2]. » Hæc est illa oblivio nostri, quæ, charitate ardente, nos *meliores* sive perfectos efficit. Jam verò si hæc omnia Augustini dicta, mutato nomine, recentiori Mystico tribueres, nonne continuò ab adversariis, ut quietistica, repudiarentur? Nonne exclamarent hunc esse illusionis fomitem, scilicet ut nemo sibi per se charus sit, sed ex sola charitate, ut mendicum, ut ignotum, ut inimicum diligat, scilicet ut in se *nihil amet nisi Deum*. Reverà in hoc Augustinus in memoriam statim revocat B. Catharinæ Genuensis dictum: Si meì meminerim, actutùm dico, illud *ego Deus est*. Qui sic amat, *alteritatem non sentit*, ut ait Dionysius Carthusianus; neque enim se, ut quid a Deo alterum, aut amare aut nosse juvat. Inclamitarent adversarii obsoletam iri quam Dominus in Evangelio præcepit vigilantiam, si quisque *præ charitate Dei* suì ipsius oblivioni quàm maximè studeat, et id genus perfectionem æmuletur. Inclamitarent nullam fore deinceps peccatorum me-

[1] *Serm.* CCCLXXXV, al. *Homil.* XXXVIII, *inter* L, n. 4. — [2] *Serm.* CCCXXXVI, n. 2: t. V, p. 1301. — [3] *Serm.* CXLII, al. *de verb. Dom.* LIV, n. 3: t. V, p. 686. — [4] *In Psal.* LXXXVII, n. 2: t. IV, p. 1526.

[1] *Confess.* lib. X, cap. XXIX, n. 40: t. I, p. 184. — [2] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XXV, n. 76: t. I, p. 642.

moriam aut confessionem, nullum conscientiæ examen, nullum adispicendæ salutis respectum, si ea sit perfectissimæ pietatis summa, ut *quantum fieri poterit, nos ipsos obliviscamur*. Qui plus suì atque adeo suæ privatæ salutis erit oblitus, melior et perfectior reputabitur. Sic etiam arguerent : Quid dementius, quid fanatismo et desperationi horrendæ vicinius, quàm velle nihil sibi jam relinqui, nequidem quò ad se ipsum respicere quis possit? Hæccine est perfectio ambienda, ut quis nequidem suam salutem sibi relinquat, nec supersit quò sibi invigilet, et a peccato sese abstineat? Hoc exemplo demonstratur quàm facilè et iniquè sanæ voces in Augustino, æquè ac in Mysticis, ad impium sensum detorqueri possunt.

Cæterùm evidentissimè constat habitualem purissimi amoris statum, quem in Apologeticis propugnavi, nullatenus excedere limites ab ipso Augustino apertè positos. Vult nimirum sanctus Doctor, ut homo (exceptis culpis venialibus) *nihil amet in se nisi Deum*, ac proinde suam beatitudinem non speret, nisi ex ipsius charitatis prævenientis et imperantis impulsu. Procul dubio hæc est mysticæ theologiæ summa, hoc compendium. Hæc est, ut ita dicam, immercenarietas, expropriatio, mors spiritualis et transformatio. Hæ nuptiæ sponsi cum sponsa. *Qui sic diligit, nupsit*, ut ait Bernardus [1]. Hoc est absolutissimum desinteressamentum, seu sacrificium. Hæc est ultima rerum linea : quod Mystici docent, Augustinus confirmat : quod non docet Augustinus, Mystici negant; quod inter illos convenit, abunde est; quod verò amplius est, a malo est.

Possunt quidem adversarii dicere hoc totum ab Augustino præcipi singulis etiam ordinis infimi justis, ità ut quisquis suam privatam beatitudinem ex merè naturali affectu sibi optat, aut sperat supernaturaliter, non expressè imperante charitate, peccet. Quod si hæc dicas, sic reponam.

1° Si ita est, vana est et ridicula Patrum traditio, quæ mercenarios justos a perfectissimis filiis accuratè secernit.

2° Desinant exprobrare quod subtiliorem præter fines perfectionem commentus fuerim. Namque, si ita est, solis perfectissimis filiis, cum universa traditione, hanc ipsissimam amoris perfectionem tribuo, quam adversarii quibusque etiam ordinis infimi justis, ut justitiæ omnino necessariam, tribuunt.

3° Ipsi viderint an deceat Augustinum traditioni opponere, ut peccati arguant singulos merè naturalis amoris actus deliberatos, quibus homo parentes, amicos, concives, patriam, privatamque felicitatem amat. Peccantne homines singulis actibus, quibus inferni pœnas merè naturali et deliberato affectu sibi metuunt? Peccant-ne homines singulis spei actibus, quibus æternam beatitudinem sibi cupiunt, id non expressè imperante charitate? An non dantur spei actus simpliciter eliciti, et a charitate non expressè imperati, qui verè supernaturales sunt, et sunt tamen minùs perfecti, quàm actus expressè imperati a charitate? Quod si adversarii peccati arguant singulos merè naturalis amoris actus, necnon et singulos actus spei qui a charitate non imperantur, apertè explicent qui sentiant de singulis operibus infidelium, et de actibus fidei et spei informis, quos peccatores eliciant, antequam charitate donentur. De his adversarii vehementissimè compellati hactenus ex industria tacuerunt. Explicent etiam adversarii an supernaturale sit, aut merè naturale et peccaminosum, desiderium, quo affirmant justos mercenarios appetere bona quædam *seu vera, seu imaginaria, extra Deum*, et præter promissa.

4° Si adversarii peccati arguant singulos actus merè naturales, singulos itidem a charitate non imperatos, perinde mihi est. Neque eo minùs puri amoris status habitualis ex Augustino constabit. Imò mercenarietas tantò magis immolanda et eradenda erit, quantò magis illam in principiis Augustini peccaminosam dicent.

CAPUT IV.

Insignium Doctorum testimonia.

Albertus Magnus, Doctoris Angelici magister, sic habet : « Charitas ad Deum vera et » perfecta est, quando anima, cum omnibus » viribus suis, ardenter se infundit Deo, nul» lum commodum transitorium vel æternum » quærens in eo, sed solummodo propter bo» nitatem... Delicata enim anima quasi abo» minatur per modum commodi vel præmii » amare Deum [1]. » 1° Hoc characteristicum non attribuit cuilibet justo charitatem habenti, se tantùm supremo justorum ordini, quorum *charitas.... perfecta est*, et *quando anima cum omnibus viribus suis ardenter se infundit Deo*. 2° Multiplici negatione excludit amorem Dei *per modum commodi vel præmii*. Hæ sunt ne-

[1] *In Cant. serm.* LXXXIII, n. 3 : p. 1557.

[1] *Parad. anim.* cap. I : I. XXI.

gativæ particulæ : *Nullum, vel æternum ...... sed solummodo ,..... quasi abominatur*. 3° Exclusiva illa locutio non spectat præcisè amorem inordinatum et impium, quo quis Deum ad suum proprium commodum, ut medium ad finem ultimum, referret; hoc enim nullatenus characteristicum est *perfectæ charitati*, sed cuilibet vel infimi ordinis charitati. Neque justi imperfecti, qui nondum *omnibus viribus* suis *ardenter se infundunt Deo*, sibi unquam permittunt Deum ut medium ad se ut ad finem referre. 4° Non dicit absolutè *abominatur*, quod quamdam impietatem aut peccatum sonare videri posset, sed tantùm *quasi abominatur*. Illud autem *quasi* locutionem hanc valdè temperat. *Delicata* igitur *anima*, suæ puritatis in amando Deo summè zelotypa, minùs perfectos affectus et mercenarietatem imperfectam repudiat, eo ferè modo, quo vulgares justi peccatum abominantur. 5° Illa exclusio non cadit in actum transitorium, namque Albertus loquitur de gradu quodam sive statu, in quo charitas *perfecta*, et *anima omnibus suis viribus ardenter se infundit Deo*. Hæc autem vox, *abominatur*, habitualem statum apertè indicat : neque enim quis in altero actu transeunte *quasi abominatur*, quod in cæteris et quidem vicinis actibus frequenter et enixè optat.

Doctor Angelicus ita loquitur : « Dicendum, » quod perfecti etiam in charitate proficiunt. » Sed non est ad hoc principalis eorum cura. » Sed jam eorum studium circa hoc maximè » versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam » hoc quærant incipientes et proficientes, tamen » magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem : » incipientes quidem de vitatione peccatorum, » proficientes verò de profectu virtutum [1]. » Jam antea hunc triplicem justorum gradum ex comparatione *motûs corporalis* proposuerat : » Primum est recessus a termino (scilicet) studium principale ad recedendum a peccando, » et ad charitatem nutriendam vel fovendam, » ne corrumpatur..... Secundum autem est » appropinquatio ad alium terminum (scilicet » principale) studium, ut in bono proficiat, et » charitas per augmentum roboretur. Tertium » est quies in termino (scilicet principale studium), ut Deo inhæreat, et eo fruatur. » Memineris autem frui, in Augustini locutione, a Doctore Angelico usurpata, esse *amore inhærere* Deo *propter* Deum *ipsum*.

1° Per se patet sanctum Doctorem *incipientes* vocare quos antiqui Patres *servos* ; et *proficientes*, quos Patres *mercenarios* ; *perfectos* verò, quos Patres *filios* appellaverunt. Inter Græcos Patres sanctus Maximus [1], ut suprà demonstratum est, triplicem hunc *incipientium*, *proficientium et perfectorum* ordinem, ex Orientalium traditione docuit. Hinc patet alio nomine eamdem præcisè traditionem servari. Sanctus Maximus et sanctus Thomas iisdem vocibus utentur, neque a cæteris recedunt. 2° *Incipientes* sive *servi* solliciti sunt de *vitatione peccatorum* ; charitatem infirmam *fovent, ne corrumpatur* : metu pœnæ vitia tentationesque propulsant. 3° *Proficientes*, seu *mercenarii*, solliciti sunt *de profectu virtutum*, id est spe præmii incenduntur et virtutes ambiunt. Vitiorum « impugnationem minùs sen» tiunt quàm incipientes, et quasi jam secu» riùs intendunt ad profectum, ex una tamen » partes facientes opus, et ex alia parte ha» bentes manum ad gladium. » 4° *Perfectorum*, sive *filiorum* hæc est portio characteristica, scilicet *Deo* per amorem contemplativum, sive charitatis, *inhæsio*, *fruitio* contemplationis, et *quies in termino*. Utramque sollicitudinem, tum de vitando peccato, tum de augendis virtutibus, perfectus ille jam resecuit. *In charitate* quidem adhuc *proficit* ; verùm minimè sollicitus est circa virtutum et charitatis ipsius augmentum, atque adeo immunis est sollicitudine circa charitatis in cœlesti beatitudine consummationem, etiamsi ipsam beatitudinem, imperante charitate, magis ac magis speret. 5° Negativa hæc locutio et exclusiva sollicitudinis circa charitatis augmentum, præcisè cadit in quemdam habitualem animæ statum. Etenim *Deo inhæsio et fruitio* contemplativa, cessatio *sollicitudini*, *studium quod circa hoc maximè* versatur, etc., *quies* denique *in termino*, quoddam vitæ genus complectuntur. 6° Antiqui Patres et Doctor Angelicus sese mutuò interpretantur et confirmant. Quod Thomas de *proficientibus* justis, hoc idem Patres docuerunt de *mercenariis*, qui virtutum augmentum ac fervorem sollicito mercedis affectu ambiunt.

Itaque sibi ipsi sanctus Doctor optimè cohæret, dum sic ait [2] : « Quantò enim anima fidelis » in laude Dei propriam partem (scilicet privatum commodum) minùs respicit, et quantò » ampliùs Dei partem (scilicet ejus gloriam) » quærit in hoc mundo ; tantò laus ejus apparet » hic purior, tantò erit excellentior, tanto erit » utilior communitati et jucundior, et tantò » consequenter Deus, qui talem dedit purita-

[1] 2. 2. quæst. xxiv, art. ix.

[1] *De Mystag.* cap. xxiv : t. ii, p. 525. — [2] *Opusc.* lxiii, cap. v, princ. 3.

» tem, apparebit gloriosior. » 1° Docet hinc animam esse eo puriorem, quo respicit minùs *propriam partem*, seu beatitudinem. 2° Beatorum puritatem ut illius puritatis exemplar proponit. « Licèt enim, ait, anima fidelis in laude » Dei sine delectatione magna nequaquam esse » possit, nullatenus tamen ibi Deum desiderat » laudare propter proprium commodum, sed » purè et simpliciter propter Deum, etc. » Quibus positis, hæc subjungit : « Illa puritas » æterna causatur ex hujus vitæ puritate. Quan- » tò enim anima. etc. » Unde liquet eo perfectiores esse in hoc mundo animas, quo plus imitantur beatos, qui *nullatenus ibi Deum desiderant laudare propter proprium commodum, sed purè et simpliciter propter Deum, etc.* 3° Ne dubites quin *proprium commodum* in sancti Doctoris locutione sit ipsamet promissa beatitudo. Ait enim in eodem præcisè opusculo : » Quantò sinceriùs amat Deum propter innatam » sibi bonitatem, et non propter participationem » ipsius beatitudinis, tantò beatior est anima, » licèt communicatio beatitudinis divinæ nequa- » quam ipsam moveat ad illam sinceritatem » amoris. » 4° Manifestò agitur, non de actu transeunte, sed de habituali animæ statu. Conferuntur enim ambo illi beatorum ac peregrinantium status, ut alter alterum quàm maximè imitetur. Neque hoc de proprio charitatis actu semel et raptim elicito dici potuit. Quamvis enim justus imperfectus et remisso gradu amans eliciat charitatis actum minimè attentâ suâ in Deo beatitudine, imperfectus etiamnum manet, ac præsertim si in aliis frequentissimis actibus, circa charitatis augmentum et privatam beatitudinem, suæ sollicitudini indulgeat. 5° Illa amoris puritas, quâ peregrini beatos imitantur, non amputat supernaturalis spei quodcumque exercitium ; imò perfectissimæ animæ magis ac magis sperant. Sed amputatur sollicitus beatitudinis affectus, et *pròprii commodi* expetitio seu proprietas. 6° Ipsi beati suam beatitudinem maximè amant, non quatenus privatum seu proprium commodum, sed quatenus gloriam Dei. Id ipsum peregrini præstant, dum promissam beatitudinem, ut Deus glorificetur, imperante charitate sperant.

Sanctus Bonaventura, in resecanda sollicitudine circa promissam mercedem, cum Angelico Doctore penitus consentit. Ita loquitur : « Est » duplex mercenarius, videlicet bonus et malus, » et duplex mercimonia, una laudabilis, alia » vituperabilis [1]. » Dicit malum mercenarium spectare *principaliter mercedem creatam et temporalem*, bonum verò *principaliter mercedem æternam*. « Hic mercenarius, inquit, » panibus abundat fidei, spei et charitatis. » Sed paulò superiùs ipse sanctus Doctor aliam mercimoniæ speciem assignaverat his verbis : « Quantumcumque enim, ait [1], amor sit perfec- » tus in via, est sibi virtus spei conjuncta. Un- » de simpliciter dicendum est, quod expectatio » boni æterni non est mercenaria, nec minuit » meritum. » Certè hic loquitur tantùm de mercenarietate sive mercimonia mala, non autem de bona, quam *laudabilem* prædicat. Hæc subjungit : « Nec facit ad imperfectionem charitatis » vel meriti, nisi in quantum mens hominis » multùm affectuosè et intensè aspicit ad com- » modum proprii boni. Multi autem sunt, qui » beatitudinem expectant, et tamen parum de » se, et multum de Deo curant. » 1° Docet justum qui charitate donatur, quantumvis promissam mercedem speret, non posse argui *malæ mercimoniæ*, seu mercenarietatis. 2° Docet spem hanc promissæ mercedis *meritum non minuere, nec facere ad imperfectionem charitatis*. 3° Docet hos unum esse excipiendum, videlicet, *si mens hominis multùm affectuosè et intensè aspicit ad commodum proprii boni*. Itaque minuitur charitatis perfectio et meritum, et imperfectio quædam subest, dum quis *multùm affectuosè et intensè aspicit ad commodum proprii boni*, in optanda beatitudine promissa. Hæc est proprietas quædam, quâ homo *multùm affectuosè et intensè*, seu sollicitè et anxiè, *proprii boni* cupidus est. *Hoc facit ad imperfectionem*, quòd homo perfectissimum bonum imperfecto affectu cupiat : etenim quo perfectius est aliquod bonum, eo certè perfectiore affectu optari oportet. Datur itaque proprietas seu mercenarietas aut mercimonia quædam circa ipsam promissam mercedem, quæ *imperfectio* dicitur, etiamsi non sit prava illa mercimonia, quam sanctus Doctor a justis excludit. 4° Docet dari justos perfectiores justis, qui *multùm affectuosè et intensè aspiciunt ad commodum proprii boni*. Perfectissimæ illæ animæ hanc *proprii boni* proprietatem sive sollicitum affectum respuunt. *Beatitudinem* quidem, utpote promissam, *expectant*, et *tamen parum de se, et multùm de Deo curant*. 5° Hoc dicitur non de actu transeunte, sed de habituali animæ statu. Id est, rarissimè delectantur *commodo proprii boni*, sed, imperante charitate, ita plerumque sperant, ut in sua beatitudine Dei gloriam expressissimè expetant.

[1] *In III Sent.* dist. XXVIII, q. II, art. II.

[1] In Dist. XXVI, quæst. I, art. I.

CAPUT V.

Annotationes in hæc Sanctorum testimonia.

1° Nulla est, de quovis fidei dogmate, amplior illustriorve traditio. Perecelebris autem tum Tertulliani, tum Vincentii Lirinensis regula demonstrat hoc de triplici justorum ordine dogma ad ipsam fidem catholicam omnino pertinere. Quod *unum invenitur apud multos, non est erratum, sed traditum, etc.* [1]. *Quod ab omnibus, quod ubique, quod semper, etc.* [2]. Dogma sanè istud non minùs decantatur a Clemente Alexandrino in ipso nascentis Ecclesiæ exordio, quàm a Francisco Salesio hisce temporibus. Æquè docetur et ab Orientis Patribus, Basilio, Gregorio utroque, Chrysostomo, etc., et ab Occidentalibus Anselmo, Bernardo, Doctore Angelico, Bonaventura, etc. Quod ab Ascetis traditur, ut Antonii cæterorumque evangelicæ perfectionis magistrorum fonte profluens, hoc ipsum, ut indubium Ecclesiæ dogma a Patribus laudatur. Quod a Patribus, quod ab Ascetis unanimi consensu asseritur, hoc ipsum severioris scholæ theologi suos discipulos credere jubent; hoc ipsum Ecclesiæ Romanæ Catechismus rudem plebeculam docet. Quod Suso, Rusbrokius, Harphius, ac Taulerus in Germania, hoc ipsum abbas Chæremon, magnus Macarius, et Nilus in Ægypti eremo; hoc ipsum Græciæ, Italiæ, Hispaniarum et Galliarum contemplatores, quorum alii sanctorum catalogo adscribuntur, alii doctrinâ et pietate singulari fidelium omnium magistri reputantur. Hoc ipsum in America septentrionali Maria dicta de Incarnatione, hoc ipsum in meridionali Gregorius Lopez. Hoc ipsum Ecclesia omnium mater et magistra suo Catechismo definit. Hoc ipsum passim in quotidiana vitæ interioris praxis suadent libri sanctorum, qui ob hoc insigne genus amoris sanctorum numero adscripti sunt, et de quibus Romana Ecclesia asseverat eos *cœlesti suâ doctrinâ iter ad perfectionem planum ac tutum demonstrasse*.

2° Omnino liquet hunc triplicem ordinem triplicem esse animarum statum habitualem. 1° Actus transitorii ordinem distinctum a cæteris ordinibus nunquam constituunt. Exempli causâ, nullus est aut servus aut mercenarius qui actum perfecti amoris saltem semel in vita non elicuerit, siquidem salvatur, nec tamen vi illius actus transitorii in ordinem filiorum perfectorum transcendit. Omnes omnino auctores christiani, qui de diversis animarum gradibus, sive ordinibus, sive classibus scripsere, hoc de diversis statibus habitualibus apertè intellexerunt. Neque ullum per tot sæcula, per tot voluminum acervos, exemplum assignari potest, quo quis per gradum, aut ordinem, aut classem, transitorium tantummodo actum unquam designaverit. 2° Omnes Patrum Ascetarumque locutiones sunt negativæ et exclusivæ. Scilicet excludunt modò timorem, modò præmii desiderium. Si hæc particula exclusiva cadat tantùm in quemdam actum transitorium, nihil est absurdius eâ totius Ecclesiæ traditione. Nemo enim est justus, qui non eliciat saltem semel in vita aliquem amoris actum, non attentâ pœnâ, et remuneratione. 3° Patres totius vitæ tenorem ac statum evidentissimè proponunt. Clemens loquitur de anima gnostica, et IN BENEFACIENDI HABITU CONSTITUTA, quæ..... NEQUE PROPTER MERCEDEM A DEO dandam, VITAM PERFICIT. Basilius ait perfectos filios *parere, etc..... bonorum filiorum animum imitari, etc.*, quæ apertè indicant obedientiam assiduam, constantem animum et imitationem quotidianam. Gregorius Nazianzenus docet filium *supra* cæteros *assurgentem* eo gratuito animo *bonis operibus studere*; quod certè bonorum operum catenam demonstrat. Gregorius Nyssenus hunc *ipsas quoque mercedes despicientem*, et ita *currentem ad perfectionem* depingit, cursus ille vitæ tenor est. Chrysostomus hunc perfectionis gradum vocat quemdam *amoris modum* quò generosi viri *pervenerunt*. Dicit hos *virtutis studiosos* sine *præmii motivo rectè agere, continentiam magnifacere*; quæ vitæ statum et virtutem singularum cultum præ se ferunt. Cassianus loquitur de servo, de mercenario et de filio, qui *a vitiis temperant*. Hi sunt tres gradus, sive status animarum, in quibus continenter a vitiis temperatur. Quapropter tertium appellat BEATIOREM STATUM. Sanctus Joannes Climacus hos triplicis generis homines repræsentat qui *præsentis vitæ* commoda sponte promptèque adjiciunt; qui singuli suo fini *metam attingunt*, et *cursum religiosæ vitæ ratum habent*. Quid evidentius ad significandam vitæ rationem? Nilus ait servum *semper utilem esse*; mercenarium *impigrè..... operam dare*, *neque illi duri remissionem vel hieme, vel æstate, vel autumno*; filium *patrem colere*; quæ jugem servitutem, laborem impigrum et constantem, cultum indefessum innuunt. Anselmus declarat hos tres animarum ordines *Deo servire, a*

[1] TERTULL. *De Præscr.* ubi supra. — [2] VINC. LIRIN. *in Common.* jam cit.

voluptatibus cessare, *servare mandata*, et *præcepta custodire*; quæ habitualem animæ statum ostendunt. Bernardus vult filium *spiritu dilectionis agi*, et ita *sine labore et læsione vehi in curru*, scilicet vitæ cursum transigere. *Sponsam* dicit non actum hunc purum raptim quandoque elicere, sed in hoc *summo* amoris vertice STARE. Sponsæ amor SERVIT, id est, præcepta custodit. Atqui simul *timorem expellit*, *labores non sentit*, *meritum non intuetur*, *præmium non requirit*, *et tamen plus omnibus urget*. Albertus Magnus affirmat animam *delicatam* non tantùm quasi ex successu ad hunc purum amorem rapi, sed etiam *quasi abominari* in suo solito affectu, *per modum commodi vel præmii amare Deum*. Doctor Angelicus adstruit eam non esse perfectorum *principalem curam*, ut in charitate proficiant, sed jam eorum studium circa hoc maximè versari, ut Deo simpliciter *inhæreant*. Hæ voces, *sed jam, etc.*, *maximè versari*, *etc.*, vitæ seriem exprimunt. Sanctus Bonaventura et Dionysius Carthusianus hunc perfectum amandi modum ponunt in eo statu, in quo animæ transformantur et deiformes efficiuntur. Dionysius ipse ait *servos* adhuc esse *in vitæ activæ..... operibus*, secretos amicos *consilia implere conari*, et *contemplativæ vitæ actibus* se tradere, *occultos verò filios his more .... amore comburi*, in nihilum redigi, transformari .... *indissolubiliter unitos videri*, *et alteritatem non percipere* in hac *deiformi simplicitate*: quæ singula statum supponunt. Sancta Catharina Genuensis exponit *operationes secundi statûs*, « in quibus nullum » interresse proprium spectatur.... Hoc autem, » inquit, est status, qui nunquam movetur. » Mens in Deo semper manet ..... absque » ullius remunerationis spe, etc. » Sancta » Theresia loquitur de animabus *sextæ mansionis*. » Hæ animæ, inquit, *nunquam* » *cogitant de futura gloria*, *tanquam de* » *motivo* quod earum vires in Dei obsequio » atque animos augere debeat, etc. » De » *septima mansione* hæc addit : « Primus hujus conjugii spiritualis effectus est oblivio » suî.... *Non ampliùs* ei venit in mentem, » an sibi *cœlum*, *vita*, *gloria* expectanda » sint. » Hoc autem de se ipsa. « Certissimè » scio me nullâ tangi curâ honoris, vitæ beatitudinis, etc...... et omnia mea desideria, » etc. » Blosius idem docet, non tantùm de qualicumque animæ statu, DE JUCUNDA TRANQUILLAQUE MENTIS LIBERTATE, quæ est SUPRA OMNEM PERTURBATIONEM. Hæc etiam dicere ausus est. Regnum item suum (Deus) cum ea partitur, quia plenissimam illi super cœlum et terram, imò super se ipsum tribuit potestatem :..... adeo mortificata est, ut NUSQUAM *proprium commodum*, NUSQUAM *propriam utilitatem requirat*. Avila affirmat animam perfectam *sine intermissione* ita esse affectam, *ita trahi extra se et transformari ut*..... OMNES ACTIONES OMNIA EXERCITIA, OMNES HUJUS ANIMÆ ORATIONES SPECTENT SOLUM DEUM,.... *ab eo non expectatâ remuneratione*. Ludovicus Granatensis statuit octavum gradum, scilicet puritatis intentionis, quæ animam spoliat omni interesse...... *etiam quoad res spirituales*. Rodriguez vetat animam *se excitare spe mercedis*, nec sinit *laborem intermitti*; etiamsi *minimè inducatur studio sui interesse*; quæ locutiones a statu non intermisso vel minimum interesse excludunt. *Conflictus spiritualis* jubet ut anima *assuescat omnia agere et omittere*...... *eâque solâ intentione facere*, ut Deo placeat..... *id facere* DUNTAXAT *propter ipsius honorem*, *etc.*, HAC denique INTENTIONE ET CAUSA SOLA, etc., quæ negationes alius cujuscumque intentionis in totum vitæ curriculum cadunt. Sanctus Franciscus Salesius varios amoris et perfectionis gradus adstruit. « Visæ sunt, inquit, certò » quædam animæ quæ *in puri amoris statu* » *versabantur*. » Postea subjungit unam Virginem Deiparam amasse *eo solo amore adeo perfectè puro*. Illius ratio hæc est, quòd reliquæ animæ interdum « se deprimant, » se gerant remissiùs, et venialiter peccent... » Veruntamen, ait, cum hæ ingentes animæ » Deum ferè semper amaverint amore per- » fectè puro, nihilominus dicendum est eas » in statu perfectæ dilectionis fuisse. » Sic factâ sibi objectione de imperfectionibus et venialibus peccatis, quibus ingentes illæ animæ obnoxiæ sunt, concludit eas *in statu perfectæ dilectionis esse*, quandoquidem ferè semper amaverint amore perfectè puro. Manifestò is est status habitualis, nec tamen variationum expers, de quo pro modulo in Apologeticis dixi. Hinc sanctus non timuit sic in praxi animas docere : « Hæc est simplicitas ...... » *ut nunquam pati possit ullum interesse pro-* » *prii admixtionem* ;..... *ita ut nullum aliud* » *motivum velit*, *etc*..... *Aliter perfectè sim-* » *plex non esset ; nullum enim aliud motivum* » *quantumvis perfectum pati potest* : » quapropter animas quæ inferiores servorum et mercenariorum gradus jam superaverunt, vetat neque *timoris motivo excitari* ..... neque

etiam attendere maximum præmium, quo donabuntur : « quanquam, inquit, *hujus mo-» tivi stimulo uti non debetis, sed motivo... » Deo placendi, etc. »* Verum quidem est, ait episcopus Bellicensis, charissimus Salesii discipulus, Scripturas refertas esse et minis et promissis; sed hæc sunt tantùm gratiæ excitantis motiva...... Qui sese in gloriam Dei immergunt, et in eam singulos omnes suos actus dirigunt, nullo cum respectu ad suum commodum, sese in hoc cum utilitate recuperant. Pater Surinus, a Domino Meldensi episcopo approbatus, ait, *principale studium* perfectæ animæ esse « *ut caveat ne » unquam proprii interesse motivo impellatur » ad agendum, neque unquam eam ullo in alio, quàm Deo placendi motivo sistere*, etc. » Frater Laurentius, a D. cardinali Noallio tantopere laudatus, nullatenus curabat an damnandus » aut salvandus foret..... Postea verò nec de » cœlo nec de inferno cogitavit. Totus ejus » vitæ tenor nihil erat nisi soluta licentia et » juge gaudium. *Omnes pœnitentias aliaque » exercitia*, quæ ad unionem amoris tantùm inserviunt...... re maturè discussâ...... re-» liquerat; sibi visam fuisse breviorem viam, » scilicet continuum amoris exercitium. » Hic illius *vitæ tenor* per quinquaginta circiter annos perseveravit. Sylvius dicit *perfectum filium nullatenus spectare mercedem;* hic est filiationis perfectæ status. Quid igitur mirum, quod Ecclesia Romana in suo Catechismo dixerit perfectos « tantummodo cha-» ritate et pietate commotos, in eo cui dant » operam, nihil spectare nisi illius bonitatem, » etc. » Igitur meridianâ luce clarius est, hanc universam traditionem ut quietisticam et impiam reprobandam esse, aut habitualem hunc puri amoris statum, ut indubium totius Ecclesiæ dogma, esse amplectendum. Hanc non revereri summa esset temeritas, neque pudoris quidquam superesset in fronte illius qui hanc impugnaret

3° Patet in mercenariis superesse quamdam, ut ita dicam, mercenarietatem, quæ amputatur et jam non subest in perfectorum filiorum statu. Utut illam definire velint, et quoquo nomine eam appellent, perinde mihi est. Hoc unum indivulsè teneo, hoc unum mihi eripere nefas, scilicet, quod in mercenario sit quædam mercenarietas, quæ a perfecto filio abdicatur et immolatur ipsa est *mercenarietas*, ut inclamitabat D. Carnotensis episcopus, quæ *mercenarium constituit*. Igitur ubicumque occurrit mercenarius, ibi et mercenarietatem illam occurrere constat. At e contrà ubicumque occurrit filius, mercenarietas abesse patet; quippe quæ jam amputata et abjecta est. Unde liquet quod in eo transitu ex inferiore mercenariorum gradu, ad superiorem perfectorum filiorum gradum, illius mercenarietatis abdicationem seu sacrificium perfici.

4° Nemo verecundus et sanæ mentis negare potest hæc sanctorum testimonia, in rigore litteræ sumpta, evidentissimè sonare quemdam perfectissimæ vitæ statum, in quo paucissimæ animæ solo Dei gloriæ motivo exstimulantur, et resecto inferiorum virtutum exercitio, solâ charitate simplicissimè Deo adhærent. Absit ut his locutionibus contra ipsorum actorum mentem abutar ad extirpandum distinctum singularum virtutum exercitium. Sed nunc totus sum in hoc, ut exsculpam quid littera sonet. Constat autem manifestò hanc nihil sonare præter unius charitatis singula omnia peragentis juge exercitium, resecto cæterarum omnium exercitio. Clementis Gnosticus, « neque » propter metum supplicii, neque propter » aliquam doni (scilicet incorruptionis) promis-» sionem, sed propter ipsum bonum accedit » ad verbum salutare. » Adjicit : « Sed neque » propter spem promissi honoris, de quo dic-» tum est : *Ecce Dominus et merces ejus*, » *etc*..... Quod eligitur a Gnostico sola est be-» neficentia ex charitate propter ipsum pul-» chrum.... Ausim enim dicere, non eo quod » salvus esse velit, gnosim eliget;... nudæ vo-» cationi.... obedit. »

Basilius repræsentat alios *metu supplicii*, alios mercedis *spe ductos*, alios *pulchro ipso et charitate impulsos..... parere*..... « In tertio » gradu, inquit, posuimus servitutem quæ » ex charitate fluit... Quis igitur filius, qui » hoc unum studet, propositumque habet, ut » placeat patri ? »

Apud Gregorium Nazianzenum perfecti « summo bono propter ipsum conjungi ex-» optant, non autem propter honores in altero » ævo reconditos. »

« Sunt aliqui, inquit Nyssenus, qui pro-» pter spem repositam, etc..... Sed qui ex » animo currit ad perfectionem.... despicit » ipsas quoque mercedes. » Et alibi : Nec vir-» tutem spe præmiorum.... amplectaris, sed » neglectis etiam iis quæ in promissionibus per » spem sunt recondita, etc. »

« Atqui major tibi merces, ait Chrysosto-» mus, si modò citra mercedis spem feceris. » Laudat qui cœlorum regnum propter ipsum » Christum contemnunt. » Hæc animæ, in-

quit, « *sine præmii respectu* Dei pulchritu- » dinem propter ipsam amplectuntur... *Non* » *præmii motivo rectè* agunt, etc. Quod si quis » imbecillior sit, etiam in præmium spectet.»

Cassianus in perfecto resecat *spem ac desiderium regni cœlorum ;* unum admittit *affectum boni ipsius* ,.... ut homo *ambulans.... de virtute in virtutem, et de perfectione ad aliam perfectionem , id est* , DE TIMORE AD SPEM ,.... AD BEATIOREM DENUO STATUM , QUOD EST CHARITAS, *invitetur*. Vult denique ita animam Deo assimilari, ut instar illius, nullo metu , *nullâ remunerationis gratiâ provocante, sed solo bonitatis affectu operetur*.

« Alii, inquit Joannes Climacus , ob spem » futuri regni, postremi propter Dei summè » boni amorem, vitæ commoda abjecerunt. »

Sanctus Maximus docet *filios nec metu minarum , nec promissionum desiderio moveri*.

Mercenarius, aiebat Nilus abbas , *mercedem vult omnino consequi*, etc. Hic filium opponit.

Magnus Macarius affirmat filios *neque ob spem regni servire*, sed... Domino *gratificari*.

« Angustæ mentes, inquit Ambrosius, in- » vitentur promissis, erigantur speratis mer- » cedibus. Bona mens , quæ sine responsi cœ- » lestis syngrapha certamen arripuit, geminæ » laudis honorem acquirit sibi. Et alibi : « Non » præmio ducitur ad perfectionem , sed per- » fectione consummatur ad præmium.... Non » propter spem boni sunt, etc. »

Perfectus, teste Hieronymo, « imperata non » custodit... præmii aviditate, sed quia hoc... » est optimum. »

Venerabilis Beda dicit mercenarium allici *spe ac desiderio regni cœlorum, filium verò affectu boni ipsius*.

Alii, ut ait Anselmus, non purè diligunt, « et in altera vita... lucrari volunt: alii solo » amore Dei præcepta custodiunt. »

Est amoris gradus, juxta Bernardi effatum, in quo amans « Domino confitetur non quo- » niam sibi bonus est, sed quoniam bonus..... » Mercenarius trahit currum.... cupidate ;..... » solus filius..... nec illicitur cupidate , sed » spiritu dilectionis agitur ;... neque suum » aliquid, non felicitatem, non gloriam.... » privato suî amore desiderat. Sponsa in summo » stat. Amant et filii ; sed de hæreditate cogi- » tant, quam, dum verentur quoquo modo » amittere ,... minùs amant. Purus amor de » spe vires non sumit ; meritum non intuetur, » præmium non requirit, et tamen plus omni- » bus urget. »

« Anima delicata, ait Albertus Magnus, *quasi* » *abominatur* per modum commodi vel præmii » amare Deum.

Doctor Angelicus quantum abest ut velit perfectos plerumque Deo parere ex mercedis motivo, imò vult ut nequidem de profectu virtutem, et de charitate augenda plerumque curent, et *eorum studium circa hoc maximè versetur ut Deo inhæreant*. Certè qui plerumque nec de charitate, nedum de spe augenda cogitat , sed puro ac simplicissimo contemplationis amore quiescens Deo inhæret, versatur in habituali statu , quo charitas ferè semper omnia per se peragit.

Sanctus Bonaventura perfectis assignat amorem, quo neque *gratia* , neque *virtus*, neque *gloria* amatur, etc., et qui exercetur *absque cogitatione , sine motu intelligentiæ comitante*.

Dyonysii Carthusiani judicio. « is duntaxat » purusque Dei amator censendus est, qui » eum..... diligit.... *nec remunerationis aspec-* » *tu, vel quia sibi conveniens est, eoque ipse* » *eget* ;..... et jam non metu pœnarum, *neque* » *felicitatis obtentu , sed propter ipsum nudum* » *boni affectum*. »

Sancta Catharina Gennensis vult ut in eo amore, *nulla nequidem cœli desiderii* vel *scintilla resideat*, et Deus ametur *absque ullius remunerationis spe*.

Sancta Theresia asseverat has animas *minimè cogitare de gloria in altera vita sibi præparata, ad sese magìs excitandas:* neque hanc *futuram gloriam* illis esse *motivum ;* neque illis *in mentem venire , an sibi cœlum , vita , gloria expectanda sint*, neque se ipsam *tangi curâ* suæ *beatitudinis*.

« Omnes actiones, inquit Avila , omnia ex- » ercitia, omnes hujus animæ orationes spectant » solum Deum ,..... ab eo *non expectatâ remu-* » *neratione*. »

Ludovicus Granatensis vult animam « spoliari » *omni interesse*, non solum quoad res tempo- » rales, sed *etiam quoad spirituales*. »

Rodriguez, auctore Gersone , inducit perfectum virum ita loquentem : Deo non servio , ut gloriam ejus consequar, sed Dei causâ, quia Deus est. Neque est *quò perfectus eniti debeat*, *aut se excitare spe mercedis*..... Ad hoc minimè inducitur studio sui interesse, etc. Et alibi : Magni sancti..... propriam beatitudinem non curarunt.

Conflictus spiritualis ait naturam *nosse utilitates et commoda* quæ contingunt homini facienti Dei voluntatem..... « Paulatim assuescas, » inquit, omnia agere aut omittere, quòd Deus » sic jubeat, eaque solâ intentione facias, ut

» placeas ipsi..... Id facias duntaxat propter » ipsius honorem, etc..... Hâc intentione et » causâ solâ facias, etc. »

Sanctus Franciscus Salesius affirmat perfectam sponsam non amare paradisum sponsi, sed tantummodo paradisi sponsum, et illum æquè *in Calvario* amplecti ac *in cœlo*. Sic paradisus non est huic sponsæ ratio seu motivum plus amandi sponsi, quà si nudus in cruce æternùm penderet. Unde alibi ait de *præmio*... « Hujus motivi stimulo uti non debetis, sed » motivo magis ac magìs Deo placendi, etc. » Hæc est *simplicitas*, quæ nunquam pati potest ullam interesse proprii admixtionem..... ita ut nullum aliud motivum velit (scilicet *Deo placere*);..... nullum enim aliud motivum quantumvis perfectum pati potest. Sic *ingentes animæ Deum ferè semper amaverunt amore perfectè puro.*

« Necesse est, inquit cardinalis Richelius, » dando aliquid hominis infirmitati, illum mo» tivo proprii interesse suaviter inducere in » viam perfectionis, ut postea magnis passi» bus in ea progrediatur, *solâ consideratione » divinæ gloriæ*, etc. »

P. Surinus, a Meldensi episcopo approbatus, docet principale studium perfectæ animæ esse, « ut caveat ne unquam motivo proprii » interesse impellatur ad agendum, neque eam » unquam ullo in alio, quàm Deo placendi » motivo sistere. »

Frater Laurentius, a D. cardinali Noallio mirificè laudatus, narrabat se per quinquaginta circiter annos neque de cœlo NEQUE DE INFERNO COGITASSE, sed, re maturè discussâ, *breviorem sibi visam fuisse hanc viam..... omnia Dei amore facere.*

Etiamsi, ait Sylvius, « liceat diligere propter » mercedem,.... perfectus filius *nullatenus » mercedem spectat.* »

Ecclesiæ Romanæ Catechismus docet esse fideles, *qui amanter.... serviant, sed tamen pretii causâ, quò amorem referunt;* et alios esse *præterea, qui tantummodo charitate et pietate commoti,... nihil spectant, nisi Dei bonitatem*, etc., ita ut Deus ametur, *sicut in cœlo et in terra*, sicut a *beatis mentibus*, ita et ab animabus peregrinis quæ perfectionem attingunt.

5° Constat hanc mercenarietatem quâ mercenarii constituuntur, et quam in eo secundo gradu resecare nondum licet, quæ verò resecanda et abdicanda est in ipso transitu ex secundo gradu ad tertium, esse aliquid in imperfectis animabus tolerandum, non autem præcelsæ perfectioni congruens. Ipsimet adversarii non minùs quàm ego tenentur hanc de illa mercenarietate, modò relinquenda, modò resecanda, traditionem revereri, amplecti, tueri, ejusque genuinum ac germanum sensum eliquare. Utut vocetur hæc imperfectio, perinde mihi est. Semper sic urgeo : Si peccatum sit, hinc eo evidentiùs ac magìs absolutè abdicanda et immolanda est : unde hæc illorum objectio in meum commodum planè cedit, et mea dicta contra suum intentum confirmant. At verò si hæc imperfectio non sit peccatum, nequidem veniale, liquet me non immeritò hanc citra omne peccatum in quadam imperfectione posuisse. Rationes autem quæ me maximè ad hanc sententiam sectandam impulerunt, hæ sunt : 1° Meldensis episcopus in hoc mysticos omnes deridet, quod de proprietate jugiter loquantur, nec in definienda proprietate unquam sibi constent. Nunc intra, nunc citra peccatum hanc ab iis poni asperrimè exprobrat. Quid autem deridendum sit non video, quod sancti contemplatores geminam admittant proprietatem; alteram quæ peccatum sit, alteram quæ peccato sit immunis, et imperfectio mera : hoc diligentissimè annotandum duxeram. In scriptis sanctorum, et imprimis sancti Francisci Salesii Epistolis, frequens est peccati etiam venialis et imperfectionis distinctio. Peccatum quidem est actus, vel omissio, præceptum transgrediens, imperfectio verò præceptum non transgreditur, sed est affectus voluntatis minùs perfectus quàm ille, ad quem gratiæ spiritus voluntatem impellit. Unde constat dari posse quamdam proprietatem, quæ sit imperfectio, non autem peccatum. In hoc vestigiis Salesii cæterorumque vitæ interioris magistrorum simpliciter inhæsi; neque id inficiari quisquam potest, nisi velit absolutè peccatorum numero adscribi singulos actus humanos qui non eliciuntur ex gratiæ Christi auxilio : quam doctrinam absit ut amplectar, quippe quæ ab apostolica Sede reprobata est. 2° Mercenarietas illa, de qua disputatur, ita describitur in traditione, ut imperfecti eâ utiliter incitentur, perfecti verò eâ utilius sese exuant. Clemens sic de mercenario loquitur : *Hunc quoque merces justum facit.* At contrà Gnosticus, *non quòd salvus esse velit, gnosim eligit;... neque propter spem promissi honoris;... sed ex charitate, propter ipsum pulchrum* rectè agit. Jam patet *mercedem*, quatenus a mercenario expetitur, mercenarium facere in suo gradu rectum et *justum*, quamvis Gnosticus, excussâ illâ mercenarietate, perfectiorem gradum adeptus fue-

rit. Basilius declarat servum, mercenario inferiorem, verè beatum esse; quippe qui ex religione timet: mercenarium verò, quia fortiori beatus est, *nihil eorum quæ præcepta sunt negligere*, ac proinde *præceptum* non violare in mercede expetenda. Clavim autem præbet quâ triplex illo ordo facillimè recluditur. Non dicit primos esse simpliciter et absolutè servos, sed *servilem animum induere*. Non dicit secundos esse simpliciter et absolutè mercenarios, sed *mercenariis similes effici*. Gregorius Nazianzenus mercenarios vocat *viros honestos et laudabiles,.... qui salutem consequuntur*. Si mercenarietas peccatum esset veniale, diceret quidem eos salvari, sed moneret in hoc eos peccare; et vituperandos, non *laudabiles*, in hac parte pronuntiaret. Gregorius Nyssenus apertè ait *nonnullis fieri salutem per timorem*. Parum huic videtur ut servi salutem consequantur, sed vult eam consequantur *per timorem* ipsum. Addit mercenarios *propter spem... se rectè et ex virtute gerere*. Quid a peccato alienius? *Deus*, inquit Chrysostomus, loquens de mercenario, *voluit virtutem a nobis posse coli ex præmii motivo, ut nostræ infirmitati sese accommodaret*. En imperfectio, cui Deus benignè indulget, *nostræ infirmitati* sese accommodans. Certè peccato *virtus* non *colitur*. Peccato Deus nunquam *voluit sese accommodare*; neque, si quid peccati subesset, *Deus vellet* sic *virtutem* vitio *posse coli*. Contrà exclamat Psalmista: *Non enim Deus volens iniquitatem tu es*. Qui aliter loqueretur, in apertam blasphemiam incideret. Procul dubio mercenarietas imperfectio est; quippe quæ mercedem ipsam imminuit. *Atqui major tibi merces*, ait Chrysostomus, *si modò citra mercedis spem feceris*. Attamen *si quis imbecillior sit*, ait sanctus Doctor, *etiam in præmium spectet*. Non solùm tolerat, sed permittit, imò suadet, ac jubet, ut *imbecilliores* eâ mercenarietate foveantur et lactentur, ne animum spondeat. Quis autem, nisi impius et blasphemus, unquam diceret: *Si quis imbecillior sit*, etiam venialiter peccet. Illum peccare jubeo, ne a Deo colendo desciscat. Cassianus vult hos singulos animarum gradus *suam excellentiam* habere, mercenarietatem ipsam nos *provocare* ut *a rebus illicitis abstineamus*: unde ipsam non esse illicitam patet. Subjungit hos esse diversos *perfectionum gradus*, ac proinde singulos in sua *mensura* perfectos esse, de *excelsis ad excelsiora nos a Domino provocari*, ac proinde singulos esse excelsos, servosque a Domino provocari, ut ad mercenariorum affectum transvolent. Provocat-ne Deus ad id quod peccatum est? Ait denique, servum jam *beatum et perfectum ambulare de virtute in virtutem*, *et de perfectione ad aliam perfectionem*, *id est*, *de timore ad spem*,.... *ut ad beatiorem denuo statum, quod est charitas invitetur*. Si mercenarietas ipsa esset peccatum, homo non de virtute in virtutem, sed de peccato in peccatum ambularet: neque *beatus*, neque *perfectus* diceretur. Sanctus Joannes Climacus, in hoc Basilio penitus concordans, hos servos ab *inutilibus mancipiis* omnino secernit. *Quidquid imperat* Deus, inquit, hi servi *sine cunctatione exequuntur*. Utrique, scilicet servi et mercenarii, *cursum religiosæ vitæ ratum habebunt*. Nulla est peccati labes, in eo qui sine cunctatione perficit *quidquid imperatur*. Sanctus Maximus declarat servos esse *incipientes*, mercenarios, *proficientes*, filios verò *perfectos*. Hæc autem triplicis ordinis institutio consonat cum dictis Doctoris Angelici, qui vult incipientes *de vitatione peccatorum*, proficientes *de profectu virtutum* sollicitos esse, perfectorum verò *studium circa hoc maximè versari, ut Deo inhæreant*. Omnes quidem justi sunt, omnes piè ac meritoriè se gerunt; sed quædam residua *sollicitudo* in aliis de vitando quocumque peccato, in aliis de augendis singulis virtutibus, eos diverso gradu, et veluti diverso charactere distinguit: hinc servi alii, hinc alii mercenarii appellantur. Ambrosius, laudato piæ mentis affectu, quæ *mercedem non expetit*, ita sententiam temperat: *Angustæ mentes invitentur promissis, erigantur speratis mercedibus*. Hoc *angustis mentibus*, quemadmodum et Chrysostomus indulget: hoc imperfectionis apertè arguit: nihilominus docet sic angustas mentes *invitari*, sic *erigi speratis mercedibus*; id fieri jubet, ubi opus fuerit. Anne peccato ipso ad virtutem *invitamur?* anne peccato in Deum *erigimur?* Nonne potiùs peccato et deterremur et prosternimur? Hæc autem traditio ab Anselmo maximè elucidatur, dum dicit, eos appellari servos, et in hoc servilem animum induere, qui *si pœnas inferni non esse scirent*, *pro nulla repromissione æternarum bonorum a suis voluptatibus cessarent*. Id est, plerumque non sufficit illis aut summa Dei pulchritudo in se spectata, aut beatitudinis promissæ solatium, nisi etiam instet pœnarum metus. Pari ratione dici poterit eos mercenarios, seu *mercenariis* in hoc *similes*, quibus plerumque non sufficit summa Dei pulchritudo in se spectata, nisi adjungatur beatitudinis promissæ solatium. Bernardus *ordinatam* appellat hanc beatitudinis *cupiditatem*

quæ in mercenariis viget, et sine qua nemo unquam vivit, etiamsi perfectus filius ab ea sæpe sæpius *non illiciatur*. Præterea duplicem distinguit amorem; alterum nempe *infirmum qui fortè, spe subtractâ, aut extinguitur, aut minuitur;* alterum *impurum, qui et aliud* præter *Deum quærit*. Impurus amor peccatum est; INFIRMUS non est peccatum, sed imperfectio. Hæc est duplex proprietas, quam ex traditione exposui, quamque Meldensis exsibilat.

Doctor Angelicus in perfectis filiis resecat quamdam *de profectu virtutum* sollicitudinem, quam in mercenariis seu proficientibus vigentem agnoscit. Quæro ab adversariis, an hæc de profectu virtutum sollicitudo sit semper et per se peccatum, ut nemo de profectu virtutum nisi peccando sollicitus unquam esse possit. Dionysius Carthusianus asseverat servos *peccata diligenter declinare, divina præcepta fideliter servare, festinare ut sanctis operibus Deo placeant*, sed esse adhuc *activos*. Subjungit, *secretos amicos nondum esse nudos, simplices*, exutos *omni proprietate; Dei dona magni pendere, amare et desiderare; occultos filios his utique mori*. Observat denique amorem gratuitum, id est, juxta vulgarem hujus temporis locutionem, amorem supernaturalem, cujus actus ex auxilio gratiæ eliciuntur, *solum esse meritorium;... naturalem verò nihil a Deo mereri..... Naturalis*, inquit, *elicitur ex naturali in beatitudinem propensione* et informi fide. Dicent-ne adversarii neminem posse unquam, posito informis fidei fundamento, ex sola *naturali in beatitudinem propensione* sibi ipsi indulgere in exoptandis promissis, quin actus ille sit per se et necessariò peccaminosus? Licitum est, inquit Avila, *remunerationem aliquando intueri, ut excitemur..... Quod si Deus nobis haud impertitus sit perfectum amorem...... in hoc altero minùs perfecto perseverandum est.* Igitur mercenariorum amor *licitus* est; etiamsi sit altero amore perfectione inferior, in *eo perseverandum est*. Anne *perseverandum est* in peccato? est-ne *licitum* peccare? *Conflictus spiritualis* ait NATURAM NOSSE UTILITATES *et commoda quæ contingunt homini facienti Dei voluntatem*. Postea monet lectores, *ut paulatim assuescant omnia agere aut omittere, quòd Deus sic jubeat, etc., eâ solâ intentione, etc., et causâ solâ, etc.* Sanctus Franciscus Salesius docet animas perfectissimis uno gradu inferiores, *neque superflua, neque amore superfluo amare;..... imo Deum amare præ omnibus, quinetiam in omnibus, et omnia in ipso;* sed sponsam *in omnibus nihil nisi Deum amare...... neque illum cum orbe quàm sine orbe plus amari; neque paradisum sponsi, sed paradisi sponsum* in votis esse;... *neque plus in cœlo dum glorificatur, quàm in Calvario dum crucifigitur* expeti. Peccat-ne paulò inferior anima, singulis in actibus qui eâ singulari perfectione carent? Alibi ait simplicitatem perfectissimam *nullum aliud motivum quantumvis perfectum pati posse*. En videt lector ab illa simplicitate zelotypa amputari non peccatum, sed *motivum quantumvis perfectum*, etc. Ipse Salesius sic animam in praxi alloquitur: *Non indiges ut timoris motivo exciteris*. Quocirca prohibet *libros aut librorum loca quibus disseritur de morte, judicio et inferno*. Licet-ne dicere nullum omnino actum virtutis ex timoris motivo elicitum peccato vacuum esse. Pari ratione sanctus discipulum sic docet: Omnia *maximo præmio donabuntur: quanquam hujus motivi stimulo uti non debetis*, etc. Quis audeat dicere præmii motivum, quod hic amputat, hoc esse ex sua natura, ut hoc *stimulo* nemo *utatur* nisi in eo peccet. Nemo autem nescit hanc percelebrem in Salesii operibus resignationis et indifferentiæ distinctionem, quam ut subtiliorem et futilem Meldensis amandat. Anne dicendum quot eliciuntur resignationis actus, qui indifferentiâ vacant, tot peccata admitti? Richelius cardinalis ait « necesse esse ut » aliquid hominis infirmitati detur, scilicet » illum motivo proprii interesse suaviter in» ducendo in viam perfectionis, ut postea... » solâ consideratione divinæ gloriæ, etc. » Nunquid *necesse est*, ut in peccato laxandis habenis *humanæ infirmitati aliquid detur?* Dictum-ne fuit unquam ore christiano, peccatum *nos suaviter inducere in viam perfectionis?* Imò peccatum nihil est præter deflexum ab hac recta via. Surinus Pater, ac proinde Meldensis hujus approbator, ait principale studium perfectæ animæ hoc esse, ut *caveat ne unquam interesse proprii motivo impellatur* ad agendum..... *Non quòd vituperem*, inquit, *motivum mercedis, quod subinde usui esse potest, et prodesse*, etc. Quod in perfectis amputat, hoc ipsum declarat se nullatenus *vituperare*, imò laudare, et jubere tanquam *subinde utile et proficuum*. Nonne vituperaretur, si peccatum esset? Posset-ne dici quòd peccatum *subinde sit usui, et prosit?* Sylvius utrumque propugnat, et hunc æternæ mercedis affectum *omnino licitum esse*, et *perfectos filios nullatenus hanc spectare, neque nos teneri eo eminentiori modo esse filios*. Itaque quod in perfectis filiis resecat, ut mercenarietatem quamdam, non est peccatum; namque, si peccatum esset, non esset quid licitum. Imò teneremur *eo modo esse filios;* quippe qui ad

non peccandum ex lege tenemur. Hæc eadem argumentatio valeat necesse est in verbis Romani Catechismi : Qui *amanter serviunt* pretii *causâ quò amorem referunt*, in actibus præcisè sumptis hujus amantis servitii minimè peccant; si quidem nemo tenetur id præstare quod in gradu immediatè superiore præstatur, scilicet ut anima *tantummodo charitate commota nihil spectet nisi bonitatem*, *etc.* Peccatur-ne quoties anima aliquid spectat præter Dei excellentiam, et *amanter servit* in colendis virtutibus *propter æternam retributionem?* Quid igitur evidentius eâ sexcenties inculcatâ universæ traditionis conclusione, nimirum quòd mercenarius, dum ad eminentiorem filiorum gradum transcendit, exuere et penitus abdicare mercenarietatis affectum, qui imperfectio, non autem peccatum est. Innumera alia sanctorum testimonia ad confirmandam hanc conclusionem singulis ferè in paginis passim occurrerent : at jam abunde et fusiùs de conclusione adeo liquida dixi.

CAPUT VI.

De præciso ac genuino illius immotæ traditionis sensu.

1° Constat hanc mercenarietatem, sive sit simplex imperfectio citra peccatum, sive peccatum sit, non se tenere ex parte objecti : neque enim Deus, quatenus beatificans sive quatenus nobis bonus, neque etiam ipsa beatitudo formalis quæ est *aliquid creatum*, ullam invehit peccati labem aut imperfectionem in actum elicitum. Quemadmodum autem omnes in hoc æquè conspirant, ut affirment mercenarietatem impiam, quâ Deus, ut medium, ad nos ut ad finem referretur, non se tenere ex parte objecti, sed tantùm ex parte voluntatis pravè affectæ, ita etiam a pari dicendum est hanc justorum mercenarietatem se tenere non ex parte objecti, sed ex parte voluntatis, perfectum objectum imperfecto affectu cupientis.

2° Quemadmodum servilitas spectat pœnam, quæ est animæ quædam passio acerba ; ita mercenarietas spectat mercedem, sive formalem beatitudinem, quæ est animæ jucunda quædam affectio, et ab Angelico Doctore vocabitur *aliquid creatum*.

3° Optimè norunt omnes theologi servilitatem *non esse*, ut ait Angelicus Doctor, *de ratione timoris;* imò esse defectum, quo sublato, timor integer manet. Ita etiam a pari mercenarietas non est de ratione spei ; imò defectus est, quo sublato, spes integra viget. Utraque est per accidens. Unde, ut aiebat Meldensis episcopus [1], agnita fuit a Cassiano spes *desinteressata*, seu mercenarietatis cujuscumque expers.

4° Quemadmodum datur timor alius filialis, alius servilis simpliciter, alius serviliter servilis : ita etiam a pari datur spes alia filialis et omnino gratuita, alia mercenaria simpliciter, alia, ut ita dicam, mercenariter mercenaria.

5° Nullatenus ambigi potest, quin perfectissimum bonum, scilicet Deum quatenus beatificantem, perfectissimo, quo fieri potest, affectu optari deceat. Docemur passim optanda esse perfecto affectu etiam infimi ordinis bona, ut opes, honores, cæteraque omnia fluxæ vitæ commoda. Ergo a fortiori summum bonum perfecto affectu optari decet. Erit-ne unicum illud bonum, in quo optando nulla voluntatis imperfectio timeatur? quid absurdius?

6° Quatuor assignari possunt spei variæ species erga idem objectum, scilicet erga Deum, quatenus beatificantem. 1° Desiderari potest Deus ut medium quod refertur ad nos tanquam ad finem, ita ut non amaretur, nisi nobis commodus esset. Hæc spes mercenariter mercenaria, vitiosa est et inordinata, ac proinde peccatum. 2° Desiderari potest Deus desiderio merè naturali, quemadmodum inferni gehenna timeri potest timore merè naturali, absque ullo gratiæ instinctu. 3° Desiderari potest Deus desiderio supernaturali, quo voluntas, gratiæ ope adjuta, suum vitalem actum liberè elicit, nec tamen hunc actum ad gloriam Dei expressè refert, sed quasi præscindendo a gloria Dei, eamque non intendens, Deum ut summum suum bonum cæteris omnibus anteponit. Eo modo spes supernaturalis exercetur a peccatoribus, antequam charitatem ac justificationem adipiscantur. Hæc spes non imperatur a charitate : namque in peccatoribus justificandis ipsius charitatis infusionem, et in justis imperfectis charitatis actus sæpe præcedit. 4° Desiderari potest Deus desiderio supernaturali, quod ipsa charitas jam diffusa, et maximè vigens in corde, expressè imperat, et ad suum finem, puta gloriam Dei, evehit. Hæc est spes purissima et perfectissima, quam Doctor Angelicus, auctore Ambrosio, ait *esse ex charitate.* Porrò quo quis perfectior evadit, eo magis ita sperat : namque, ut docet idem sanctus Doctor, *de amicis maximè speramus.* Hæ sunt quatuor spei variæ species.

7° Mercenarietas, quam Patres in perfectis amputari volunt, non consistit in quarta specie,

[1] *Instr. sur les États d'orais.* liv. VI, n. 35 : t. XXVII, p. 241 ; édit. de 1845, t. IX, p. 143.

scilicet in exercitio spei perfectissimæ quæ ab ipsa charitate expressè imperatur. Imò hæc spes, quam Meldensis post Cassianum penitus *desinteressatam* judicat, frequentissimè exercetur ab animabus perfectissimis. Neque etiam hæc mercenarietas sita est in prima specie, quæ est exercitium spei vitiosæ et inordinatæ. Absit enim ut Patres, ad sustentandam imperfectorum infirmitatem, peccatum tanquam salubre justitiæ fomentum suaserint. Restat igitur ut mercenarietas illa sita sit aut in secunda aut in tertia specie, scilicet aut in spe merè naturali et absque ullo gratiæ instinctu elicita, aut in spe supernaturali quidem, sed quam charitas nec prævenit, nec imperat, nec adse evehit, et cujus actus ita includuntur simpliciter in specie propria spei, ut altiùs non spectent : quemadmodum actus spei, qui justitiam in peccatoribus præcedunt, hunc finem non prætergrediuntur. Certè mercenarietas consistere potest in hac utraque specie, scilicet spei merè naturalis, et supernaturalis a charitate non imperatæ. Etenim spes merè naturalis, si nullâ vitiosâ circumstantiâ depravetur, citra omne peccatum est : nihilo tamen minùs vera est imperfectio, si comparetur cum spe supernaturali. Item supernaturalis a charitate non imperata et ad charitatis finem non evecta, etiamsi Spiritûs sancti donum sit, et in suo genere optima, est tamen imperfectio quædam resecanda, si conferas eam cum præcelsiore illa spe quæ a charitate expressè imperatur. Utra autem harum eam ipsam, quam tantopere investigamus, mercenarietatem contineat, ex sequentibus quisque conjiciat.

8° In traditione jam fusè allata, duo sunt, quæ passim æquè occurrunt. Hinc Patres uno ore docent perfectos filios, omissis spe et metu, *solâ charitate* agi, solamque Dei gloriam, suì ipsorum oblitos, quærere. Illinc multi affirmant mercenarietatem esse quamdam de beatitudine sollicitudinem. « Accurata, inquit Chrysosto» mus, et veluti institoria cum supputatione » curiosè de ipsa remuneratione sollicitì. » Hanc *veluti institoriam sollicitudinem* a Spiritu gratiæ inspirari quis crederet ? Imò placitum et pacatissimum est, quidquid ab eo Spiritu datur. Sic etiam Gregorius Nyssenus hanc mercenarietatem deprimit dicens *præmium quasi mercatoris affectu in negotiationibus et contractibus expeti* : quæ voces Spiritûs sancti operationem haud decent. Albertus Magnus ait *animam delicatam*, in perfectionis culmine, hanc mercenarietatem *quasi abominari*. Verum quidem est hanc vocem, *quasi*, propositionem paululum temperare; sed, quantumvis temperata, non congruere videtur spei supernaturali, quæ Spiritûs sancti donum est. Doctor Angelicus perfectis filiis tranquillam *Deo inhæsionem* assignat : in proficientibus verò, scilicet mercenariis, residuam quamdam *de profectu virtutum sollicitudinem* imperfectionis arguit. Hæc est institoria illa sollicitudo, quam Nyssenus et Chrysostomus in perfectis resectam volunt. Bonaventura sic de mercenarietate docet [1] : « Imperfectio inde » proficiscitur, quòd mens hominis multùm » affectuosè et intensè aspiciat ad commodum » proprii boni. Perfecti verò, etiamsi promissam » beatitudinem respiciant et expectent, parum » de se, et multùm de Deo curant. » Hunc sancti Doctoris locum mihi objecerat D. Cardinalis Noallius; neque senserat quantùm hæc objectio a se facta in se toto pondere recideret. Namque is de captanda beatitudine affectus, qui *multùm affectuosus et intensus est*, ipsa est *institoria sollicitudo*, quam Patres ut imperfectionem, in imperfectis relinquunt, et in perfectis amputant. Is est amor ille merè naturalis, qui absque ullo gratiæ allectu in suos actus sollicitè erumpit. Hoc ipsum sanctus Doctor alibi disertè adstruit. « Amor, inquit, triplex est, scilicet » gratuitus, naturalis et vitiosus. Amor gra» tuitus est laudabilis, quia virtus est, etc. » Hunc *gratuitum* nuncupat, quippe qui gratiæ ope elicitur, et supernaturalis est. Hunc subdividit in amorem *amicitiæ et concupiscentiæ*, scilicet in amorem charitatis et amorem spei. Deinde sic pergit : « Amor naturalis, nec lauda» bilis est, nec vituperabilis. Habet finem indi» gentiam vel utilitatem propriam..... Amor » vitiosus vituperabilis est, quia peccatum » est, etc. » Sic patet merè naturalem beatitudinis amorem non esse peccatum, sed tamen valde imperfectiorem esse amore spei supernaturalis. Alibi dicit sanctus Doctor [1], *mercimoniam increatam*, scilicet mercenarietatem erga promissam beatitudinem, de qua nunc agitur, videri multis theologis *non a charitate, sed potiùs ab affectu naturæ charitatem concomitante*, profluere. « Gratuita dilectio, inquit Dionysius » Carthusianus, sola meretur..... Naturalis ac » imperfecta charitas nihil a Deo gloriæ pro» meretur.... Naturalis perhibetur, quoniam » ex naturali inclinatione, quà cuncti beati esse » desiderant, et ex informi fide egreditur, » ideoque non meretur. Itaque et nos et pro» priam salutem in Deo ad Deum, et propter » Deum amemus. » *Conflictus spiritualis* nos admonet ut caveamus, ne *natura*, dum *novit*

[1] *In lib. III Sent.* dist. XXVII, q. II, a. II. — Loc. jam cit. art. I.

utilitates et commoda, quæ contingunt homini facienti Dei voluntatem..... sensim subrepat, sed *paulatim assuescamus omnia agere aut omittere, quòd Deus sic jubeat, eâque solâ intentione*, etc. Observandum est denique plerosque sanctos amorem *purum* vocasse illum, qui hâc mercenarietate penitus vacat : contrà verò *impurum* hunc, qui hâc mercenarietate admixtus est. Exempli causâ, *Imitationis Christi* auctor sic exclamat : « O quantum potest amor » Jesu purus, nullo proprio commodo vel amore » permixtus[1] ! » In hoc vult hunc esse *purum*, quod non admisceatur cum alieno amore, scilicet *proprio*. Alibi, loquens de *flagranti aliquorum desiderio* erga *cœlestia*, « Tale est, inquit[2], » tuum desiderium...... Non enim est hoc purum et perfectum, quod propriâ commoditate » est infectum. » Verisimile autem non est Patres, Ascetas, et ipsum *Imitationis Christi* auctorem voluisse ut charitatis amor impuritatis arguatur, dum admiscetur in animæ statu cum amore spei supernaturalis. Namque maximè dedeceret Spiritûs sancti donum impuritatem appellari. His demonstratur, ni fallor, merè naturalis amoris actus nullâ gratiæ ope elicitos gignere hanc mercenarietatem, quam in imperfectis exploramus.

9° Ut jam dicta planiora fiant, diligenter observandum est has ambas propositiones sese mutuò complecti. Prima hæc est : Quo plus merè naturalis nostri ipsorum amor viget, et frequentiùs erumpit in actum, eo minùs charitas supernaturalis viget, et rariùs actus suos emittit. Secunda hæc est : Vice versâ, quo plus ipsa charitas viget, et strenuè operatur, eo rariùs voluntas nostra merè naturali operationi indulget. Quamvis enim hi duo amores per se sibi non contrarientur, ut ait sanctus Thomas, alter tamen alterum per accidens imminuit. Datur enim veluti quædam nostræ voluntatis mensura et capacitas finita in suis actibus eliciendis : unde quod impendit in operatione merè naturali, impendi non potest in supernaturali operatione charitatis : et quod impenditur in supernaturali charitatis operatione, hoc merè naturali operationi demi necesse est. Itaque dum anima merè naturali sui ipsius amore sæpissime occupatur, charitas eo magis iners ac debilis facta, vix scintillat, et paucissimos in actus erumpere potest. In eo quidem statu naturales actus habitu referuntur ad ipsius charitatis finem. Ita enim affecta est voluntas, ut nollet quod vult, si quod vult charitatem extingueret. At contrà, ubi charitas maximè viget, ipsam juvat voluntatis operationem præoccupare, ad ardua alacriter tendit, singula inferiorum omnium virtutum, et quidem supernaturalium, exercitia prævenit, imperat, et ad se evehit. Tum perfecta anima sibi timet, sed timore filiali, et a charitate expressè imperato. Tum etiam maximè sperat, sed *spe*, quam, auctore Cassiano, ipse Meldensis *desinteressatam* vocat ; quippe quæ a charitate expressè et explicitè imperata, ad ipsum charitatis finem actu refertur. Jam facilè patet quidnam rei sit hæc justorum mercenarietas, quæ imperfectio est citra peccatum. Fons illius hic est, scilicet amor nostrî merè naturalis, quo quis gehennam inferni sibi metuit, aut propinquos, amicos, patriam et concives diligit. « Amor autem suî, inquit » Angelicus Doctor[1],..... a charitate distingui- » tur, sed charitati non contrariatur : puta cùm » aliquis diligit se ipsum secundùm rationem » proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio » bono non constituat finem ; sicut etiam et ad » proximum potest esse aliqua specialis dilectio, » præter dilectionem charitatis quæ fundatur » in Deo, dum proximus diligitur ratione com- » moditatis, consanguinitatis, vel alicujus alte- » rius conditionis humanæ, quæ tamen referi- » bilis sit ad charitatem. » Estius verò, qui in agnoscendo medio inter virtutes supernaturales et pravam cupiditatem testis haud suspectus esse debet, sic loquitur[2] : « Licèt timor ille » (scilicet infidelis mortem aut ignem timentis) » non ex amore justitiæ procedat, sed tantùm » ex amore vitæ temporalis :... ita nec peccat » fidelis, dum metuit gehennam, et hoc metu » facit opus legis, nullâ alioqui circumstantiâ » suum actum sive internum, sive externum » depravante ; licèt non ex amore justitiæ timor » ille et opus inde subsecutum proficiscatur. » Procedit enim ex amore quo naturaliter quis- » que sibi vult bene, et in genere felicitatem » appetit.

Amor ille nostri ipsorum manifestò elicitus est. Eo enim, ut ait sanctus Doctor, aliquis se diligit *secundùm rationem proprii boni* ; sic etiam proximum *ratione commoditatis*. En electio finis ad quem referuntur media. Porrò amor hujusmodi dici non potest simplex et indeliberatus appetitus : imò deliberati amoris exercitium est in actibus elicitis. Sic etiam Estius loquitur de amore quo quis *facit opus legis*, qui ita elicitus est, ut posset esse peccatum, si *aliqua circumstantia* hunc *depravaret*. Is amor

[1] Lib. II, cap. XI, n. 3. — [2] Lib. III, cap. XLIX, n. 2.

[1] 2. 2. q. XIX, a. VI in corp. — [2] *In lib. III Sent.* dist XXXIV, paragr. VIII.

neque est ex charitate, *neque charitati contrariatur; ex amore justitiæ non procedit*, nec tamen in eo *fidelis peccat*. Hæc est illa imperfectio citra peccatum, quam mercenarii, ut infirmitatis adminiculum retinent, quam verò perfecti filii penitus amputant. Quamdiu adest hæc imperfectio, charitas, minùs vivida et alacris, inferiorum virtutum supernaturales actus ordinariè non imperat: quinetiam sæpe prævenitur ab actibus merè naturalis amoris nostri ipsorum. Verùm simul atque charitas firmior et vegetior voluntatis operationem præoccupat, tum ipsa antevertit virtutes supernaturales sibi subordinatas, atque a fortiori hunc intimum operandi modum, scilicet merè naturalis amoris actus supprimit. Resecat autem hunc amorem naturalem, non radicem exstirpando; absit: hæc enim foret impia et inhumana divini operis eversio; sed charitas hunc amorem ita prævenit, perficit, ad se elevat, et in se transmutat, ut jam voluntas se ipsam nullatenus amet, nisi prout ipsa est quid consequens et pertinens ad Deum. Tum omnino fit quod Augustinus faciendum docet. « Ipsum amemus, inquit [1], propter » ipsum, et nos in ipso, tamen propter ipsum.» Ea vox *tamen* exclusiva est, ita ut excludat quemvis nostrì amorem, qui non esset ipsamet Dei charitas supernaturalis. Sic natura non extinguitur, imò confirmatur, perficitur, nobilitatur, supra se evehitur in eo purissimo nostrì nostrorumque amore eliciendo.

10° Quare verò mercenarii, utpote justi debiles et imperfecti, indigeant adhuc hoc amoris naturalis solatio, in promptu est ex ipsa Carnotensis episcopi disputatione. Doctoris Angelici locum ipse protulit in quo legitur [2]: « Uno » quidem modo sicut præcedens: puta cùm » aliquis aut tantùm haberet voluntatem, aut » non haberet promptam voluntatem ad cre- » dendum, nisi ratione humanâ induceretur; » et sic ratio humana inducta diminuit meritum » fidei. Sic etiam suprà dictum est quod passio » præcedens electionem in virtutibus moralibus » diminuit laudem virtuosi actùs, etc... Alio » modo ratio humana potest se habere ad vo- » luntatem credentis consequenter, etc. Et » quantum ad hoc.... non excludit meritum » fidei, sed est signum majoris meriti. » Ipsemet præsul refert etiam hæc Estii verba: « Neque arguit imperfectionem justitiæ hujus- » modi rerum habendarum..... intentio et ex- » pectatio, nisi quando quis sine illis non dili- » geret, aut minùs diligeret Deum, quomodo » vetus ille populus...... Imperfectionis enim » est hujusmodi incitamentis indigere, sicut » contrà perfectionis non indigere; quomodo » dicimus perfectiorem eum esse, qui credit » non visis miraculis, quàm qui miraculorum » adminiculo adducitur ad credendum, aliàs » non crediturus, vel minùs promptè crediturus. » Nam quod simpliciter perfectioni justitiæ et » dilectionis Dei non repugnet Deum colere » cum spe et spectatione talium bonorum, pa- » tet exemplo Abrahæ, etc. » Sylvium etiam Carnotensis episcopus inducit ita loquentem [1]: « Dicendum imperfectionis quidem esse, indi- » gere tali incitamento, sicut perfectionis est » non indigere: quomodo ex *quæst.* 2. *art.* » 10. 2. 2. patet imperfectionis esse, requirere » rationem fidei antecedentem, perfectionis » autem non requirere. Veruntamen perfec- » tioni dilectionis et justitiæ nihil simpliciter » derogat, Deum diligendo vel colendo, mer- » cedem æternam intueri, ejusque intuitu dili- » gere, vel etiam bona quædam temporalia » propter Deum petenda, et in Deum referenda, » expectare. » His omnibus testimoniis, ab adversario tanto molimine prolatis, libentissimè adhæreo. Hæc verba totum sanctorum Mysticorum systema complectuntur. Hæc perfectionis et imperfectionis geminum fontem demudant. Quando natura sola per suos actus merè naturales gratiam antecedit, eoque solatio anima ægra indiget, ut in his actibus sibi indulgeat, hæc est languentis animæ imperfectio. Quando verò gratia ita viget, ut charitas alacris naturam ipsam plerumque præoccupet, illiusque actus expressè imperet, perficiat, nobilitet, et ad se evehat, hæc est vera animæ robustæ perfectio. Quemadmodum ille qui tardiùs crederet, nisi priùs *ratione humanâ* ad credendum *induceretur*, *diminuit meritum suæ fidei*; ita etiam, qui Deum minùs amaret, nisi priùs incitaretur merè naturali privatæ beatitudinis desiderio, ut prohibens obstaculum removeat: is certè dilectionis suæ meritum diminuit, et comparativè ad perfectiores filios, *mercenarius* appellari potest. Sic, pari ratione, altero in exemplo patet eum qui minùs promptè aut minùs firmiter crederet, nisi priùs *miraculorum adminiculo adduceretur* ad credendum, in fide esse imperfectiorem illo qui etiam non visis miraculis statim crederet. Amor igitur naturalis beatitudinis privatæ, quo anima sibi blanditur, si sit *antecedens*, est ipsa mercenarietas: si verò sit *consequens*, id est a charitate

[1] *Serm.* CCCXXXVI, n. 2 : t. V, p. 1301. — [2] 2. 2. q. I, a. X.

[1] In 2. 2. S. Th. q. XXVII, art. III, verb. *Si quæratur.*

imperante præoccupatus et evectus ad illius ordinem, est perfectissimus et purissimus affectus. De amore naturali antecedente dicendum est cum ipso Carnotensi tot testimonia proferente : « Imperfectionis est hujusmodi incitamentis indigere, sicut contrà perfectionis est non indigere. » Sunt reverà innumeri justi, qui in sua infirmitate penè deficiunt, et qui in tentatione pervincenda animum desponderent, ac desperarent omnino, nisi naturali solatio in expetenda sua privata beatitudine sibi indulgerent et lactarentur. Sic Bernardus ait quòd perfectus filius, mercenario superior, utpote « jam robustæ ætatis.... nec lacte jam potetur, sed vescatur solido cibo,... nec parvas parvulorum consolationes captans, etc. » Sic justus qui servus vocatur, in eo *servilem animum induit*[1], ut sæpe caderet, nisi gehennæ timore tentatio mitigaretur. Sic justus qui mercenarius dicitur, in hoc *efficitur mercenario similis*, quod in pervincendo diuturni certaminis tædio, sæpe succumberet, nisi naturale formalis beatitudinis desiderium tentationes temperaret. Sic Ambrosius ait : « Angustæ mentes invitentur promissis, » erigantur speratis mercedibus. » Sic Chrysostomus ait: Deus, propter nostram imbecillitatem, virtutem etiam mercede voluit exerceri, » etc. Quod si quis imbecillior sit, etiam in » præmium spectet. » Sic Anselmus ait « esse » nonnullos, qui si pœnas inferni non esse scirent, pro nulla repromissione æternorum bonorum a suis voluptatibus cessarent: qui licèt » pœnas illorum qui Deum minimè verentur evadant, non tamen plenam retributionem invenient. Hæc est illorum characteristica servilitas. Sic etiam a pari dicendum erit esse nonnullos qui si paradisi beatitudinem formalem non esse scirent, propter solam Dei excellentiam ei non parerent, et quamvis salute donentur, non tamem plenam retributionem invenient. Sic Bernardus ait *spem facere mercenarium*, puta spem naturalem, quà quis beatitudinem formalem quatenus *aliquid creatum* et jucundum sibi quærit. Neque enim dici potest servilitas esse de ratione timoris a Spiritu sancto inspirati; neque a fortiori mercenarietatem esse de ratione spei, quæ virtus est et supernaturalis et theologica. Idem sanctus Doctor ait, perfectum filium nequidem *felicitatem aut gloriam privato suî amore..... desiderare : sic cor penitus castificari nihil aliud a Deo quærens quam Deum ipsum;* filios qui *hæreditatem expectant,* in hoc *minùs amare;.... purum amorem de spe vires non sumere;..... suspectum esse amorem, cui aliquid adipiscendi spes suffragari videretur;.......* et amorem purum *se ipso contentum sibi sufficere.* Isambertus verò, clarissimus Sorbonæ theologus, ita loquitur[1] : « Voluntas » enim informata tali charitate, potest esse tam » bene affecta, ut datâ hypothesi quod sciret se » nunquam fruiturum vitâ æternâ, adhuc tamen » amaret Deum, propter semetipsum, et bonitatem ejus increatam. » Hoc refundit in quemdam præcelsioris charitatis gradum, *tali charitate,... tam bene affecta, etc.*, ac proinde supponit animas in inferiore charitatis gradu non *tam bene affectas*, non perstituras in amore, nisi mercedis adminiculo, et naturali beatitudinis privatæ studio tentationes frænarent. *Hujusmodi incitamentis indigere, imperfectionis est; perfectionis autem non indigere.* Ita mercenariorum mercenarietas, et perfectorum filiorum spes purissima et desinteressata facilè distinguuntur. Mercenarium constituit amor ille antecedens et merè naturalis, quo beatitudo formalis ut quid jucundum expetitur; is enim affectus puræ charitatis impetum imminuit ac retardat. Perfectum verò filium constituit charitas quæ spem suo impetu plerumque præoccupans, illius actus etiam supernaturales et simpliciter elicitos supprimit, atque a fortiori merè naturalia beatitudinis desideria amputat, ut actus spei a se expressè imperatos ad se evehat.

11° Nihil mirum est, quod Patres, non minùs quàm Ascetæ, servis timorem, mercenariis spem, perfectis filiis solam charitatem, omisso inferiorum virtutum exercitio, passim assignent. Hoc enim totum (salvo et incolumi timoris ac spei exercitio, etiam in summo perfectionis culmine) cum severissima Scholæ theologia perfectè consonat.

Nemo est quem lateat hæc vulgatissima Doctoris Angelici sententia, quod actus virtutis imperatæ *transeant in speciem* et *assumunt speciem* virtutis imperantis. Hinc theologi passim multò pluris faciunt actus inferiorum virtutum imperatos a charitate, quàm actus ab illis virtutibus simpliciter in sua specie elicitos, neque expresso charitatis imperio nobilitatos. Et reverà constat actus, verbi gratià, spei a charitate imperatos ad charitatis speciem pertinere, nullatenus amissâ specie propriâ. Servant enim proprium suum motivum, seu objectum specificum, insuper addito ulteriori charitatis motivo, quod expressè voluntatem afficit. Cùm autem omnes finem plus diligant,

[1] Basil. jam cit.

[1] *Tract. de Charit.* disp. II, art. IV.

quàm medium quod propter finem ipsum diligitur, liquet in his actibus gloriam Dei longè plus diligi quàm nostram beatitudinem, imò nostram beatitudinem non diligi, neque ejus dilectionem imperari, nisi propter Dei gloriam; unde necessariò inferendum est eos actus expressè imperatos a charitate, charitatis specificum objectum, magìs spectare, quàm specifium spei objectum, ac proinde ad charitatis speciem magìs quàm ad spei speciem pertinere. Nunquam dixi perfectas animas nullos spei actus præter hos expressè imperatos emittere, sed tantùm in statu habituali, et variationibus obnoxio, sic plerumque sperare. Hæc de verbo ad verbum deprompta videntur ex XIII° nostro Issiacensi Articulo, quem cum DD. cardinali Noallio et episcopo Meldensi conscripseram : « In vita et oratione perfectissima, hi omnes » actus in sola charitate adunantur, quatenus » singulas omnes virtutes earumque exerci- » tium imperat, juxta Apostoli dictum : *Cha-* » *ritas omnia suffert, omnia credit, omnia spe-* *rat, omnia sustinet*, etc. Idem dici potest de » cæteris Christiani actibus, quorum exercitia » distincta ipsa ordinat et imperat, etiamsi » non sint simper sensibilia et distinctè per- » cepta. » Articulus ille, ab ipsis adversariis conscriptus, ab hac regula nihil omnino excipit. Vult omnes omnium virtutum, et nominatim spei actus, IN SOLA CHARITATE ADUNARI ; quippe quæ eos imperat, animat, perficit et ordinat. Hoc de *sola vita et oratione perfectissima* dicitur. Hoc certè non mercenariis justis competit, sed tantùm filiis, qui mercenarietate et proprietate abjectà, jam mercenarii affectùs *incitamentis non indigent*. Quidquid a Patribus et Ascetis dictum est, in rigore severioris theologiæ comprobatur. Hoc nempe characteristicum est justis, qui servi vocantur, ut actus aut timoris merè naturalis, aut saltem supernaturales a charitate non expressè imperatos, frequenter emittant, hisque incitamentis in suo torpore ita indigeant, neque illis sufficiat, ad vincendas tentationes quotidianas, aut summa Dei excellentia, aut ipsa remuneratio ob oculos proposita. Hoc pariter characteristicum est mercenariis, ut spei actus aut merè naturales erga formalem beatitudinem, aut saltem supernaturales erga Deum beatificantem neque a charitate expressè imperatos, emittant, *hisque incitamentis* in sua charitatis remissione indigeant, cùm illis non sufficiat, ad vincendas quotidianas tentationes, summa Dei excellentia ante oculos posita, et ipsa charitas spei exercitium præveniens et imperans. Hoc denique characteristicum est perfectis filiis, ut omnes tum timoris, tum spei actus supernaturales *in sola charitate adunentur*, in illius *speciem transeant*, illius *speciem assumant*, et charitatis actus dici possint in rigore theologico. Sic, in ordinandis virtutum actibus, justi mercenarii sperant, ut ament; perfecti verò filii sperant, eo quod jam actu ament. Alii *præmio ducuntur ad perfectionem;* alii, ut ait Ambrosius, *perfectione consummantur ad præmium*. Sic traditio illa, quæ semper, quæ ubique, quæ ab omnibus prædicata insonat, adeo simplex, lucida et inconcussa est, ut etiam ipsi Ascetæ, quos adversarii ut abnormes, et theologiæ scholasticæ imperitos, culpare solent in hoc præcisè æquè ac ipse Doctor Angelicus suas locutiones adtemperaverint.

CAPUT VII.

Solvuntur adversariorum objectiones.

PRIMA OBJECTIO.

« Triplex ille status, in rigore sumptus, » alios introduceret justos in quibus timor do- » minaretur ;.... alios qui solà spe absque » amore justificarentur ; alios denique, in » quibus amor deinceps non indigeret remune- » rationis intuitu [1]. » Ergo illa de triplici illo statu traditio vana est, aut saltem adeo temperanda est, ut secundus ac tertius gradus inter se *non distinguantur* ex ea mercenarietate, quæ secundo adhuc subest, et quæ in tertio jam evanuit. Omnibus illis gradibus *commune est*, id quod vocatur *desinteressamentum* [2].

RESPONSIO.

1° Falsissimum est hunc triplicem statum justos alios timore, alios spe solà sine amore Deo gratos, introducere : assignat tantùm alios qui timoris stimulo ad pervincendas quotidianas tentationes plerumque indigeant; alios qui mercedis solatio in his tentationibus infirmitatem sustentent : alios qui summà Dei pulchritudine ita afficiantur, ut nequidem ordinariè sperent, nisi spe a charitate expressè imperatà, cujus actus in ipsam charitatis *speciem transeunt*, eamque *assumunt*. Unde triplex ille *status, in rigore* scholastico *sumptus*, perfectè

[1] *Cinquième Écrit de M. de Meaux*, n. 3 : t. XXVIII, p. 584. — [2] *Préf. sur l'Inst. Past.* n. 160 : t. XXVIII, p. 717. Edit. de 1845, t. IX, p. 362 et 325.

consonat cum severissima Doctoris Angelici theologia.

2° Si secundus gradus non distinguitur a tertio, ex eo quod mercenarietas, quæ secundo subest, in tertio jam evanuit, quâ ratione igitur distingui poterunt hi duo gradus? Nonne *mercenarietas mercenarium facit?* Id sexcenties Carnotensis episcopus confessus est. Nonne mercenarietas illa abest a tertio filiorum gradu, qui jam mercenarii non sunt? Quod adest in secundo gradu, et in tertio abest, in transitu a secundo ad tertium, abdicatum seu immolatum, seu excussum fuit. Quâ fronte igitur dici potest *desinteressementum* his tribus gradibus esse *commune*. Quod secernit tertium a duobus reliquis, erit-ne commune omnibus? Auditumne fuit unquam in scholis specificam differentiam esse commune genus? Quid absurdius quàm seriò et summa cum gravitate docere mercenarios esse erga mercedem desinteressatos, quemadmodum et perfectos filios, qui jam nullatenus sint mercenarii? Nugatoria et deridenda prorsus est hæc perpetua totius Ecclesiæ traditio, nisi mercenarii aliquo interesse proprio, sive mercenarietate aliquâ, inferiores essent perfectis filiis, qui jam desinteressati hanc ipsam mercenarietatem exuerunt. Hinc patet, quàm absurdè adversarius hanc traditionem interpretetur, et quâ arte illam ludibrio verti velit. At ipsum omnia fastidientem parumper auscultemus. Fatetur *hos esse tres justitiæ status* [1]. Quidnam singulis characteristicum, ipse, si possit, præcisè assignet, et nitidè expediat. « In primo, inquit, scilicet infimo, » indigent ut in statu servili sustententur, dum » adhuc turbantur et sollicitantur terroribus » æternæ pœnæ. » Sperabam equidem hunc lucidissimè enucleaturum quid sit *status ille servilis* de quo agitur; sed de hoc nequidem verbum fecit. Æternâ pœnâ terrentur hujusmodi justi: ergo si in hoc differant a mercenariis, mercenarii ab æterna pœna jam non terrentur. Sed ipsum pergentem audiamus: « In sequenti » gradu, ad aliquid nobilius evehuntur, dum » in eo sustentantur, à mercedibus, quas, auctore Clemente Alexandrino, exteras appella- » vimus. » Quænam autem sint illæ *exteræ mercedes* a justis expetitæ, nec ipse adversarius simpliciter exponere unquam ausus fuit, ut infrà demonstrabitur. Porrò si hæ *mercedes exteræ* ut fabulosæ et impiæ explodendæ sint, sequitur, hos justos mercenarios *ad quid nobilius*, scilicet ad superiorem perfectionis gradum, evehi, dum ad captandas has impias chimæras inhiant, ac tandem ad præcelsissimum perfectionis gradum transcendere, dum hanc impiam et ridiculam chimæram abdicant. Seriòne dici potest in hoc perfectionis gradus positos esse, quòd quis in primo impiâ chimærâ pascatur, ac postea hanc ipsam chimæram abdicet? Nonne potiùs hi sunt impietatis et amentiæ gradus varii? At repetamus adversarii interpretationem. « Quantùm verò, inquit, ad ter- » tium et ultimum statum,..... Deus sibi stat » solus in se ipso et per se ipsum : quod per- » fectæ charitatis statum constituit. » O inauditam et vix credibilem ambitiosæ eloquentiæ contradictionem! Ergo tum Deus, qui *in se ipso et per se ipsum* in intimo animæ affectu *stat solus*, nullo nisi se ipso in se spectato deinceps indiget, ad tutandam illius justi perfectionem. Hæc sanè mira sunt, si simpliciter et candidè dicta velis. Sic enim intelligeres perfectum filium in eo statu omnia agere ut in *Deo sistat*, *non ut ex eo sibi aliquid proveniat*, nequidem *adeptio boni*, sive formalis beatitudinis. At si ambitiosa ornamenta recidas, hoc nudum restat, scilicet perfectissimos Dei filios in sublimiori illo justitiæ statu, non jam sustentari hâc impiâ et ridiculâ felicitatis larvâ, quæ cæteros justos lactat et fovet.

[1] *Cinquième Ecrit*, n. 9 : t. XXVIII, p. 508 ; édit. de 1845, t. IX, p. 364.

IIª OBJECTIO.

Dum antistites, in XIIIº Issiacensi Articulo, dixerunt « in vita et oratione perfectissima om- » nium virtutum actus in sola charitate adu- » nari, quatenus has singulas ipsa animat, » earumque exercitium imperat, etc. » non fuit illorum animus declarare, vitam perfectissimam in hoc differre a vita imperfectiore, quod in perfectissima actus virtutum inferiorum *in sola charitate adunentur*; sed his verbis docuerunt tantùm, perfectissimas animas non minùs teneri, quàm imperfectiores, ad exercendas distinctè, et in charitate coadunandas cæteras virtutes. Nequaquam enim in confesso est apud antistites, a quoquam justo emitti inferiorum virtutum supernaturales actus, qui a charitate non imperentur. Cuivis enim justo, nullâ factâ exceptione, hoc præceptum fuit : *Omnia vestra in charitate fiant*; id est, Omnes vestri virtutum actus a charitate præveniente imperentur. Quod autem ultimum est in executione, hoc primum est in intentione; unde necesse est ut finis ultimus, quem sola charitas immediatè attingit, sit quid prius cæteris omnibus motivis in unaquaque virtute

exercenda, ac proinde charitatem cæteras omnes virtutes semper et necessariò anteire et imperare.

RESPONSIO.

1° Doctor Angelicus evidentissimè et frequentissimè distinguit actus inferiorum virtutum a charitate imperatos, ab actibus simpliciter elicitis, nec imperatis. Hanc equidem distinctionem subtiliùs non excogitavi. Imò tanto auctore prolata, ab omnibus scholis passim usurpata fuit, eamque jam totius Scholæ usu confirmatam, aut negare, aut parvipendere summæ temeritatis esset. Quid igitur mirum, quid tanto irarum, æstu dignum quod in conscribendo nostro XIII° Issiacensi Articulo, verba Articuli simpliciter intellexerim eo vulgatissimo Doctoris Angelici et scholarum sensu? Quid autem a candore episcopali magis alienum, quàm, re jamdudum absolutâ, negare contextûs nostri sensum, qui obvius est, et genuinus videtur cuivis theologiæ tirunculo. Dum scribebatur is Articulus, nequidem cogitaverant de arcendo eo sensu: imò eum apertâ locutione amplectebantur. Verùm ubi Meldensis sensit se hoc uno Articulo jugulari, et totum puri amoris statum habitualem adstrui, repente in se admisit, ut vulgatissimam et indubiam hanc tum Doctoris Angelici, tum scholarum distinctionem derideret. Sic in eo peremptorio nostræ controversiæ Articulo explicando, ego simpliciter trito scholarum itinere simplicissimè incedo: ipse verò, a scholis recedens, nova suffugia captat.

2° Duodecim præcedentes Articuli jam fusiùs inculcaverant quidquid jam Meldensis in hoc decimotertio vult fuisse declaratum. In primo, docetur *quemvis Christianum in quovis statu teneri* ad spem exercendam, ut virtutem a charitate distinctam. In secundo, a quovis Christiano exigitur *fides explicita in remuneratorem*. In quinto, docetur quemvis *Christianum in quovis statu* teneri ad hoc, *ut velit optare et petere explicitè æternam suam salutem, etc.* In sexto, dicitur *quemvis Christianum in quovis statu teneri ad petendam peccatorum remissionem ..... in bono perseverantiam, virtutum augmentum, cæteraque omnia, quæ ad æternam salutem pertinent.* In septimo, petendas esse *vires ad tentationes pervincendas*, atque adeo ad consequendam salutem. In octavo, has omnes propositiones circa perseverantiam et salutem *ad fidem pertinere, et contrarias formaliter hæreticas esse*. In nono, nemini Christiano licere *in indifferentia versari circa salutem, et ea quæ salutem attinent*. In decimo, hos supradictos (scilicet de optanda salute) actus summæ Christianorum perfectioni nullatenus *derogare*, neque a perfectione ullatenus decidere, *etiamsi sint perceptibiles*. In undecimo, nemini Christiano licere *ut expectet divinam inspirationem ad hos actus eliciendos: sed fidem, præcepta et exempla sanctorum, supposito semper gratiæ auxilio excitante et præveniente, sufficere* ad hoc ut sese excitet ad hos actus emittendos. In duodecimo, hos actus non requiri ut cum aliqua sollicitudine edantur, etc., *sed sincerè in corde* debere emitti. Quid igitur fusiùs, quid frequentiùs et cautiùs unquam inculcatum fuit? Quare etiam idipsum gratis et ad nauseam usque repeteretur in XIII° Articulo, nisi aliqua aut additio, aut restrictio exprimenda occurreret? Quorsum hæc undecima in tantulo opere propositionis jam decies expressissimè inculcatæ mera repetitio? Certè in singulis Articulis novum aliquid enuntiari constat: scilicet, verbi gratiâ, in XII° Articulo apponitur maximi momenti restrictio. Namque docetur actus ad quos omnes Christiani tenentur, non esse *actus methodicos et ordinatos, aut sub certis verborum formulis expressos, aut inquietos et sollicitos*. Ita etiam a pari in XIII° Articulo declaratur hos distinctos singulorum virtutum actus, non esse simpliciter in sua specie et sine addito eliciendos, sed *in vita et oratione perfectissima* hos *in sola charitate* præveniente et imperante adunari. Sic etiam in XIV° Articulo meritò dictum est, hæc salutis desideria non fuisse in sanctis *indeliberatum appetitum*, sed *bonam voluntatem* liberè emissam, etc. Quoquò sese vertat Meldensis, suo se laqueo cepit. In vita et oratione perfectissima distincti inferiorum virtutum actus requiruntur tantùm, quatenus a charitate præveniente imperantur, et in ea sola adunantur. Æquè sunt et in sua specie distincti, et a charitate imperante in superiorem speciem evecti. Hoc proprium est *vitæ et orationi perfectissimæ*. Hoc de vita et oratione minùs perfecta nusquam dictum est. Quare Meldensem pertædet hujus a se prolatæ distinctionis? Quare pernegat quod ipsemet asseruit? Si hæc sua verba in sensu obvio, quem præ se ferunt, ipse acciperet, traditio illa quam tueor invicta maneret; constaret perfectos filios, abdicatâ et immolatâ penitus eâ, quæ in inferiore justorum ordine residua erat, mercenarietate, suos omnes singularum virtutum, et nominatim spei actus in *sola charitate* imperante *adunare*: status ille ha-

bitualis negari non posset, ac proinde ipse Meldensis hunc malè negasset. Ne se allucinatum, me verò rectè argumentatum fuisse existiment theologi, acerrimè ac subtilissimè vitilitigat, propria sua dicta eludere conatur.

3° Nunquam suis argutiis efficiet, ut virtutum actus simpliciter eliciti, ab imperatis non distinguantur. Apud omnes Catholicos constat peccatores, antequam justificentur et charitatem exerceant, spei supernaturalis actus quandoque elicere. Hi actus a charitate tum absente non imperantur. Spectant Deum, ut summum nostrum bonum, quo summè indigemus, et præscindunt ab eo quod sint in se summè bonus, et amandus præ nobis ipsis. Sic actus illi sunt virtuosi et supernaturales, etiamsi a charitate non imperentur, neque finem illius supremum attingant. Quis negabit justos imperfectos hujusmodi spei actus sæpe elicere posse? Hi actus in justis imperfectis, quemadmodum et in peccatoribus nondum justificatis, præscindunt a summa Dei in se bonitate præ nobis ipsis amanda, et summam hanc bonitatem relativè ad nos amplectuntur. Hoc autem unum discrimen est inter utrosque actus, quod in justis imperfectis hi spei actus habitu et implicitè charitati dominanti subordinantur, et in peccatoribus nondum justificatis charitati absenti subordinari nequeunt. Utrique autem in hoc sunt persimiles, quod a charitate non imperentur, neque illius finem, scilicet Deum in se bonum, attingant.

Frustra objicit Meldensis, ultimum finem esse primum in intentione agentis, ac proinde, in singulis inferiorum virtutum actibus, charitatis objectum priùs spectari quàm cætera omnia: unde concludit hos singulos actus a charitate necessariò imperari. Hæc objectio uno aut altero Doctoris Angelici verbo facilè solvitur. Soli actus a charitate expressè imperati *actu* et explicitè subordinantur charitati. Cæteri omnes actus *habitu* tantùm seu habituali animæ dispositione, non autem actu expresso charitati in omnibus justis dominanti subordinantur. Unde sequitur charitatis objectum esse in singulis virtutum non imperatarum actibus, quid primum in intentione habituali quidem, actuali verò minimè. Alioquin dicendum foret nullum justum posse unquam in ullo actu sperare beatitudinem, nisi priùs Deum in se absolutè bonum actu et formaliter sibi proposuerit: quo quid absurdius?

IIIa OBJECTIO.

D. Carnotensis episcopus questus est me meum systema immutasse. Modò, inquit, me compellans, declarasti *proprium interesse* esse Deum nobis bonum; modò declarasti hoc idem *proprium interesse* consistere in merè naturali nostri ipsorum amore; modò apud te hoc vocabulum significat objectum externum, modò internum affectum designat. Nunc perfectionem in hoc sitam esse dicis, quod resecet actus spei simpliciter elicitos et non imperatos a charitate, ut solos imperatos *in vita et oratione perfectissima* admittat. Nunc perfectionem assignas in eo quod perfecti actus merè naturales amputent. Hæc sibi minimè constant. Quod alterâ manu struxisti, alterâ diruis. Neque auctor, in sese explicando adeo varius, dignus est qui audiatur.

RESPONSIO.

1° Etiamsi in melioribus occupandis, et in perficiendo systemate variassem, quid mirum, quod arduum opus a suo exordio statim non perfecerit tenuis opifex? In hoc fratres decuisset tacere, connivere, indulgere fratri. Id mihi non crimini, imò laudi vertendum erat. Ausim-ne pectus aperire? Heu quot variationibus, quot contradictionibus veluti palpandis ipsi laborarunt! heu quoties in nostra controversia id demonstratum est! O utinam tandem aliquando quæ de charitatis essentia, et quæ de fabulosa beatitudine a justis sperata, inconsultiùs et tenacissimè docuerunt, aliquâ variatione emendassent! Hujusmodi variationes ad illorum arbitrium vel celarem officiosâ interpretatione, vel laudibus cumularem.

2° Si qua fuit unquam quæstio in qua theologo licuerit hærere et variare, hæc certè fuit imprimis, nempe in vestigando hujus mercenarietatis fonte et capite. Procul dubio penes me erat fratres sic alloqui: Nescio, neque unquam dicere teneor in quo præcisè consistat hæc peccati expers mercenarietas, quâ quidam justi mercenarii sunt, et quâ amputatâ evadunt perfectiores. Indubia est omnino hæc mercenarietas, eamque convellere nefas esset. Namque universa traditio eam nos amplecti jubet. Ubilibet hanc ponite: nihilominus hæc duo æquè constabunt: scilicet et quod abdicanda sit ad perfectionem consequendam, et quod eâ abdicatâ spei exercitium incolume perseveret. Forsan hæc mercenarietas sita est in amore merè naturali formalis beatitudinis, qui sine allectu, imò contra allectum gratiæ ad actus supernaturales invitantis, suos proprios actus emittit. Forsan hæc sita est in spei actibus simpliciter elicitis, neque a charitate imperatis, qui etiamsi supernaturales, et in se optimi, sunt tamen imper-

fecti, comparativè ad actus quos charitas præveniens et imperans in se adunat. Forsan hæc sita est in utroque hoc actuum genere conjunctim sumpto in eodem animæ statu. Utraque explicatio sana et pura est; utraque spei exercitium in tuto ponit; utraque illusioni infensa est, et ab impia Quietistarum desperatione toto cœlo distat; ac proinde, si sit variatio, saltem est innocua, et citra omnem erroris labem.

3° Etiamsi aliquando motivum in objecto externo, aliquando in interno affectu posuissem, non esset hæc doctrinæ variatio, sed tantùm locutio apud sanctissimos auctores frequentissimè usurpata. Non solùm mystici optimæ notæ, sed et ipsi rigidiores theologi sic passim locuti sunt. Quid interest an confuderim mercenarietatem internam circa objectum externum, cum ipso objecto externo mercenariè concupito? Nonne hæc duo concreta diversis vocibus quid unum sonant, scilicet mercenarium beatitudinis desiderium, et beatitudo ipsa mercenario desiderio expetita?

4° Nunquam variavi, neque in mercenarietate definienda erga justos imperfectos, neque in definiendo perfectorum, ut ita dicam, DESINTERESSAMENTO. Operæ pretium est attendere hæc duo tum diversa esse, tum mutuò sese amplecti. Alterum nunquam dixi cum ulla alterius exclusione. Imò alterum ab altero elucidari semper arbitratus, modò hoc, modò illud, modò utrumque simul, prout controversiæ ordo postulavit, proposui. Ubi cum antistitibus assignandum fuit perfectorum *desinteressamentum*, in XIII° Issiacensi Articulo, dixi *in vita et oratione perfectissima spei actus in sola charitate imperante adunari*. Hoc idem Carnotensi episcopo, in Epistola manuscripta commemoravi, ne crederet me in definiendo perfectorum *desinteressamento* hos fines excedere voluisse. Subinde verò, ubi in Apologeticis enucleanda fuit præcisè imperfectorum mercenarietas, dixi hanc mercenarietatem esse *mercenarii spiritûs reliquias, proprietatem, ambitionem, et spiritualem avaritiam*, sive amorem nostrì merè naturalem, qui formalem beatitudinem captans, sine ullo allectu gratiæ, imò contra allectum gratiæ tum ad actus supernaturales invitantis, suos proprios actus emittit. Dixi hunc amorem, dum divino amori in statu animæ admiscetur, hunc minùs purum facere. Porrò *mercenarii spiritûs reliquiæ, proprietas, ambitio, et avaritia spiritualis*, non sunt objectum externum, sed solus internus voluntatis affectus.

5° Reverà autem ex his duobus, quæ adversarius vult esse mutuò opposita, conflatur et coalescit quid unum. Hinc merè naturalis amor mercenarietatis fons est. Hinc spes in charitate imperante adunata, ut desinteressamenti culmen assignatur. Sic gemina quidem systematis facies occurrit. Hæc duo vel seorsim vel conjunctim dicta inter se connectuntur et optimè cohærent. Si quæratur quare perfecti filii mercenarietatis expertes sint: respondetur, quia charitas in eis maximè vegeta, spem ipsam prævenit, imperat, et in se adunat; unde spei supernaturales actus simpliciter elicitos nec imperatos supprimit, atque a fortiori nihil vacuum relinquit amoris merè naturalis actibus. Si verò sciscitentur quare justi imperfecti non sint in eo perfectorum desinteressamento; respondetur, quia merè naturalis suis suæque privatæ beatitudinis amor, etiamsi per se *charitati non contrarietur*, imò sit ei *referibilis*, ut ait sanctus Thomas, imminuit tamen per accidens charitatis exercitium; namque animæ capacitas et operatio certis limitibus coercetur. Unde dum huic merè naturali amori anima indulget, a charitatis exercitio cessat, atque ita charitatis vigor hebetatur, aut saltem retardatur augmentum. Hæc duo quantùm abest ut dissonent, imò penitus consona sese mutuò confirmant et ex iis connexis exsurgit completum systema ad explanandam sanctorum traditionem. His explicatur quidquid Patres dixere modò de *institoria mercedis appetitione*, quam soli naturæ imputari decet; modò de charitate, quæ sola in perfectis omnia præstat. Eâ geminâ traditionis interpretatione occupatus, hæc vel seorsim vel conjunctim, prout opus fuit, asserui.

6° Ex his duobus, quæ totum systema componunt, nimirum hinc mercenarietatis, illinc desinteressamenti explicatione, constat explicationem mercenarietatis primâ fronte minùs dicere, quàm explicationem desinteressamenti. Altera explicatio resecat tantùm actus merè naturales; altera supernaturales non imperatos etiam amputat. Sic altera alteram complectitur et excedit. Quæ verò alteram complectitur et excedit, ipsa jam veluti sancita erat ab antistitibus in XIII° Issiacensi Articulo. Quod autem postea dixi in explicanda imperfectorum mercenarietate, scilicet de resecandis merè naturalis amoris actibus, erat longè citra quod ipsi antistites jam dixerant in amputandis supernaturalibus actibus non imperatis a charitate.

7° Carnotensis episcopus inflexo animo contendebat *proprium interesse* nihil sonare posse præter Deum quatenus bonum mihi, scilicet

specificum spei motivum, atque adeo *proprium interesse* nunquam posse amputari, quin continuò spes ipsa penitus amputetur. Cui quidem objectioni, ut ipse opinabatur, invictissimæ, ut facerem satis, epistolam tanquam amicus ad intimum amicum festinanter scripsi *, quà probare conatus sum, etiam in eo sensu a mea mente alieno, *interesse proprium* posse amputari, resectis nimirum spei actibus non imperatis, salvà tamen et incolumi spe imperatà, juxta XIII^um Issiacensem Articulum. Hoc erat argumentum ad hominem hominis locutioni accommadatum, tum meî ipsius purgandi, tum pacis servandæ studio. Duo autem maximè observanda sunt, alterum, quod apertè dixerim me tum alienà locutione usurum; alterum, quod pollicitus fuerim amplam dissertationem, quâ proprius sensus eliquaretur. De primò quidem manifesto constat ex his epistolæ verbis: « Bonum mihi, *si velis*, proprium interesse » nuncupabitur. *Equidem de nomine minimè* » *disputo. Eo sensu* proprium interesse speci- » ficum spei motivum erit. » Ergo hoc dicebam tantummodo *in quodam sensu*, ac proinde alium sensum possum assignari evidentissimè supponebam. Non ego is eram, cui sic loqui liberet. Imò Carnotensis in hoc totus erat, ut me in hac parte vinceret. Cui reponebam: « Si » velis, interesse proprium bonum mihi nun- » cupabitur. Neque enim de nomine disputo. » Hæc verba subjunxi: « Illæ voces arbitrariæ » cum suis annexis ipsam doctrinæ substantiam » nullatenus immutant, modò semper cohæreant » cum definitionibus accuratè ponendis, ne su- » brepat æquivocatio...... Igitur profiteor me » de nominibus minimè curare, modò ipsa rei » substantia servetur incolumis. Haud ingratiis, » imò libentissimè hæc singula admitto, modò » his non abutantur ad confundendas notiones, » quæ postea extricandæ occurrent. » En ipsissima epistolæ verba, quæ Carnotensis typis mandavit. His patet me tum temporis jam timuisse, ne obsequiosa hæc meæ locutionis in alienum sensum interpretatio, variatio appellaretur, et verteretur mihi crimini.

Alterum quod feceram hoc est. Dum argumentabar ad hominem in epistola, dissertationem adornabam, in qua et notiones extricare, et propriam mentem eliquare conabar, ut constaret proprium interesse sonare quamdam mercenarietatem, in amore merè naturali sitam. Hæc autem dissertatio, ut ex confesso est, etiam apud Carnotensem, paucissimis post epistolam

* Hanc Epistolam require in tomo II hujusce editionis, pag. 256 et seq.

diebus prodiit. Quis unquam hominum, nisi demens et apertè delirans, manifestam hanc variationem occultare sperasset? Non ita variant, qui subdoli variationes moliuntur. Saltem cum aliquo pudore quàm maximo possunt intervallo contradictoria sejungunt, quàm maximo verborum lenocinio contradictionem fucant. Quis unquam duo opposita tanta cum simplicitate denudari, et quasi ex adverso cominus poni voluit? Si verò apertè et absque fuco variare voluissem, nonne id mihi curæ fuisset, et causas variationis obtendere, et mitigare locutiones, et eas sensim conciliare, ut me excusatum haberent adversarii? Hoc certè nunquam non præstat ea, cujus me arguunt, subtilitas et versutia: saltem ut id mihi gratiæ et laudi apponeretur, mutatam sententiam candidà confessione declarassem. At contra hæc duo nuda intra quindecim dies cominus simplicissimè posui; quippe quæ optimè cohærentia arbitratus sum.

8° Nihil est denique quod variationis vel suspicionem efficaciùs propulset, quàm amicorum testimonia. Vivunt etiamnum testes, numero, ingenio, doctrinà, famà, pietate, candore animi, zelo contra Quietismum, genere et dignitate conspicui, qui per singulos totius nostræ controversiæ dies, quin et per singulas horas, suis auribus suisque oculis omnia explorata habuerunt. Profectò faciliùs ac tutiùs persenserunt ipsi quàm Carnotensis intimum mei pectoris sensum. Neque in me purgando ulla præter injuriarum mercedem ab illis expectari potest. Hi me unquam tantillum variasse constanti animo pernegabunt.

IV^a OBJECTIO.

Tres antistites in sua *Declaratione* sic me impugnabant: « Postremò Ecclesiæ peregri- » nantis atque in patriam suspirantis extin- » guuntur gemitus. Paulus et alii, inter ipsa » martyria expectantes beatam spem, atque » hoc lucrum reposcentes, inter mercenarios » ablegantur. »

RESPONSIO.

Ex ea objectione evidentissimè patet ipsos antistites a genuino traditionis sensu in immensum aberrasse. Mercenarii quidem passim appellantur quidam justi imperfecti, qui aut merè naturali sui ipsorum amore promissam beatitudinem concupiscunt, aut qui supernaturalibus, nec expressè imperatis a charitate spei actibus,

hanc mercedem plerumque sibi exoptant. At Paulus, at martyres, at sancti insignes alii, etiamsi mercenarii non essent, tum gemitu querulo, tum spe beatitudinem sperare potuerunt. Nonne perfectam columbam gemere juvat? Quo castiùs et puriùs, eo ardentiùs diligit: quo autem ardentiùs, eo plus amore languet. Quænam sponsa plus quàm Genuensis Catharina ingemuit? quænam autem amore puro contra mercenarietatem zelotypo vehementiùs arsit? Amor purissimus, ut Bernardus docet, etiamsi *præmium non intuetur,......* sponsam tamen *plus omnibus urget*. Quinetiam ipsa dissolvi cupit, et esse cum Christo sponso. Hujus cor et caro deficiunt in Deum vivum. Se ipsam sponsam in sponso diligit, unde summum bonum, nempe æternam cum sponso unionem sibi optat. Id sibi vult, eo quod ipse sponsus id largiri velit: id sibi vult, eo quod sponso chara, ac proinde chara sibi ipsi esse debeat. Hinc desideriorum incendia, hinc ignita suspiria, hinc gemitus flammei, hinc sponsæ in sponsum cœlestem quasi evolatus. Atqui hoc totum præstat ipse purus amor, citra omnem mercenarietatis affectum. Namque ipsa charitas, quæ, ut Bernardus ait, *cæteros in se omnes traducit et captivat affectus*, plus omnibus urgens, spei actus prævenit, imperat, in se sola adunat, et ad se evehit, illæso et incolumi specifico hujus virtutis objecto. Neque antistites ultra objiciant amicos Dei inter ipsa martyria hoc amoris genus ignorasse. Audiant *Adrumetanæ civitatis civem Victorianum* [1]...... *quo in Africæ partibus nullus ditior fuit*, et cujus hoc erat ad Hunericum regem in persecutione Vandalica responsum: « Subrigat ignibus, adigat bestiis, excruciet generibus omnium tormentorum. Si consensero, frustra sum in Ecclesia catholica baptizatus. Nam si hæc præsens vita sola fuisset, et aliam, quæ verè est, non speramus æternam, nec ita facerem, ut ad modicum atque temporaliter gloriarer, et ingratus existerem ei, qui suam fidem mihi contulit, creatori. » Mercedem quidem inter martyria sperabat, sed ita ut hæc spes imperaretur a charitate præveniente, et idem tormentum perferre voluisset, etiamsi nulla esset speranda beatitudo in altera vita.

[1] VICTOR VIT. *Hist. Pers. Vandal.* lib. V, n. 4: ed Ruinart, p. 74 et 75.

EPISTOLÆ

AD SANCTISSIMUM DOMINUM NOSTRUM CLEMENTEM PAPAM XI,

DE EADEM CONTROVERSIA.

EPISTOLA PRIMA.

SANCTISSIME PATER,

Sollicitudine omnium Ecclesiarum occupatum pectus gravare piaculum foret; verùm quæ dicenda occurrunt, ipsam Ecclesiarum sollicitudinem, ni fallor, maximè attinent.

Nuntia per Gallias latè dispersa, et Roterodami typis excusa, ferunt, vestram Beatitudinem ea quæ in Conventu Cleri Gallicani adversùm me scripta sunt, suà auctoritate confirmare noluisse, eo quod mea erga Sedem apostolicam docilitas et obedientia illi fecerit satis. Quibus positis, si per paternam patientiam liceat, quàm brevissimè potero, selecta colligam.

I.

D. Meldensis episcopus totius Conventûs ore ita locutus est [1]: *On a pénétré à fond la nature du faux amour pur, qui effaçoit toutes les an-*

[1] *Rel. des act. du Clergé*, etc. Œuvr. de Bossuet, t. XXX, p. 462; édit. de 1845 en 12 vol., t. IX, p. 727.

ciennes et les véritables idées de l'amour de Dieu, que nous trouvons répandues dans l'Ecriture et dans la tradition. Celui qu'on veut introduire et établir en sa place, est contraire à l'essence de l'amour, qui veut toujours posséder son objet, et à la nature de l'homme, qui veut nécessairement être heureux. Quæ verba sic latinè sonant : « Penitus investigata est natura puri » hujus amoris ficti, qui divini amoris antiquas » omnes ac veras notiones, tum in traditione, » tum in Scripturis passim occurrentes oblitte- » rabat. Is autem, quem substituendum inve- » hunt, adversatur, tum essentiæ amoris, » qui semper vult potiri suo objecto, tum na- » turæ hominis, qui beatitudinem necessariò » exoptat. »

His profectò liquet Meldensem episcopum huc collineasse, scilicet, ut quæ, reclamantibus ferè omnibus scholis, ipse dixerat de *una amandi ratione, quæ aliter explicari nequit* [1], scilicet adipiscenda beatitudine, a solemni Conventu adoptata videantur. Ita apertè docetur beatitudinem supernaturalem, seu visionem beatificam (namque de ea sola disceptatum fuit), esse motivum essentiale, etiam in propriis charitatis actibus. Neque enim ea virtutum theologicarum princeps, vel in tantulo actu, sine *amoris essentia* amare unquam potest.

Hæc est Meldensis charitas, quam in verbis Conventûs agnosco. « Deus, inquiebat hic » auctor in nostra controversia [2], nostrum bo- » num est, et quidem totale. En essentiale » amoris motivum : atqui certissimè de chari- » tatis amore hìc agitur. » Id ex loco sancti Thomæ in alienissimum sensum detorto inferebat. Eo loco Doctor Angelicus ait, *Deum, si non esset totum hominis bonum, non fore illi amandi rationem.* Quapropter ex interpretatione Meldensis sequitur Deum non fore amandum, si non esset *totum bonum hominis, sive, aliis terminis, si non esset illius beatitudo* [3], id est, si noluisset largiri homini supernaturalem beatitudinem, de qua una orta est disputatio. Subinde ita exclamat Meldensis : « Quid autem » assignari potest magìs essentiale, et amori » magìs conveniens, quàm esse unitivum [4] : » Hæc autem vox, nempe *unitivum*, ex mente auctoris apertè significat, illam unionem in qua voluntas *semper vult potiri suo objecto*, et in eo *beatitudinem necessariò exoptat.*

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : t. xxvii, p. 452. — [2] *Rép. à quatre Lett.* n. 16 : t. xxix, p. 53 et 36. Edit. de 1845, t. ix, p. 205 et 451. — [3] *Instr. sur les Etats d'orais.* loc. cit. — [4] *Rép. à quatre Lett.* n. 17 : p. 58 ; édit. de 1845, t. ix, p. 451.

Jam antea dixerat *impossibile esse charitati, ut sit desinteressata erga beatitudinem* [1]. Certè si charitas erga beatitudinem proprii interesse immunis esse non possit, spes æquè ac charitas gratuita dici debet : neque enim spes ullum aliud interesse, nisi beatitudinem, expetit.

Dixerat beatitudinem « esse ultimum homi- » nis finem..... quem omnes volunt, et » propter quem volunt omnia;..... voluntatem » naturaliter tendere in ultimum finem, eo » quod omnis homo beatitudinem naturaliter » velit, atque de ea voluntate cæteræ omnes » voluntates formentur; si quidem homo, quid- » quid vult, propter finem vult [2]. »

De conditionatis verò Moysis, Pauli, cæterorumque sanctorum votis in abdicanda beatitudine, modò inducit quosdam dicentes has esse *amantes ineptias, amoris deliria ;* modò ipse ait, sanctos beatitudinem conditionatè abdicasse, ut eâ abdicationis formulâ beatitudinem ipsam tutiùs consequerentur. « Nihil aliud » sunt, inquit [3], quàm genus desiderii, eo » ardentioris, quo latentioris. » Ita sancti aut insaniebant contra *amoris essentiam*, nequidem exceptis Paulo ac Moyse ; aut ipsi Deo illudere sperabant, dum simulatâ beatitudinis abdicatione conditionatâ beatitudinem ipsam, *quo latentiùs, eo ardentiùs* captarent. Hæc autem vota, quæ in Paulo ac Moyse *pios excessus* appellat, in Mysticis increpat licentius. « Ni- » hil est facilius, inquit [4], eâ sui derelic- » tione, cujus executionem impossibilem esse » norunt. Vanus est hic sermo, proprii amoris » esca. »

Dixerat, usurpato contra auctoris mentem Augustini loco, « non tantùm omnes beatos » esse velle, sed etiam nihil præter hoc velle, » et propter hoc velle omnia [5]. » Sic urgebam : Volunt-ne glorificare Deum propter beatitudinem, an beatitudinem ipsam volunt propter Dei gloriam? Quid ad hæc? « Speras inquit [6], » nos eâ quæstione maximè angendos. Uno » verbo respondetur, hæc duo esse insepara- » bilia. » O indecens responsum, quod nullatenus respondet! Neque immeritò se ita interrogari eum tædebat : verùm hujus quæstionis alia de causa me pudet. Quà fronte enim quis dubitaret beatitudinem formalem, quam Doc-

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* loc. cit. — [2] *Schola in tuto.* quæst. II, n. 8 et 10 : t. xxix, p. 218 et 219. — [3] *Mystici in tuto*, n. 211 : t. xxix, p. 191 — [4] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 19 : t. xxvii, p. 426 et 427. — [5] *Rép. à quatre Lett.* n. 9 : t. xxix, p. 31. — [6] *Ibid.* n. 15 : p. 54. Edit. de 1845, t. ix, p. 497, 488, 497, 444 et 450.

tor Angelicus et scholæ *aliquid creatum* vocant, ut subalternum finem, ad finem simpliciter ultimum, nimirum Dei gloriam, esse referendam? Finem verò subalternum ad ulteriorem referri non posse, ipsius finis subalterni causâ, neminem latet. Quapropter actus ille in religione purissimus, quo beatitudo ad gloriam Dei refertur, sic præcisè sumptus, beatitudinis ipsius motivum includere nequit. Alioquin illa beatitudinis relatio ad Dei gloriam, fieret propter ipsam beatitudinem, ac proinde beatitudo esset finis ulterior ipso fine simpliciter ultimo.

Verum quidem est beatitudinis motivum non esse semper æquè explicitum, juxta Meldensis sententiam: id est, actus non sunt æquè expressi. « Vicibus, inquit [1], aut tantisper premunt, aut actu eliciunt: summam autem ipsam nunquam non retinent. » Hoc idem aliis verbis [3] : « Beatum fieri velle, est confusè velle Deum : velle Deum est beatitudinem confusè velle. » Ita *hæc duo sunt inseparabilia*, scilicet Deus, et beatitudo. Ex his conflatur objectum individuum, quod est *finis ultimus*. Quasi verò creator, et beatitudo formalis, quæ dicitur *aliquid creatum*, possint simul constituere individuum finem ultimum. Sic dicendum esset charitatem esse spem confusam, et spem vicissim esse confusam charitatem.

Alibi sic me impugnat [2]. « Nonne hoc discrimen inter amorem charitatis et spem, est essentiale, quòd charitas spectet Deum, ut conjunctum; spes verò, ut absentem? Quid autem assignari potest magis essentiale, et amori magis conveniens, quàm esse unitivum?.... Frustra ingenium torques. Neque enim assignari potest has inter virtutes differentia magis profunda et radicalis. » Si charitas spectat Deum *ut totum hominis bonum*, *vel*, *aliis terminis*, *ut suam beatitudinem*, potest-ne dici charitatem spectare suum objectum ut præsens ac sibi unitum? Nonne objectum illud, quatenus beatificum, procul abest ab anima, sive speret, sive charitate diligat? Quantùm ab episcopo dissentit Angelicus Doctor, dum ait [4] : » Fides autem et spes attingunt quidem Deum, secundùm quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni: sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex ipso aliquid proveniat; et ideo charitas est excellentior fide et spe, etc. » Sanè hæc *differentia magis profunda et radicalis* est.

Sententiam tamen temperasse tandem aliquando videtur Meldensis, dum duplex motivum assignat. Primum est Dei gloria; secundum nostra beatitudo. Continuò crederes motivum secundum non esse essentiale in propriis charitatis actibus: sed motivum illud est *inseparabile*. Principale verò et primitivum ideo tantùm primitivum appellatur, quod perfectio Dei absoluta sit fons a quo nostra beatitudo fluit. Eâ ratione pulchritudo et perfectio divina dicenda est motivum principale et primitivum, in actibus omnium virtutum. Neque enim, exempli causâ, Deus timendus est, nisi quia illius absoluta perfectio est fons a quo profluit impiorum pœna. Quid autem absurdius eo motivo *secundo et minùs principali*, de quo dictum jam legimus : « Deus nostrum bonum est, et quidem totale. En essentiale amoris motivum. Atqui certissimè de charitatis amore hic agitur. » Alibi eum sic exclamantem audivimus : « Quid autem assignari potest magis essentiale, et amori magis conveniens, quàm esse unitivum » Ego verò sic arguo : Quomodo dici potest *minùs principale* quod *magis est essentiale amori?* Nunquid *magis* et *minùs* opponuntur? Motivum illud, quod nomine tenus tantùm est *minùs principale*, idem est ipse *hominis finis ultimus*, *propter quem omnes volunt omnia*. Nihil his verbis excipitur, nequidem Dei gloria. Finis ultimus est-ne *minùs principalis?* « Non tantùm, inquit, hoc volunt, sed etiam nihil præter hoc volunt, et propter hoc volunt omnia. » Si *præter hoc nihil velint*, si *propter hoc omnia velint*, hoc motivum non tantùm est *principale*, sed etiam unicum in quocumque humano actu. Dictum-ne unquam fuit *hanc voluntatem*, *de qua cæteræ omnes formantur*, esse *minùs principalem*, in quibusdam actibus de ea ipsa formatis? Hæc doctrinæ adumbratilis adtemperatio, mera ludificatio, meræ offuciæ.

« Punctum hoc, inquit [1], est decretorium, eoque solo totius controversiæ nodus secatur. » Alibi sic me compellat : « In eo iste perditum. » Hæc est autem illius conclusio : [2] « Ad exstirpandum adeo absurdum et periculosum errorem, absolutè determinare oportet charitatem, præter primitivum et principale motivum gloriæ Dei in se spectati, habere etiam hoc

[1] *Mystici in tuto*, n. 204 : t. XXIX, p. 189. — [2] *Rép. a quatre Lett.* n. 15 : p. 54 et 55. — [3] *Ibid.* n. 17 : p. 58 et 59. Edit. de 1845, t. IX, p. 487, 450 et 451. — [4] 2. 2, quæst. XXIII, a. VI.

[1] *Rép. a quatre Lett.* n. 19 : p. 61 et 62. — [2] *Rem. sur la Rép. a la Relat.* concl. sect. III, n. 10 : t. XXX, p. 211 et 212. Edit. de 1845, t. IX, p. 453 et 673.

» motivum secundum, minùs principale, et ad » alterum relativum, scilicet Deum, quatenus » suæ creaturæ communicabilem, et communi- » catum. » Dicere non audet quatenus beatificantem ; sed hoc ipsum mitiori locutione insinuat. Verum quidem est Deum, si nullatenus se communicasset, amatum non iri. Sublatâ enim quâcumque Dei communicatione, nulla existeret creatura quæ illum amare posset. At, si per communicationem, Meldensis intelligat supernaturalem beatitudinem, seu visionem beatificam, de qua sola hactenus disputatum est, nego Deum, eo sensu communicatum, esse essentiale amoris motivum in quolibet charitatis actu. Sic illa capitalis conclusio Meldensis episcopi, aut nugatoria dicenda est, quippe quæ extra controversiæ fines vagatur : aut apertè docet charitatem essentialiter dependere a motivo visionis beatificæ, quam si Deus non fuisset largitus, minimè amandus fuisset. Siccine Quietismus exstirpatur ? siccine Meldensis Petri successorem docet ? *Absolutè*, inquit, *determinare oportet charitatem*, etc. *Oportet-ne absolutè determinare* Doctorem Angelicum Quietistam fuisse, dum diceret, *charitatem attingere ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex ipso aliquid nobis proveniat, et ideo charitatem esse excellentiorem fide et spe ?*

Hæc singula verò, sanctissime Pater, absit ut hic colligam disputationis iterandæ causâ ; absit ; sed clam semel hæc dicenda puto, ne quæ ab episcopo docto scripta manent, et quæ a Conventu Gallicano incautè adoptata videntur, sensim prævaleant. Unde triplex hæc consequentia liquidò fluit.

1° Sic Deus largiri noluisset homini visionis beatificæ accidentale donum, minimè fuisset ab illo amandus. Neque enim quidquam amari potest, denegatâ essentiali amandi ratione. Atqui *si Deus non esset totum hominis bonum, sive, alio nomine, illius beatitudo, non esset illi ratio amandi ;* neque enim quis amare quempiam potest, amputatâ *amoris* ipsius *essentiâ*. Ergo homo, visione beatificâ sublatâ, Deum amare nec posset, nec teneretur. O monstrum, quo excogitare nefas esset ! Sapienti et justo Creatori neutiquam licuit hominem condere, a quod non esset amandus. Ergo *natura* ipsa *hominis*, et *amoris essentia* postulant, ut donum, quod *supernaturale* vulgò et malè dicitur, naturæ intelligenti affluat. Quod autem *naturæ hominis* et *amoris essentiæ* stricto jure debetur, nequaquam est gratia. Ita duplex ille ordo, nimirum naturalis et supernaturalis, quem scholæ omnes maximè distinctum volunt, jam non esset verè duplex ; imò essentialiter simplex et individuus. Unde certè damnandus esset Romanus Catechismus, qui pastores quietistico veneno gregem sic necare jubet : « Neque id » quidem silentio prætereundum est, vel in hoc » maximè suam in nos Deum clementiam, et » summæ bonitatis divitias ostendisse, quod » cùm sine ullo præmio nos potuisset ut suæ » gloriæ serviremus cogere, voluit tamen suam » gloriam cum utilitate nostra conjungere [1]. » Sunt enim qui amanter alicui serviant, sed » tamen pretii causâ, quò amorem referunt. » Sunt præterea, qui tantummodo charitate et » pietate commoti, in eo cui dant operam, nihil » spectant, nisi illius bonitatem atque virtu- » tem, etc. [2]. »

2° Vota conditionata, quæ a Moyse, a Paulo, a tot sanctis cujusque ætatis emissa ad cœlum usque laudibus extulit Ecclesiæ constans traditio, essent *amantes ineptiæ*, aut potiùs impia contra *amoris essentiam* deliria ; horum experimenta, fanaticæ Quietistarum illusiones ; horum locutiones, blasphemiæ. Quis autem æquo animo audiet Paulum ac Moysen, aut delirasse contra *amoris essentiam*, aut sancto Spiritui fuisse mentitos, beatitudinis hujus captandæ causâ, dum se beatitudinem conditionatè abdicare affirmarent, cujus fictæ abdicationis neque volitionem sinceram, neque vel tantulam velleitatem elicere poterant ? Num etiam dicendum erit sanctum Franciscum Salesium, in his ineptiis, aut potiùs blasphemiis contra *amoris essentiam*, perfectionis summam sexcenties posuisse ? ac proinde in illius festo quotannis ineptissimè et periculosissimè ab universa Ecclesia decantari : « Suis itaque scriptis cœlesti » doctrinâ refertis Ecclesiam illustravit, quibus » iter ad christianam perfectionem tutum et » planum demonstravit ? » Num et hæc in sanctæ Theresiæ Officio eradenda sunt : « Cœlestis » ejus doctrinæ pabulo nutriamur ? »

3° Nullus erit verus amor, nisi ille concupiscentiæ supernaturalis, quem, comparativè ad amorem amicitiæ, Doctor Angelicus *imperfectum* dicit, et quem scholæ, a sacramento pœnitentiæ abjunctum, insufficientem esse docent ad peccatoris justificationem. Sic nulla erit, nisi adumbratilis, charitatis præcellentia, quippe quæ non minùs quàm spes ipsa, mercedem quærit, et circa illam est *interessata*. Namque, ut ait Conventus, *semper vult potiri suo objecto*, et in eo *beatitudinem concupiscit*. Atqui omnis amor sibi aliquod bonum concupiscens præsup-

[1] Part. III, *in Decal.* proœm. n. 18. — [2] Part. IV, *in Orat. Domin.* petit. III, n. 26.

ponit, quasi essentiale fundamentum, benevolum sui ipsius amorem. Neque enim quisquam, quod bonum est concupisceret sibi ipsi, nisi jam sibi bene vellet, seu amore benevolentiæ se prosequeretur. Certè si ea *natura hominis, et amoris essentia*, ut charitas ipsa nunquam non velit *potiri suo objecto* et in eo *beatitudinem concupiscat*, absolutè determinare oportet Adamum in Paradiso voluptatis positum, primò seipsum amasse puro amore benevolentiæ, deinde Deum, amore beatitudinem in eo concupiscente. Sic amor purè benevolus, quem erga Deum impossibilem ex ipsa *amoris essentia* dicunt, erga nos verum affirmant. Sic amor nostrì primus est, perfectior est, absolutus est, et amorem Dei gignit : amor autem Dei imperfectus, secundarius, ad alterum relativus, ex ipso profluit. Certè amor ille nostrì essentialiter præsuppositus amori divino, ei subordinatus esse nequit. Ea estne *amoris essentia, et natura hominis?* Is-ne est ordo amoris quem Adamus innocens in Paradiso secutus est, dum rectus permansit?

In eadem doctrina adstruenda totus apertè fuit D. cardinalis Noallius, cujus verba luculenta hæc sunt :

« Quo pacto ens intelligens Deum glorificare » potest, nisi illius notitiâ et amore? Igitur » tenemur optare Dei visionem et possessio- » nem [1]. » En illius implicitum argumentum. Natura omnis intelligens ad hunc finem essentialiter refertur, ut Deum *notitiâ* et *amore* glorificet. Atqui ipsa Deum nosse et amare non poterit, nisi illum videat atque possideat. Ergo ex suo fine essentiali quodcumque ens intelligens visionem Dei atque possessionem optare tenetur.

« Unica via quâ ad finem itur, huic fini » inseparabiliter annexa est. Charitas me im- » pellit ut Deum in se glorificem. Deo ut fini » ultimo me devincit. Sed unicum hoc est me- » dium, ut Deum glorificem, scilicet illius » possessio [2]. » Sic beatitudo supernaturalis proponitur ut *unicum medium*, quo *ens intelligens* Deum glorificare possit.

« Deus non amaretur, si non optaretur unio » cum illo, illiusque possessio [3]. Possidendi Dei » votum, est votum sui ipsius beandi [4]. »

« Non licet dicere nos salutem non optare, » nisi præcisè et exclusivè quatenus Deus eam » vult..... Ita enim restrictione tantummodo » optantur ea quæ ex natura sua indifferentia » sunt, quæ non essent bona, et quæ minimè » vellemus, nisi ea optari præceptum esset. » Quod absolutè bonum est, absolutè velle » oportet [1]. » Restrictio quam a me appositam ægrè tulit, hæc est. Visionem beatificam opto, eo quod Deus, qui potuisset eam non largiri, gratis largiri voluit, ut ex promissis constat. Quod si noluisset hoc supernaturale donum hominibus concedere, *suâ clementiâ*, ut ait Catechismus Romanus, *sine ullo præmio nos potuisset, ut suæ gloriæ serviremus, cogere*. Tum certè donum illud velle non licuisset contra Dei nolentis determinationem. Quare ergo asseverat salutem non esse optandam *præcisè* eo quod Deus eam velit, et nos ipsos velle jubeat. *Oportet-ne velle absolutè*, quod Deus nolle potuisset? Illa absoluta voluntas hunc implicitum affectum includit : Ita *absolutè* meam salutem volo, ut si Deus eam noluisset, nihilo tamen minùs eam vellem.

« Quandoquidem nostris mysticis persuasum » est salutem suam non optandam esse, nisi » quatenus Deus eam vult, brevi etiam per- » suasum erit Deum eam nolle. [2] » Quasi verò omnes illi suam salutem respuant, Deumque eam nolle somnient, qui hoc donum supernaturale et gratuitum esse norunt! Donum illud naturæ intelligenti non esse debitum credo. Attamen ex ipsa fide certissimè scio hoc donum indebitum, et mihi gratis oblatum, impensissimè esse optandum. Illud opto non quidem *absolutè*, et nullâ promissi gratuiti ratione habitâ, sed *præcisè* eo quod Deus id velit, et me velle jubeat. Quâ arte efficiet auctor, ut *brevì mihi sit persuasum* Deum meam salutem nolle? nonne voluntas Dei Scripturis, traditione, et Ecclesiæ oraculis declarata immota manebit? *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt*. Existimat-ne D. Cardinalis tutius esse, ut omnes, non attentâ gratuitâ Dei largitione, suam salutem, ut summum commodum *absolutè* concupiscant?

« In quovis statu beatos esse volumus, in- » felices esse nunquam volumus : et hæc sunt, » quibus efficacissimè moventur homines. [3] » Putat-ne etiam sanctos efficaciùs motos fuisse sui commodi, quàm divinæ gloriæ intuitu? Adjicit continuò, *nullâ factâ exceptione*. Igitur nequidem Paulum, nequidem Moysen exceptum voluit. Omnes, omnino omnes in Deum purâ benevolentiâ, minùs quàm sui commodi concupiscentiâ, affecti sunt.

[1] *Instr. past.* n. 19 : supra, t. II, p. 430. — [2] *Addit. a l'Instr. Past.* t. II, p. 463. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

[1] *Instr. Past.* n. 35 : p. 442. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* n. 38 : p. 446.

« Charitas includit respectum et desiderium » possidendi Dei... Æquè impossibile est nos per » charitatem bonitatem supremam spectare, » absque beatitudinis motivo, ac impossibile » nos unicum bonum nostrum cognoscere, non » volito nostro bono. [1] » Notandum est donum supernaturale a D. Cardinali semper inculcari, ut *nostrum unicum bonum*. Ea autem locutio *impossibile* apertè adstruit beatitudinis motivum ipsis charitatis actibus esse essentiale, ita ut amoris purè benevoli actus sint somniantis deliria. « Quod absolutè bonum est, absolutè » optari oportet. » (De salute, scilicet supernaturali beatitudine, expressissimè hìc loquitur.) « Cum Deus sit summa justitia, impossibile est » eum non semper velle quod essentialiter » justum est : atqui essentialiter justum est, ut » verum nostrum bonum velimus. Non tantùm » hic est sapientissimus legislatoris ordo, et » gratuita ac salutaris impressio liberatoris ; sed » etiam, ut ita dicam, ipsamet invincibilis et » necessaria auctoris naturæ impressio. Hæc » est veluti voluntatis essentia. Quid vellet, si » non vellet suum bonum ? [2] » Verùm sic insto : Quod *nos semper velle essentialiter justum est* quod *invincibilis et necessaria naturæ auctoris impressio* non minùs postulat, quàm *gratuita liberatoris* promissio, hoc procul dubio naturæ nostræ ex ipsius essentia debetur. Atqui salus, seu visio beatifica, tale est donum, ut *essentialiter justum* sit illud a nobis optari : imò *ipsamet invincibilis et necessaria auctoris naturæ impressio* hoc votum nobis inspirat : *hæc est* denique *veluti voluntatis essentia*. Ergo salus, seu visio beatifica, naturæ nostræ ex ipsius essentia debetur. Posset-ne Deus denegare naturæ hominis suum *unicum bonum*, quod ab homine exoptari *essentialiter justum est*, et cujus votum ab *invincibili et necessaria auctoris naturæ impressione* formatur ? Posset-ne Deus justus et sapiens deludere votum, quod, ipso auctore, *est veluti voluntatis essentia ?*

« Quid opponunt, inquit [3], his religionis » principiis ? inanes metaphysicæ argutias..... » Amor purus Deum amat sine relatione ad » nos. » Argutiæ verò illæ ex Angelico Doctore depromptæ sunt : *ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat, et ideo charitas est excellentior fide et spe.*

« Sancta sponsa (hoc tutò affirmari potest) » nunquam usa est his præcisionibus sophisticis, » quas neoterici doctores jactitant [4]. »

[1] *Addit. à l'Instr. Past.* t. II, p. 463. — [2] *Instr. Past.* n. 35 : ibid. p. 442. — [3] *Ibid.* n. 31 : ibid. p. 438. — *Ibid.* n. 35 : p. 442.

« Notum sit semper et certum, charitatis » perfectionem his sophisticis præcisionibus nullatenus esse metiendam. » Quâ aliâ igitur mensurâ vult ipse metiri charitatem, nisi illius definitione propriâ ?

Sic pergit : « Quanta illusio ! vanæ argutiæ » fanaticis relinquendæ. Cunctæ religionis no- » tiones confunduntur, si amorem abstractis » novorum spiritualium notionibus accommo- » dare velis. Sancti Francisci Salesii tractatum » perlegas, miraberis, quod ad confirmandas » mysticorum id genus speculationes, hunc » auctorem sibi vindicare ausi fuerint. Quan- » tùm abest, ut a charitate excluserit Deum » spectatum quatenus nostrum bonum est, ipse, » ipse docet expressissimis verbis, quemlibet » amorem unicè fundatum esse in convenientia » objecti amati cum voluntate, quæ illud co- » gnoscit et amat. [1] » Hoc certè gratis dictum est, scilicet, quòd *a charitate excluserim Deum spectatum quatenus nostrum bonum* est. Imò sexcenties dixi charitatem posse hoc motivum admittere, illudque ad suum proprium finem, scilicet Dei gloriam, passim referre, sed motivum illud propriis charitatis actibus non esse essentiale. Adjeci hoc motivum beatitudinis, dum, verbi gratiâ, abest in votis ipsius beatitudinis conditionatè abdicandæ, omitti abstractivè tantùm, non exclusivè. Ipsemet D. Cardinalis hoc manifestè agnoscit : namque iisdem locis acerrimè reprobat *abstractus*, quæ mihi imputat, *novorum spiritualium notiones, sophisticas præcisiones*, et *inanes metaphysicæ argutias*. Ergo, ex confesso, de abstractione aut præcisione metaphysica, non de exclusione hujus motivi agitata fuit quæstio. Concludit, ex loco sancti Francisci Salesii contra universam illius doctrinam in sensum alienissimum adducto, *quemlibet amorem* (nullo excepto) *unicè fundatum esse in convenientia objecti*, id est in nostro bono, seu commodo. Hæc est ipsissima Meldensis episcopi *amandi ratio, quæ aliter explicari nequit*. Hæc est *veluti voluntatis essentia*. Hæc est *hominis natura, et essentia amoris*, quam Conventus solemnis prædicat. *Semper vult*, inquiunt, *potiri suo objecto :..... beatitudinem necessariò exoptat*.

Sapientissimum Patrem pacifico animo clam alloquor. Ipsa coram Deo viderit Beatitudo vestra, quo in periculo jam vertetur in Galliis Mosaïca et Apostolica traditio, quæ per Patres, per Ascetas, per scholas omnes ad nostram ætatem usque viguit incolumis. De perfectionis

[1] *Instr. Past.* n. 39 : ibid. p. 447.

summa agitur; quinetiam de amore de quo dictum intelligitur: *Qui non diligit, manet in morte.* Hanc auream traditionem nemo, præter me, damnatum, tueri ausus est. Controversia nostra per totam Europam latè insonuit. Causa, inquiunt, jam definita est. Nihil ulteriùs scrutantur plerique hominum. Jam omnino illis persuasum est amorem benevolum, benignè quidem, scandali declinandi causâ, in aliquot indoctis sanctorum libris, exempli gratiâ, in operibus sancti Francisci Salesii, haberi excusatum; has autem *amantes ineptias* quæ *amoris essentiæ* repugnant, ut Quietismi fontem virulentum, in scriptis meis reprobatas esse. Hoc adversarii omnium auribus nunquam non instillant. Ea autem est in illis ingenii dexteritas et solertia, ut, dum impugnando meo libello incumberent, errores textui imputatos in immensum exaggeraverint: nunc verò, voti compotes damnatum dogma minùs latè accipi volunt. Arte contrariâ, censuræ fines coarctant, ut ipse benevolus amor implicitus videatur. Si quis autem illum censuræ apostolicæ immunem dixerit, hunc *Scripturis, traditioni, naturæ hominis et amoris essentiæ* infensum conclamant Conventûs episcopi. Quid, si Sedes apostolica hoc sancitum suâ auctoritate confirmaret? actum esset de illo purissimo igne, quem Dominus Jesus voluit vehementer accendi, et quem extinctum Meldensis vellet.

Absit, sanctissime Pater, *absit ab Ecclesia Romana*, ut ipsa olim locuta est [1], *vigorem suum tam profanâ facilitate dimittere, et nervos severitatis eversâ fidei majestate dissolvere.*

II.

Omnia susdeque versant adversarii, ut apologetica mea scripta, ad sedem apostolicam per controversiæ curriculum transmissa, cum ipso libro sine discrimine damnata vulgò reputentur. Eo fine inclamitant viginti-tres propositiones libri damnatas in apologeticis acerrimè propugnari. Atqui nihil est a veritate manifestiùs alienum. Nulla est enim ex his propositionibus, quam, prout in Brevi jacet, apologetica scripta tantillum excusata haberi velint. Imò singulæ propositiones, prout in Brevi jacent, in apologeticis, vehementissimè quàm potui, refelluntur.

Verum quidem est, sanctissime Pater, me in apologeticis protulisse multa contextûs libri temperamenta, singulis propositionibus consultè affixa, ne malè unquam sonare possent. Hæc autem temperamenta non sufficere declaravit Breve pontificium, cui docili ac simplici animo sum obsecutus. Neque eo tamen minùs apertè constat, nullam ex viginti-tribus propositionibus, prout in Brevi jacent, in apologeticis propugnari. Quapropter temere prædicant, apologetica tum pontificio Brevi implicitè damnata, tum regio edicto prohibita esse. Sic enim habet ipsum edictum: « Insuper hunc librum » ùnàque scripta typis excusa, atque in lucem » edita, ad tuendas, quas continet et quæ dam- » natæ sunt, propositiones, de medio tolli » jubemus. »

Apologetica verò minimè tueor, ut edicti interpretatione factâ, hæc opera liberè circumferantur. A die quâ Breve pontificium mihi innotuit, nequidem unum apologeticorum exemplar distribui. De hoc severissimè inquisitum fuit a legato Regis Cameracum misso. Defuit malevolis vel minima querelæ ansa. Pacis quærendæ studio asperrima quæque silens pertuli; hoc unum Beatitudini vestræ perpendendum clam propono, nimirum adversarios librum damnatum cum apologeticis minimè damnatis ex industria confundere, ne benevolus amor, in apologeticis tantopere propugnatus, censuræ immunis reputetur. Plerique hominum ita secum argumentantur: Archiepiscopi Cameracensis doctrina de amore puro ab apostolica sede damnata est. D. Cardinalis Noallius et D. episcopus Meldensis, in hoc præcisè Cameracensem impugnaverunt, quod ipse negasset beatitudinis cœlestis motivum esse essentiale quibuslibet charitatis actibus. *Hoc erat punctum decretorium, quo totius controversiæ nodus secabatur;* in hoc *exstirpandus* erat Quietismus. In hoc pervicerunt. Pontifici inanes amoris chimærici argutias damnanti applaudit Gallicanus Conventus. Declarat eam esse *amoris essentiam*, ut *semper velit potiri suo objecto*, eamque *naturam hominis, ut beatitudinem necessariò exoptet.* His sancitis apertè adversantur archiepiscopi Cameracensis apologetica. Ergo apologetica ab apostolica sede, et a Conventu Gallicano reprobata sunt. Ea scripta affirmant charitatem ex suis propriis actibus *in Deo sistere, non ut ex eo aliquid sibi proveniat*, nequidem *adeptio boni*. Contrà verò Conventus docet *essentiam amoris*, ac proinde charitatis ipsius, eam esse, ut *in Deo sistere* non possit, nisi *velit semper potiri suo objecto;* et ex eo *beatitudinem* sibi provenire optet. Hic apostolica Sedes, et Conventus Gallicanus: illic solus archiepiscopus Cameracensis.

[1] *Ep.* XXXI, ol. XXX, *Presb. et Diac. Romæ consist. ad S. Cyprianum:* p. 43, edit. Baluz.

Causa jam definita est. Valeat ille quietisticus amor, qui *in Deo sistere* affectat, *non ut ex eo salus æterna sibi proveniat.*

Quocirca, sanctissime Pater, per Christum, cujus legatione fungeris, et per custodiendum doctrinæ depositum, Beatitudinem vestram supplex iterum atque iterum oro, ut si quid in apologeticis erraverim, me docere et emendare dignetur.

Doctoris Angelici sententiæ de amore qui *in Deo sistit, etc.*, hoc unum in apologeticis adjunxi ex decimo tertio Articulo Issiacensi depromptum[1], scilicet « in vita et oratione perfectissima, » hos omnes actus (puta virtutum omnium) *in » sola charitate coadunari*, quatenus ipsa omnes » virtutes animat, atque imperat illarum exer- » citium, etc., » Sic autem temperata volui multa antiquorum loca, ubi dictum est perfectos solâ charitate agi, ut dixerim in statu perfectissimo charitatem tum maximè vigentem cæteros virtutes plerumque prævenire, earumque actus imperare, ad eos ad suum finem, nempe Dei gloriam, explicitè referendos. Porrò constat ex divo Thoma, actus virtutis imperatæ *transire in speciem*, aut *assumere speciem*[2] virtutis imperantis, salvâ tamen et incolumi propriâ specificatione. Ita assignavi *statum habitualem, nec tamen variationum expertem*, in quo spei actus a charitate imperante nobilitantur. Possunt-ne mitiùs ac tutiùs explicari Patrum locutiones, quibus charitate solâ perfectos agi asseverant, et spem imperfectis relinquere videntur.

Docent etiam Patres triplicem esse justorum ordinem, alios timore *servos*, alios cœlestis præmii voto *mercenarios*, alios denique purissimâ charitate perfectos *filios*. Luce ipsâ clarior est hæc omnium temporum, et in Oriente et in Occidente, traditio. Velint, nolint adversarii, traditio illa respui non potest. Altiùs, si possunt, eam vestigent, sensumque genuinum ac liquidum proferant. 1° Dixi eos justos, quos Patres mercenarios nuncupant, plerumque elicere actus spei supernaturales a charitate tum adhuc infirma non expressè imperatos, eosque prætereo sæpe emittere actus merè naturales amoris sui ipsius in expetenda beatitudine, quibus citra peccatum sibi indulgebant. 2° Dixi perfectos filios plerumque amputare hos actus merè naturales circa beatitudinem, dum ipsam beatitudinem optant per actus spei supernaturales, a charitate tum vegeta explicitè imperatos. Ita affectum mercenarium illum esse dixi, qui in actibus merè naturalibus consistit, et quem ab exercitio spei supernaturalis omnino diversum esse constat. Sic spei virtutis supernaturalis et theologicæ exercitium, non tantùm incolume, sed etiam frequens in perfectissimis animabus esse, inculcatum volui. Certè, quidquid adversarii obstrepant, reperiendum est aliquid, quo quidam justi *mercenarii* constituuntur, et quod in perfectis filiis resectum est. Neque enim alii sine aliquo mercenario affectu *mercenarii* dicuntur: neque alii, nisi objecto illo mercenario affectu, ad superiorem perfectorum filiorum ordinem transvolant. Dixerunt adversarii hunc affectum mercenarium, qui *mercenarios* constituit, spectare beatitudinem *aliquatenus extra Deum, et præter bona a Deo promissa*[1]. Dixerunt his primis sæculis fuisse aliquot *Christianos ita rudes, ut nimium morerentur his commodis, aut veris, aut fictis, extra Deum*, ita ut *hæc plus quàm Deum ipsum in se possessum saperent, eosque potuisse spectari ut mercenarios.* Dixerunt *eos dictos fuisse mercenarios, qui magìs affecti erant bonis a Deo profluentibus, quàm Deo ipso, dum minùs arrideret illis vera et substantialis merces*[2]. Hæc autem commoda *aliquatenus extra Deum, et præter bona a Deo promissa*, vocant *externas mercedes*, LES RÉCOMPENSES ÉTRANGÈRES : *vulgares animas in amando Deo quâcumque ope indigere et uti*, asseverant.

D. cardinalis Noallius hæc fusè exposuit. « Plures sunt, inquit[3], quàm expediret, Chris- » tiani, qui ad arbitrium rudem beatitudinem, » eamque, ut ait Augustinus, æternam sibi ip- » sis fingunt. Eà quidem essent contenti, si a » Deo concederetur, Deo ipso carentes. Cùm » ipsi jucundè non vivant, nisi voluptatibus » quibusdam afficiantur, excogitant et concu- » piscunt in æternitate hujus generis beatitu- » dinem. Si Christiani non sunt singuli rudes, » æquè ac Mahumetani, saltem non sunt ita » eruditi ac spirituales, ut fideles deceret. Quan- » tùm abest ut singuli beatitudinem spectent eâ » purissimâ notione Dei cogniti et amati! Quæ- » runt commoda quæ sensus magìs afficiant. » Quapropter in cœlum quodammodo trans- » ferunt has beatitudinis ideas, quas in terra co- » luerunt..... Paradisus, ut a Christiano me- » diocriter edocto intelligitur, locus est volup- » tatis, quo procul abest omne incommodum, » quò omne commodum affluit. Neque altiùs

[1] *Articuli* a DD. cardinali Noallio et episcopo Meldensi mecum scripti. — [2] *Part. III*, q. LXXXV, art. II, ad 1. 2. 2. quæst. CLIV, a. VIII.

[1] *Préf. sur l'Instr. Past.* n. 121 : t. XXVIII, p. 671. — [2] *Cinquième Écrit*, n. 4 : ibid. p. 54 et 505. Édit. de 1845, t. IX, p. 411 et 362. — [3] *Instr. Past.* n. 38 : supra, t. II, p. 446.

» sese erigunt. Hæc notio vera est, etiamsi im- » perfecta sit. Sæpe, et justi, quorum affectus » nondum puri sunt, aliquatenus distinguunt » gaudium de Deo æternùm cognito et amato, » a beatitudine quam sibi pollicentur. »

Hæc legens, poetarum campos Elysios, aut Mahumetis paradisum videre mihi videor. Siccine sperant *justi mercenarii*, quos *salvari* Patres affirmant? Num fabulosa hæc paradisi imago, et fidei christianæ, et Dei super omnia dilectioni apertè repugnant? Quænam sunt hæc commoda *aliquatenus extra Deum, et præter bona ab eo promissa*, quæ *si Deus daret, seipso minimè dato, his contenti essent?* Potest-ne aliquod bonum excogitari *extra* et *præter* veram beatitudinem, scilicet omnium bonorum perfectam ac simplicissimam aggregationem? Hanc Gentilium fabulam ipsi Deo si anteposuissent mercenarii, neque fide christianâ imbutos, neque charitate incensos eos fuisse quisquam diceret. Atqui hujusmodi *justi*, ita *justi* sunt, ex Patrum testimonio, ut justorum servorum ordine jam superiores, inferiores tantùm sint præcelsissimo filiorum gradu: qui verò *altiùs* eo paradiso poetarum aut Mahumetis *sese non erigerent*, Gentiles aut Mahumetani essent dicendi. Hæc ferè incredibilia docere satiùs adversariis visum est, quàm confirmare meam de illa traditione simplicem ac genuinam interpretationem. Sentit tamen D. Cardinalis se rem non ita liquidò expediisse. « Tametsi, inquit, Patres » non ita præcisè semper locuti fuerint, easdem » tamen notiones sectatos fuisse omnibus per- » suasum sit. » Quis sic non eluderet evidentissimam, aut de consubstantialitate, aut de gratiæ necessitate traditionem? Licet-ne traditionem unanimem omnium temporum nihili facere his verbis: *Patres non ita præcisè locuti sunt, sed omnibus persuasum sit*, etc.? Atqui Patres luculentissimè locuti sunt de *justis mercenariis*, qui *salvantur*. De his dictum est ab Ambrosio: « Augustæ mentes invitentur pro- » missis; erigantur speratis mercedibus. » Dictum est a Chrysostomo: « Deus voluit sic vir- » tutem nos posse colere, ut infirmitati nostræ » sese accommodaret. Quòd si quis imbecillis » sit, etiam in præmium spectet. » Licet-ne dicere Deum *infirmitati nostræ sese accommodare*, dum sinit justos Mahumetico paradiso *extra Deum, et præter bona ab ipso promissa*, delectari? Licet-ne dicere his *promissis et mercedibus incitari et erigi angustas mentes?* Imò hàc impià et absurdà fabulà delusæ mentes, *altiùs*, inquit D. Cardinalis, *non eriguntur*. Licet-ne dicere *Deum voluisse*, ut virtus ipsa ita *colatur*, *nempe* dum voluntas *plus movetur bonis a Deo profluentibus, quàm Deo ipso?* Licet-ne dicere his Mahumetici paradisi adminiculis infirmas animas indigere, et ad perfectionem comparandam adjuvari? Licet-ne dicere hoc fabulosæ beatitudinis idolum *extra Deum*, et *præter* vera *promissa*, non esse abominationem in loco sancto? *Siccine angustæ mentes incitantur et eriguntur*, nimirum gravissimè peccando? Siccine ut *infirmi* evadant fortiores, *in præmium spectare* oportet? Quæ ferè incredibilia nisi dicant adversarii, hanc traditionem cum suis principiis conciliare nequeunt. Hoc unum superfuit illis perfugium, ne mihi assentiri cogerentur. Hæc autem eo tantùm fine hìc recenseo, ut Beatitudo vestra meminerit quantum religioni periculum impenderet, si, confirmatâ Conventùs doctrinâ, Apologeticorum sententia damnata videretur. Tum certè funditus rueret illa Moysis, Pauli, Ascetarum et scholarum traditio. Quòd si in Apologeticis vel minimus error obrepserit, in quo præcisè erraverim, quis me docebit, nisi Ecclesia cæterarum magistra et mater? Filium docilem et nolentem errare non repellet Pater benignissimus.

III.

Facilè judicabit vestra Beatitudo, unde gravius immineat periculum, an ex Mysticorum adversariis, an ex inepta et ridicula Quietistarum illusione? Quietistæ paucissimi, alii aliis ignoti, illitterati, turpe ac vile fanaticorum genus, diversimodè abrepti delirant. At contra critici (absit ut quemdam indigitare velim) numero, ingenio, linguarum peritiâ, litteris etiam humanioribus, gratiâ, famâ, eloquentiâ præstantes, sapiunt quidem, sed non *ad sobrietatem* evangelicam. *Alta sapientes, humilibus non consentiunt. Quæ ignorant blasphemant;* simplicitatem fastidiunt; sanctorum experimenta, ut aniles fabulas derident, de vita contemplativa piis idiotis rudiores. Quorum criticorum si valeat auctoritas ac censura, protinus arescet vitæ interioris unctio. Una nobis supererit sicca, jejuna, aspera ac tumens philosophia: atque in hanc partem jam laxis habenis præcipites ruunt juvenes, quos scientiâ inflari juvat.

Aliud occurrit hominum genus, veri ac sine fuco mystici, simplices animæ, et pacis amantes, disputationibus et negotiis inhabiles, sed orationis peritæ. Has cum Quietistis confundere nefas esset. *Quæ enim societas luci ad tenebras? quæ conventio Christi ad Belial?* Candidæ,

dociles, pavidæ columbæ, quarum gemitu Deus placatur; quas, si vel minimi erroris arguas, continuò sese gravissimè culpant: charæ Deo, sibi ipsis viles, traditæ gratiæ Dei, excellentiorem viam æmulantur. *Natio illorum obedientia et dilectio.* Patris est has egregias animas gremio fovere, amplecti, quasi pupillam oculi tueri delicatissimè. Sed heu! quis dicere queat, quàm asperè hisce temporibus ab imperitis directoribus exterritæ discrucientur, si gratiæ intus allicienti tantisper obtemperent? *Sunt* illis *lacrymæ panes die ac nocte*, dum ab increpantibus dicitur: *Ubi est Deus vester?* Passim audiunt doctos dicentes, amorem benevolum contra *Scripturas*, *traditionem*, *naturam hominis et amoris essentiam* insanire. Audiunt contemplationem esse vacuæ et illusæ mentis otium, quietistico gurgite jam sese perditum iri, sponsumque Christum se repudiasse. Quid paterna miseratione dignius?

IV.

Jam ferè a biennio pontificiæ censuræ *absque ulla restrictione adhæsi*, meumque libellum, *iisdem præcisè qualificationibus* affixis, ter damnavi.

1° In exarando Mandato singulos Galliarum Conventus provinciales, et regium edictum, ego solus ultro antecessi.

2° In nostro provinciali Conventu, hoc ipsum expressissimè repetitum legitur.

3° Non ita pridem, petente Rege, Mandatum gratìs iterare non piguit.

Ita per biennium nequidem vocula a me emissa fuit, nisi ad inculcandam, absque ulla excusationis specie, libelli condemnationem. Omitto loqui singula, quæ nihilo tamen minùs a fratribus pertuli. Auctoribus id condonetur, quotidianis precibus oro. Ab omnibus optimæ notæ viris, et ipsa infima plebe conclamatum erat nullam vocem, nisi consolatoriam, a fratribus in fratrem deinceps emitti decere. At contrà a Gallicano Conventu demandata est scribendæ *Relationis* provincia D. episcopo Meldensi, huic scilicet quem adversariorum infensissimum fuisse neminem fugit. Ita unus ille fuit simul actor, testis, judex, commissariorum præfectus, et suæ controversiæ scriptor. Protinus nomine alieno impunè me discerpit, et tacenti insultat. Falsa, absurda, sibi ipsis apertè pugnantia, et jam in Apologeticis confutata, repetit. Decuit-ne Conventum, dictante actore, in reum jam suis responsis purgatum, acriter invehi?

Nullatenus in ea *Relatione* dubitant episcopi, quin damnatis erroribus ex animo adhæserim, et libellum scripserim hujus delirii propugnandi causà. Quo pacto id noverint, dicant, si possunt: si non possunt, dixisse pigeat. Sciuntne meliùs ipso auctore reclamante, quid ipse suà intimà conscientià senserit? Neque in hoc sibi ipsis constant. Modò enim me, ut sedi apostolicæ candidè obsequentem, laudaverunt: modò affirmaverùnt me amplexum fuisse errores, a quibus animum semper maximè abhorruisse, Deo teste invocato, sexcenties declaravi. Ita dum me inani laude demulcent, hypocritam ac perjurum prædicant. Quid enim scelestius aut impudentius foret, quàm pudere debitæ confessionis, et peccati minimè pudere? Quid magìs flagitiosum, quàm negare coram Deo me propugnasse errorem, si reverà illum propugnassem? Id mihi imputant, ut adversariis obsequantur. Verùm si hæc contumeliosa gestorum *Relatio* a vestra Beatitudine confirmaretur, continuò adversarii, Regis patrocinio freti, ad ulteriora pergerent. Peterent procul dubio, ut huic confirmationi, veluti formulario, subscribere cogerer. Nonne satiùs esset extrema quæque perpeti, ipsamque fundere animam, quàm fateri me sensisse quod nunquam sensi, imò semper impugnatum volui. Veritas et conscientia vetant mihimet immerenti inferre hoc dedecus sempiternum. Ipsi autem magìs ac magìs in dies sentiunt se suæ famæ, nisi meo dedecore, non consulere posse. Namque pii, probi et cordati omnes indigno animo ferunt fratres in fratrem, hactenus inauditâ asperitate, invectos esse.

Extrema hæc tandem, Sanctissime Pater, quasi jamjam essem moriturus, in sinum paternum fundo. Qui futurus judex, ipse cordium et renum scrutator, testis erit Deus: scit quòd non mentior.

1° De mystica theologia nunquam excessi fines, quos in Apologeticis fusè et præcisè positos Romana Ecclesia jamdudum examinavit.

2° Nullum errorem excusatum haberi volui. Imò librum candidissimè scripsi, ut, salvâ et incolumi sanctorum traditione, Quietismi singulos errores apertè et efficacissimè refellerem.

3° In libro severiùs castigando, ne quid meticulosum lectorem offenderet, D. cardinali Noallio, ut intimo amico, et illusioni infensissimo, simplicissimè usus sum. Ipse tres theologos peritos, et sibi fidos adhibuit, qui in retractando opere sententiam dicerent. *Nimiâ*, ut ipse tum aiebat, *docilitate* illis per singula obsecutus sum.

4° Illis æquè ac mihi visum est tum temporis, *interesse proprium*, quod *mercenarii spiritûs reliquias*, *ambitionem et avaritiam spiritualem* liber nuncupat, nunquam significare posse salutem, sive Deum quatenus nobis beatificum; siquidem spem, illiusque formale objectum ab *interesse proprio* in tantulo opere septuagies expressissimè secreveram. *Interesse proprium*, *et affectus interessatus*, ut postea Carnotensis episcopus annotavit, sunt voces quibus constat totum opusculum. Voces autem illæ sexcenties repetitæ, tum D. Cardinalis, tum theologorum aciem fugere non poterant. Eas igitur ita acceperunt, ut nequidem in mentem venerit, his significari posse salutis abdicationem. Quid autem mirum, si ea vocabula sincerè intellexerim eo sensu pio, quo ipsi unanimi consensu ea intelligenda arbitrati sunt? Igitur si in ea locutione usurpanda allucinatus sum, saltem fraudis purus et integer id feci. D. ipse Cardinalis in hoc plus allucinatus est; quippe quem decuisset me præoccupatum admonere.

5° Huic voci, quæ Christum spectat, *perturbatio*, malè adjecta fuit hæc altera, *involuntaria*. Neminem culpare est animus, sed quod mihimet, quemadmodum et alii, debetur, reddendum puto. Non mea est hæc vocula. Testes protuli omni exceptione majores, qui autographum circiter per mensem habuerint, etiam editione jam peractâ: nusquam in contextu occurrebat hoc vocabulum. Me absente libellus typis excusus est, excusa etiam errata. Ubi Parisios repetii, jam venum ibant. Continuò palàm declaravi hoc vocabulum, ut alienissimum, resecandum esse. Quod si vocis hujus alienæ causâ aliqua censuræ nota toti operi inspersa esset, meminerit æquissimus Pater, de mendo quod me nihil attinet me gravissimas luere pœnas. Hæc propositio, me reclamante, tum verbo, tum scripto, cæteris viginti-duabus adjuncta fuit, et illa propositionum collectio dicta fuit *respectivè erronea*. Neque tamen palàm id queror; sed filius cæteris tacitus uni Patri clam pectoris vulnera nudat.

6° Tametsi propositiones singulæ, prout in Brevi jacent, destituuntur omnibus temperamentis, quibus eas in ipso contextu munitas existimabam, et quæ complures theologi Romani maximi fecerant; factâ tamen propriæ mentis cæcâ abdicatione, intimam, æternam et absolutissimam obedientiam, et docilitatem, iterum atque iterum voveo.

7° Ita me affectum profiteor, ut si in Apologeticis vel levissima erroris nebula offusa sit, errorem fateri clarâ voce, et quamprimum ejurare velim. Ergo Beatitudinem vestram impensissimè oro, ne mihi humillimè petenti nudam veritatem deneget. *Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus. In insipientia dico*, summa tamen cum verecundia et demissione animi, id muneris incumbit Petro, qui *conversus fratres confirmare* tenetur. Nullum aliud beneficium solatiumve postulo. Patris est, si erret filius, eum suo errori non permittere; si non erret, confirmare, ne tantis in ærumnis a vero deficiat. Quod si Pater filium nec docere nec solari velit, nihilo tamen minùs, filiali affectu et cultu, ad extremum usque spiritum obsequar. *In silentio et spe erit fortitudo mea.*

Verùm procul esto quod me attinet. Charitas ipsa per Spiritum sanctum diffusa in cordibus nostris impugnatur; deridentur sanctorum experimenta. Adspicis hæc, ô custos Israel! Purus ille amor malè audit. *Traditioni*, inquiunt, *Scripturis*, *naturæ hominis*, *amoris essentiæ* repugnat. Verus amor *vult semper potiri suo objecto*, et in eo *beatitudinem necessariò exoptat*. Applaudunt asseclæ innumeri gratiam captantes. Mœsti silent theologi veri et recti tenaces. In sua suprema sede aliquando loquetur Petrus. *Cùm transieris per aquas, tecum ero, et flumina non operient te. Cùm ambulaveris in igne, non combureris, et flamma non ardebit in te..... Ab oriente adducam semen tuum, et ab occidente congregabo te. Dicam Aquiloni: Da: et Austro: Noli prohibere. Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremo terræ.*

Pedes humillimè deosculans, apostolicam benedictionem peto. Ero æternùm cum summa reverentia, observantia et submissione animi,

Sanctissime Pater,

Beatitudinis vestræ

Humillimus et obedientissimus servus ac filius,

✝ Fr. Arch. Dux Cameracensis.

Cameraci, 8 *Martii* 1701.

EPISTOLA SECUNDA.

SANCTISSIME PATER,

Quanquam paternum pectus, *sollicitudine omnium Ecclesiarum* gravatum, querelis fatigare non est animus, repetendam tamen arbitror expositionem doctrinæ quam hactenus tenui, ut ex ipso Petri oraculo discam, quid credere, quid emendare oporteat.

Eminentissimus dominus cardinalis Noallius in suo ad regias petitiones *Responso* [a], hæc ait : *Mandatum illud illustrissimo Meldensi* [b] *credere, idem est ac illud credere, tum Jesuitis, tum archiepiscopo Cameracensi.*

Conqueritur præterea, *quòd Jesuitæ negligant, necnon et foveant alios errores* a Jansenismo diversos. Quinam verò sint illi errores, mox patebit.

Adjicit *se gravissimis querelis asperrimè esse compellatum, circa Jesuitici collegii et novitiatûs confessarios.*

Affirmat trium præsulum [c] Mandata, tantam præ se ferre perniciem, ut Rex ipse pius ac prudens ea legere non possit quin *perhorrescat et fateatur præsules ab ipso Eminentissimo benignè tractatos esse.*

Contendit denique hæc Mandata *Quietistarum erroribus apertè favere.* Unde colligitur *errores* a Jansenismo diversos, quod *Jesuitæ fovent, esse Quietistarum errores.* Sic illustrissimum Meldensem, sic tres alios præsules, sic Jesuitas, ad fovendos impiæ sectæ errores, mecum conjuratos affingit : sic bellum quo Jansenianos devinci sentit, in Quietistas fictos transferre gestit. Siccine illuditur cuiquam hominum?

Nihil autem fuit, Sanctissime Pater, quod ab annis circiter quatuordecim, mihi charius aut jucundius fuerit, quàm de me silere : nunc verò, ut *minus sapiens dicam, ipse me coegit.*

Verum quidem est librum, quem inscripseram, *Explication des maximes des saints, etc.* anno 1699, a SS. D. D. Innocentio XII damnatum esse, ita ut propositiones libro excerptæ dictæ fuerint *temerariæ, scandalosæ,.... et respectivè erroneæ.* Sed una ex illis propositionibus aiebat *involuntariam* fuisse Christi in cruce morientis *perturbationem.* Atqui vox illa *involuntariam*, quæ propositionem, atque adeo totam libri compagem *respectivè erroneam* facit, a meo germano textu fuit prorsus aliena. Ab exordio controversiæ testes adhibui omni exceptione majores, qui autographum ab ea voce immunem frequens legerant, et affirmaverant eam esse addititiam. Id certè in Apologeticis sexcenties inculcatum legitur. Neque verò quemquam latet, librum, me absente, Lutetiæ typis excusum fuisse. Quamobrem per antecessum, sæpe monueram, notas ob hanc alienam vocem libro fortè affigendas, verum germini operis mei textum minimè tangere posse.

Absit tamen, absit omnino, Sanctissime Pater, ut librum a Christi Vicario damnatum indirectè tueri velim. Suprema enim sedis apostolicæ auctoritas, meâ famâ, quiete, vitâ, meque toto longè charior est. Unde si penes me esset censuram delere, et facere nullam, ego unus ad extremum usque spiritum pugnarem, ne convelleretur tantæ sedis judicium. Sic vivere, sic mori juvat.

Attamen æquum verumque postulat, ut a germano libri sensu secernatur sensus auctoris, atque illius mens sive sententia. Quis enim in exprimendo, quem mente concipit, sensu, aliquando non allucinatur? Quis in aperienda sententia, plus minùsve quàm voluit, non est aliquando progredi visus? quis in perpendenda vi cujusque locutionis, non est aliquando minùs cautus ac diligens? Sic ipse Augustinus (absit omnis comparatio) in retractandis voluminibus, se rectè sensisse, et impropriè fuisse locutum sexcenties confessus est. Ex illa autem gestorum serie, quam hic recensendam aggredior, facilè patebit quo candore animi, et quo recto fine opus illud conscripserim.

1° Eminentissimus ipse unà cum illustrissimo Carnotensi *Des Marais*, ad scribendum de vita interiore me compulit, ut Quietistarum commenta a certis sanctorum Ascetarum placitis et experimentis secernerentur.

2° Per totum acerrimæ disputationis spatium, ne ausus quidem est Eminentissimus negare, se circiter per mensem domi servasse librum illum manuscriptum, et eâ quâ par erat diligentià perlegisse necnon et insuper commisisse examinandum domino *de Beaufort*, viro quem maximi facit : sibi tum temporis visum esse hunc librum *castigatum et perutilem*, ut loquuntur litteræ ad me tum ab eo scripta : se denique

[a] Hoc Em. Cardinalis *Responsum* una cum auctoris nostri epistolis edemus.

[b] Henricus de Thiard de Bissy, qui Jac. Benigno Bossuet successit.

[c] Lucionensis, Rupellensis et Vapincensis episcoporum, qui Mandatis librum Quesnellii damnaverant.

ad me retulisse codices, cum pauculis quas margini affixerat notis, quibus sic prompto animo obsecutus sum, ut mihi amicisque meis palàm diceret : Metuo ne in obsequendo promptior sit ac facilior archipræsul Cameracensis.

3° Jam antea, conspirante Eminentissimo, manuscriptum permiseram examinandum D. *Tronson*, viro, si quis fuit unquam, docto, pio, rerum gerendarum perito, et cauto in refellenda novatorum illusione. Vir Dei, perlecto sæpe per duos menses libello, et deliberatione cum Eminentissimo habitâ, cum ipso pronuntiavit, opus illud sine mora typis exarandum esse.

4° Institi tamen ne excuderetur opusculum, antequam assignaretur ab Eminentissimo severior et acrior quispiam theologus, qui singulos syllabarum apices asperiore censurâ discuteret. Annuit quidem ipse. Ego verò Sorbonicum doctorem ac professorem D. *Pirot* præ cæteris omnibus petivi, quoniam eodem tempore delectus fuerat censor, qui illustrissimi Bossuetii Meldensis librum examinaret. Nimirum mihi videbatur quolibet alio peritior et cautior ad refellenda Quietistarum commenta ; quippe totus erat in discutiendo illustrissimi Bossuetii libro, qui confutandi Quietismi provinciam ceperat. Præterea sperabam, fore ut D. *Pirot*, si utrique operi emendando præesset, ad optatam consensionem utrumque auctorem sensim perduceret. Eo pacis amore et illusionis odio ductus, D. *Pirot* cuilibet alii censori anteponendum duxeram. Ille verò, ut ex epistola ab Eminentissimo ad me scripta constat, affirmare non est veritus, opusculum perlucidum esse, et inoffenso pede perlegi ; quippe in tam brevi spatio hoc unum sexcenties decantabatur, scilicet *interesse proprii abdicatio*, quam sancti omnes Mystici in statu perfectorum prædicant. Unde concludebat libellum planè esse *aureum*, atque dignum qui typis quamprimum mandaretur.

5° Postquam verò, permittente Rege, causa Romam a me delata est, instituti sunt a Sanctissimo decem examinatores, quorum quinque, ingenio, scientiâ et famâ præstantes, ad extremam usque controversiæ diem, unanimi consensu asseruerunt totum librum, si voculam hanc *involuntarium*, *involontaire*, quæ prorsus aliena est, exceperis ab omni labe purum sibi videri. Porrò hi sunt illustrissimus Rodolovicus, Theatinus archipræsul ; illustrissimus *Le Drou*, Porphyriensis antistes et pontificius sacrista : rev. abbas Gabriellius : rev. pater Philippus, Carmelitarum discalceatorum præpositus generalis ; et rev. pater Alfaro, societatis Jesu. Neque verò tum Rodolovici, tum Gabriellii in propugnando libro constantia Sanctissimo displicuit : paulò post enim uterque cardinalis creatus est.

6° Veniam autem oro, si dixerim ea quæ cuilibet lectori obvia sunt. Oportuit-ne me meo operi severiorem esse, quàm DD. *Tronson* et *de Beaufort*, quàm D. *Pirot*, acerrimum vel leviusculæ illusionis adversarium, quàm ipsummet Eminentissimum, quàm perspicuissimos et rigidissimos quinque Ecclesiæ romanæ censores ? Si quid peccavi, mihi plus æquo indulgens, num et ipsos pariter indulsisse constat ? Nonne tenebantur gravissimi illi censores, in tanto controversiarum æstu, singulas libri voces cautiùs ac severiùs investigare, quam ego tenebar id præstare, ante obortam disputationem, dum Eminentissimus unà cum theologis a se delectis libro plaudebat ? Licet-ne sciscitari ab illo, et a cæteris doctissimis censoribus, quid præcisè intellexerint, dum in tam brevi opusculo *interesse proprii* abdicationem sexcenties laudatam legebant ? Num credibile est, tot acuta ingenia, tot sagaces theologos, circiter per biennium, pervolvisse opusculum, nunquam inquirentes quid significet ea locutio, *proprium interesse*, ex qua sola nunquam non repetita totus liber contexitur ? Profectò, si *proprium interesse* ipsam æternam salutem significet, luce meridianâ clarius est, totum hunc libellum horrendis blasphemiis scatere, eoque apertè doceri absolutam desperationem ; quandoquidem in hoc uno totus est, ut in exercendis virtutibus, omnis exuatur *proprietas*, omne abdicetur *proprium interesse*. At verò si vox illa significet quamdam imperfectam *proprietatem*, sive mercenarium circa beatitudinem affectum, quem Patres æquè ac sancti Mystici, a perfectis animabus abdicatum volunt, nullus subest error. Nihil tamen dubito, quin purum illud dogma, minùs cautis, imò et pravis locutionibus expressum fuerit : quippe liber a Christi Vicario damnatus est. Quamobrem, dum hæc loquor, animi, non libri orthodoxiam Beatitudini vestræ perspectam esse cupio. De ipso enim libro cum tot doctissimis censoribus, et cum ipso Eminentissimo me fuisse deceptum, quid mirum sit, non video.

Jam verò per vestram patientiam liceat ea quæ de Jansenismo gessit Eminentissimus, cum iis quæ de Quietismo a me gesta sunt conferre. Pudet me quidem hujus instituendæ comparationis ; sed purgandæ fidei necessitas me compellit, quandoquidem Eminentissimus, de Quietismo, post quatuordecim absolutissimi obsequii annos, me etiamnum suspectum et invisum facere studet.

1° Eminentissimus Quesnellii librum approbavit : atqui ex solo auctoris nomine illum deterreri oportuisset. Nemo quippe nescit, eum esse totius Jansenianæ sectæ principem, qui in Hollandiam profugit, ut contra sedis apostolicæ constitutiones impune scriberet. Præterea obvium erat libri venenum; namque, ut docet constitutio contra hunc librum jampridem edita, in *eo passim occurrunt doctrinæ, et propositiones seditiosæ,... damnatæ, et Jansenianam hæresim manifestè sapientes.* Nonne tenebatur Eminentissimus *ea quæ passim et manifestè occurrunt* advertere, abjicere ac detestari? Librum tamen sic approbavit, ut fecerit suum. Omnem enim suæ diœcesis clerum, sic alloqui non veritus est : « Hic discetis ea quæ vos gre- » gem creditum docere oportet : hic panem » verbi, quo populi fideles enutriendi sunt, jam » fractum et ita paratum invenietis, ut con- » tinuò singulis distribuendus occurrat. Quin- » etiam singulorum menti sic accommodatus » est, ut sit pariter, et infirmioris animæ lac, » et solidum robustioris alimentum. Itaque » unus ille liber vobis erit veluti integra biblio- » theca. » Quid, quæso, his magnificis vocibus significatur, nisi aperta et splendida libri adoptio? Plura-ne dicere potest quisquis librum suum facere cupit? Ego verò veniali errore cum tot clarissimis censoribus et cum ipso Eminentissimo libro nimiùm indulsi, putans hoc opusculum omnem omnino illusionis fomitem rescindere.

2° Ubi damnatus est ab apostolica sede exitiosus ille liber Quesnellii, lucro apposuisse visus est Eminentissimus, quod Parlamentum, ob formam suis placitis minùs accommodatam, hoc decretum accipi noluerit. Eminentissimus tamen potuisset, citra ullum incommodum, minùs formæ, quàm substantiæ fidei tuendæ consulere. Quid enim obstabat, quin ipse, minimè allegatâ constitutione, hoc totum quod damnabat constitutio, privato Mandato damnaret? Sic formæ et substantiæ rei fecisset satis : sic Parlamenti placita observare, et Vicario Christi, fidem propugnanti, obsecundare potuisset. Nonne apprimè noverat id fore gratissimum Regi, præsulibus, atque omnibus aliis hominibus sanæ doctrinæ studiosis? Nonne horrendum imminebat catholicæ fidei periculum ex eo pestifero volumine, quod tantâ approbatione munitum, omnes cujusque ordinis atque ætatis homines a tot annis corruperat? Nonne bonus pastor, cujus est animam pro ovibus dare, tenebatur auferre quamprimum de medio, poculum veneno infectum, quod ipse toti Franciæ propinandum præbuerat? Id-ne ultro statim præstitit? id-ne tandem coactus? num obsecutus est Sanctissimo Domino benignè monenti? num obsecranti Regi? num mœrentibus amicis? At contrà librum præ manibus fidelium a se positum magìs ac magìs distribui, legi, laudari et propugnari apertè studuit. Et verò nisi fortes illi tres episcopi pro tuenda catholica fide sese devovissent, etiamnum ludibrio verteretur sedis apostolicæ censura, et damnatus liber, Parisiis, ut antea, palàm venum iret. Verùm simul atque pro tuenda sedis apostolicæ sententia librum confutare cœperunt præsules, Eminentissimus succensere, nepotes præsulum seminario turpissimè expellere, Mandatum Mandato damnare, neque temperare iræ, ita ut judex incompetens sententiam abnormem et canonico ordini repugnantem protulerit. Ne Regi quidem benignè oranti obtemperare voluit, ut sectæ Jansenianæ duci sponte suâ contradiceret, dum is sectæ princeps scriptis gloriaretur, sese in omnibus doctrinæ de gratia capitibus cum Eminentissimo penitus consentire.

Ego verò statim atque rescivi librum, quem scripseram, Romæ fuisse damnatum, huic decreto absolutè adhærere sic properavi, ut omnes Galliarum præsules, ipsosque adversarios in damnando meo opere anteverterim : neque forma Parlamenti placitis minùs accommodata obstitit quin libellum ultro repudiarem, et Vicario Christi pronus obsequerer. Neque factum a jure secerni fuit voluntas: sed abjectâ omni vel exceptione vel distinctione, totum libri contextum, repetitis Sanctissimi Domini qualificationibus, damnatum volui. Jamverò labitur decimus-quartus hujus censuræ annus, censuramque magìs ac magìs confirmare juvat.

3° Ubi quæstio mota fuit de auctoritate quæ Ecclesiæ competit ad dijudicandos dogmaticos textus, Eminentissimus sedulò monuit, *non petendam esse ab Ecclesia revelationem, aut certam evidentiam, quâ decretum ejus verum esse constet*[1]. Postea verò subjunxit hanc assertionem, usurpato quodam Augustini loco[2]. « Interpositâ matris auctoritate, de patre cre- » ditur. De ipsa verò matre plerumque nec » matri, sed obstetricibus, nutricibus et fa- » mulis. Nam cui subripi filius potest, alius- » que supponi, nonne potest decepta deci- » pere?..... Omnia hæc testimonia, inquit, » fallibilia sunt, et aliquando falsa reperiun- » tur..... Hæc probantur ex testimoniis incertis, » aut saltem quæ fallere possunt..... Licet-ne,

[1] *Londemn. Cas. consc.* — [2] *Epist. Emin. ad Monial. Port. Reg.* p. 22 et seq.

» in religionis negotio, denegare Ecclesiæ hanc » camdem observantiam, quæ tum debetur ho- » minibus, tum quotidie impenditur ipsi Ec- » clesiæ circa rei civilis negotia? Cur vos piget » hujus observantiæ, quandoquidem nulla » menti insidet præjudicata opinio, quæ Ec- » clesiæ judicio repugnet, atque adeo in illo » obsequii genere nihil occurrit, quod vobis » grave sit? »

Ex eo sermone evidentissimè patet nullam nisi incertam mentis assensionem postulatam esse a monialibus Portûs-Regii. Eminentissimus eas admonere amat, ne putent certam et irrevocabilem exigi persuasionem, de Janseniani libri heterodoxia; suadetur tantùm officiosa quædam Ecclesiæ *observantia*, et assensus qualis exhiberi solet *incertis obstetricum et nutricum testimoniis, quæ fallere possunt, et aliquando falsa reperiuntur*; ita ut si fraudem detexeris, opinionem temere acceptam revocare ac respuere oporteat. Quemadmodum mater de infanti alieno et supposititio, sic pariter Ecclesia de cujuslibet textûs orthodoxia, vel heterodoxia, *potest decepta decipere*. Itaque illa subscribendi Formulæ ratio, ab Eminentissimo assignata, triplici hoc vitio laborat. 1° Quid absurdius? Quare Ecclesia nos omnes juberet amplecti opinionem planè *incertam* quæ *fallere potest*, et forsan *aliquando falsa reperietur*? Num semper in scholis liberum fuit de incertis ambigere ac disputare? *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in utrisque charitas.* 2° Si factum, de quo juratur in Formula, *reperitur aliquando falsum*, vana ac temeraria reperietur juratio, ita ut sit quædam pejerationis species. Tum revocandus erit falsus ille mentis assensus; tum neganda erit hæc eadem res, quæ jurejurando priùs affirmabatur; atque adeo *causa finita non erit*, imò eam instaurari erit necesse. 3° Illud argumentum, quo moniales, et rude vulgus, ab Eminentissimo invitantur ad subscribendum, evidentissimè ineptum est ac nullum, ad compellendos sectæ duces aliosque doctos homines, qui sibi videntur videre sensum hæreticum a Janseniano textu procul abesse. Qua enim fronte ejusmodi doctos sic alloqui possemus? *Cur vos piget hujus observantiæ?..... Nulla menti insidet præjudicata opinio, quæ Ecclesiæ judicio repugnet, atque adeo in illo obsequii genere nihil occurrit, quod vobis grave sit.* Quid, quæso, *gravius* quàm ab omni rationis ac prudentiæ norma recedere? Quid magis demens ac ridiculum, quàm incertam opinionem, quæ forsan *aliquando falsa reperietur*, certissimæ quæ putatur evidentiæ præponere? His argutiunculis Formulæ jusjurandum aperto ludibrio verti, sectæque plana ac tuta parari suffugia tam clarum est, quàm quod maximè. Suffugia verò, quæ tanto studio tantisque artibus parantur ad tuendum Jansenii librum, pariter et ad tuendum Quesnellii librum parari, nemo sanæ mentis non videt.

Ego verò post damnatum, quem scripseram, librum, omnem operam navare nunquam destiti ad demonstrandum promissam esse Ecclesiæ a sponso auctoritatem falli nesciam, ut de fusioribus juxta ac de brevioribus textibus definiat, an dogmati revelato consonent, vel contradicant. Enimvero quid est œcumenicæ synodi canon, nisi definitio de brevi textu, qui dicitur hæreticus? Quid verò decretum ab Ecclesia editum contra librum Jansenii, vel Quesnellii? Est veluti canon, fusiorem textum perinde ac breviorem supremâ auctoritate proscribens. Nihil est sanè magìs ridiculum, quàm dicere, brevioris textûs per canonem damnati heterodoxiam esse juris quæstionem, et fusioris textûs per similem constitutionem damnati, esse quæstionem facti. Datur-ne quædam textuum mensura, ultra quam jus in factum commutetur? Assignatur-ne certus linearum numerus, in quo factum, et alius paulò major in quo jus ipsum invenias? Num ut fabulæ aniles irridenda sunt ejusmodi commenta? Num luce clarius est longioris textûs heterodoxiam, multò magis nocere fidei, quàm heterodoxiam brevioris textûs? Nimirum longior lectoris animum sensim illaqueat, movet, et ad suas conclusiones amplectendas sensim adducit; brevior autem est simplex propositio, omnibus eloquentiæ et dialecticæ dolis denudata. Quamobrem de fusiore potiùs quàm de breviore dici potest cum Apostolo: *Quorum sermo serpit ut cancer*, ad corrumpendam hominum fidem.

At verò si diceres heterodoxiam brevioris textûs in canone definitam nihil esse præter facti quæstionem, sequeretur omnes omnium sæculorum novatores cuilibet canoni illudere posse: adhibitâ namque facti ac juris distinctione, quilibet novator contenderet, Ecclesiam, in damnando hoc brevi textu, cencepisse quidem in animo nescio quem sensum, quem jure merito damnaret, sed eam in assignando vero ac genuino hujus textûs sensu errasse, atque adeo textum hunc malè ac temere fuisse damnatum. Sic contenderent Ecclesiam, ex promissis, semper rectè cogitare, sentire, credere, et de sensu quem intra se percipit optimè decernere; sed de cujuslibet textûs significa-

tione posse allucinari. Sic in ipso usu irriderentur canones. Sic nulla unquam causa finiretur. Sic heterodoxia textûs in canone damnati, et orthodoxia textûs in symbola adoptati ab Ecclesia, ex eorum essent numero quæ sunt *incerta*, quæ *fallere possunt*, quæ *aliquando reperiuntur falsa*, quæ ab *obstetricibus*, *nutricibus et famulis* ementita, tandem confutantur. Profectò ne valeat pessima hæc juris et facti distinctio, dicendum est heterodoxiam vel orthodoxiam sive brevioris, sive longioris textûs ad jus ipsum pertinere. Dictum quippe fuit a Christo : *Euntes docete omnes gentes ;... et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* Porrò *docere gentes*, est eas alloqui, atque adeo textus tum longos, tum breves edere, imò et quoslibet textus jam editos, si fidem doceant approbare, si negent respuere. Christus verò pollicitur, se suæ sponsæ affuturum *omnibus* omnino *diebus*, ut cum ipsa doceat, textus edat, editosque dijudicet. Verum quidem est Ecclesiam de textibus, ob sensus quos significant, judicare. At verò cum omnis de fide definitio a verbis necessariò pendeat, vana esset omnis definitio, et grammaticorum argutiis subjaceret, nisi promissum esset a Christo, Ecclesiam fore ab errore immunem, in accipienda *sanorum verborum forma*, et in damnanda *profana vocum novitate*. Aliàs si Ecclesia in dijudicandis textibus falleretur, etiamsi de sensu mente concepto rectè judicaret, ipsaque retineret intimis præcordiis veram fidem, vocibus tamen expressis hæresim doceret, ita ut fideles, qui definitioni prolatæ simplici docilitate adhærerent, in hæresim inducerentur.

Hæc ego : at cur hæc ? Si nollem causam libri damnati finitam esse, siccine disputarem adversùs Jansenianos? Num potiùs contenderem, unà cum Eminentissimo, abnormes libri mei locutiones, quas damnavit Sanctissimus Dominus, ex eorum esse numero, quæ *aliquando falsa reperiuntur*. Profectò quiquis vult causam non esse finitam, ita disserit : quisquis verò auctoritatem falli nesciam, quam ego adstruere conatus sum, deditâ operâ adstruit, causam finitam esse apertè pronuntiat.

Antequam verò ulteriùs progrediar, liceat Jansenianorum errores, de quibus agitur, cum *Quietistarum erroribus* ab Eminentissimo mihi imputatis, conferre.

Quietistæ, ut audio, nonnulli sunt, scelesti et hypocritæ, qui, si carerent nescio quà pietatis larvâ, nihilominus horrendæ libidini et desperationis sese laxis habenis permitterent. Hos sanè dixerim, non hæreticos, sed perditissimos homines, quorum nulla est religio, nullus pudor, nullum rectæ rationis vestigium. Si sexcenties eos damnaveris, nihilominus excæcati et obdurati futuri sunt. Nefarios ejusmodi homines in latebris abditos vix invenies.

Alii sunt fanatici, qui se ultra scriptæ legis limites a Spiritu Dei abripi somniant, neque ulla spes affulget ut a deliriis temperent : vile ac turpe hominum genus, quod mali irrident, boni execrantur, nemo sanæ mentis tolerat.

Alii sunt denique pii ac simplices, qui si a recta pietatis semita paululum exorbitent, nihil nisi emendari cupiunt : si vero sua experimenta minùs cautè et præcisè explicent, suas locutiones a pastoribus immutari postulant.

Ubinam igitur indigitari poterit Quietistica, sicut et Janseniana secta, numero, ingenio, eloquentiâ, famâ, gratiâ præpotens, quæ veluti ex concentu, Ecclesiæ definitionibus, modò apertè repugnet, modò subdolè obsequatur ? Ubinam scholæ florentes, percelebres academiæ, docta seminaria, eruditæ congregationes, antistes pietate et doctrinâ præstantes, proceres regni, qui sectæ in media aula patrocinentur? Ubinam constitutiones sedis apostolicæ, quæ libellis confutentur? In Quietistis nihil nisi aspernandum ; in Jansenianis, nihil nisi metuendum occurrit. Etiamsi doctissimus Pontifex et Rex sapientissimus ad debellandam Jansenianorum sectam optimè conspirent, immanis hæc hydra, resectis tot capitibus, magis ac magis in dies crescit.

Quid verò jam superest agendum, nisi ut omnem, quam hactenus de interiore vita doctrinam amplexus sum, candidè coram Deo expediam ?

PRIMA ASSERTIO.

In proprio charitatis theologicarum virtutum principis actu, potest amari absoluta Dei in se spectati perfectio, sine ullo adjecto promissæ beatitudinis motivo, quamvis proprius ille charitatis actus, ex suapte natura, nunquam excludat, imò sæpissime includat hoc idem beatitudinis motivum.

Huic assertioni sic contradicebat illustrissimus Bossuetius, de promissa beatitudine loquens : « Hæc est amandi ratio, quæ nullo alio » modo explicatur. [1] » Et alibi : « Non solùm » omnes homines volunt esse beati, sed etiam » nihil nisi beatitudinem, cæteraque omnia

[1] *Instr. sur les États d'orais.* liv. x, n. 29 : t. XXVII Op. p. 452 ; Edit. de 1845, t. IX, p. 206.

» propter ipsam unam volunt. [1] » Vota autem a Moyse, Paulo, plurimisque aliis sanctis conditionatè facta, de abdicanda beatitudine ad procurandam majorem gloriam Dei, sunt *amantes ineptiæ, ac pia deliria*, quibus amoris affectus *exaggeratur*; siquidem aiunt se suam beatitudinem abdicare velle, ut majorem beatitudinem sibi præparent. Sic verò concludebat : « Hoc est » decretorium punctum, quo uno tota contro- » versia dirimitur [2]...... Sic est absolutè definiendum, ad exstirpandam adeo periculosam illusionem [3]. »

At contrà illustrissimus Carnotensis *Des Marais*, Meldensem socium inito fœdere sibi contra me maximè conjunctum, ita confutabat : Multi theologi docent, « charitatem ex suapte natura, » et in suo proprio actu spectatam hoc, unum » habere objectum sive motivum, nempe infini- » tam Dei bonitatem in se consideratam, sine » ullo respectu ad beatitudinem ex ea nobis fu- » turam. Profectò ea sententia apud theologos » valde communis est, et omnino orthodoxa.... » Ita verò disputatur : Si charitas infinitam Dei » bonitatem in se spectatam intueatur absque » ullo ad nostram beatitudinem respectu, pos- » sum elicere actum amoris Dei, ex solo infi- » nitæ bonitatis in se ipsa spectatæ motivo, et » absque ulla notione quæ sit ad nos relativa. » HÆC PROPOSITIO NEGARI NON POTEST [4]. »

Igitur hæc ipsissima propositio quam alter adversarius ut Quietismi fontem et caput pernegat, ab altero sic affirmatur, ut dicere non sit veritus, eam *negari non posse*. Igitur hoc idem *punctum*, quod alteri visum est ita *decretorium, ut illo uno tota controversia dirimatur, ad exstirpandam adeo periculosam illusionem*, alteri visum est sic certum ac purum ab omni illusionis periculo, ut *negari non possit*.

Neque certè id fuit ab illustrissimo Carnotensi temere dictum. Facilè enim demonstratur hanc splendidissimam esse omnium Patrum, omniumque quos veneratur Ecclesia, Mysticorum traditionem, a Clemente Alexandrino, Apostolis ferè æquali, ad sanctum usque Franciscum Salesium, quem Ecclesia declarat sic nos docuisse, ut *ad cœlestem perfectionem iter planum ac tutum scriptis* suis monstraverit. Verùm ut ea assertio ex ipsis scholæ principiis confirmetur, veniam oro, si selecta quædam Doctoris Angelici loca commemorem.

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 9 : t. XXIX, p. 31. — [2] *Ibid.* n. 19 : t. XXIX, p. 61 et 62. — [3] *Remarq. sur la Rép. à la Relat. Conclus.* § III, n. 10 : t. XXX, p. 211. Edit. de 1845, t. IX, p. 444, 453 et 673. — [4] *Lettr. past. de M. l'év. de Chartr.* n. 6 : supra, p. 93 et suiv.

I.

Amare nihil est aliud quàm velle bonum alicui : quamobrem amor affectus est ille, *quo volumus* (alicui) *et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet..... Amans sic fit extra se in amatum translatum, in quantum amato bonum, etc.* Et verò hic est geminus, tum complacentiæ, tum benevolentiæ amor, qui vera charitas est; ex illo autem amore amans non sibi amanti, sed amato *bonum* sive beatitudinem *vult* : nimirum vult a Deo *conservari* hoc *bonum quod habet*, et inopi creaturæ *addi quod non habet*. *Amans* ille *sic fit extra se in amatum translatus*, ut tum illi *alicui*, non sibi, *bonum velit*. Unde gratuitum hunc amorem ita describit alibi sanctus Doctor. « Charitati magìs convenit » amare, quàm amari....... Quia matres, quæ » maximè amant, plus quærunt amare quàm » amari... Filios dant nutrici, et amant quidem. » Redamari autem non quærunt, si non con- » tingat. » Næ si amantes *magìs amare, quàm amari* velint, idque *et charitati magis convenit* : si denique matres *redamari* aliquando *non quærant*, res ipsa clamat, *communicandam beatitudinem* non *esse amandi rationem, quæ nullo alio modo explicetur*.

II.

« Non solùm homo, in suæ integritate na- » turæ, super omnia diligit Deum et plus quàm » se ipsum, sed etiam quælibet creatura suo » modo, id est intellectuali, vel rationali, vel » animali, vel saltem naturali amore,..... quia » unaquæque pars naturaliter plus amat com- » mune bonum totius, quàm particulare bonum » proprium, quod manifestatur ex opere. Quæ- » libet enim pars habet inclinationem ad ac- » tionem communem utilitati totius. Apparet » etiam hoc in politicis virtutibus, secundùm » quas cives pro bono communi, et dispendia » propriarum rerum, et personarum interdum » sustinent..... Et ideo ex charitate magìs de- » bet homo diligere Deum quàm se ipsum, quia » beatitudo est in Deo, sicut in communi et » fontali principio omnium qui beatitudinem » participare possunt. [1] » Alibi verò hoc idem repetit, et sic instat [2] : « Alioquin..... seque- » retur quod naturalis dilectio esset perversa, » et quod non perficeretur per charitatem, sed » destrueretur....... Quodlibet singulare na- » turaliter diligit plus bonum speciei, quàm

[1] 2. 2. quæst. XXVI, art. III. — [2] *I Part.* quæst. LX, art. V.

» suum bonum singulare. Deus autem non solum bonum est unius speciei, sed est ipsum » bonum universale simpliciter. » Rursus alio loco sic urget [1] : « Bonum partis et propter » bonum totius. Unde naturali appetitu vel » amore unaquæque res particularis amat suum » bonum proprium propter bonum commune » totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro *de divinis Nom.*, quod » Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. » Unde homo, in statu naturæ integræ, dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei » sicut ad finem..... Sed in statu naturæ corruptæ, homo ab hoc deficit secundùm appetitum voluntatis rationalis, quæ PROPTER CORRUPTIONEM NATURÆ SEQUITUR BONUM PRIVATUM, » NISI SANETUR per gratiam Dei. » Ex his textibus evidentissimè conficitur magìs optandam esse ab unoquoque nostrûm beatitudinem communem totius, quàm privatam ac singularem sui ipsius. Deus autem est *bonum universale*, et *bonum commune totius universi* : unde patet beatitudinem Dei plus amandam esse ab unoquoque nostrûm, quàm privatam nostram beatitudinem. Imò constat amandam esse nostram beatitudinem, ut finem intermedium, propter beatitudinem aut gloriam Dei tanquam ultimum finem; quandoquidem *unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus*. Sic apud Gentiles cives optimi, quibus prorsus incognita erat tum illa quam speramus cœlestis beatitudo, tum ipsa post mortem futura vita quædam fabula videbatur, nihilominus pro patria certam mortem oppetere amabant, nullam futuram beatitudinem sperantes. Quis verò sanæ mentis unquam dixerit hanc unam fuisse illis hominibus *amandi rationem*, *videlicet communicandam beatitudinem*, cùm illi ipsi nullâ communicandâ beatitudine excitati fuerint ad certam mortem oppetendam ? Præterea quis dixerit privatam beatitudinem esse unicuique homini rationem plus amandi beatitudinem Dei quàm suam privatam ac singularem ? Quid eo commento unquam absurdius? Si verò illustrissimus Bossuetius, vel alius quispiam ægrè ferat, Dei beatitudinem nostræ privatæ beatitudini ab unoquoque nostrûm anteponi, meminerit, quæso, hanc suam præjudicatam opinionem ex originali peccato ortum duxisse. « In statu naturæ corruptæ, inquit Angelicus Doctor, homo ab hoc deficit secundùm appetitum voluntatis rationalis, quæ » propter corruptionem naturæ sequitur bonum » privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. »

[1] 1. 2. quæst. CIX, art. III.

III.

« Inter ea quæ ex charitate diligimus, quasi » ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere » debet. Itaque charitas est ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei, » inter quæ etiam est ipse homo qui charitatem » habet; et sic inter cætera quæ ex charitate » diligit, quasi ad Deum pertinentia, etiam se » ipsum ex charitate diligit.... Amantes seipsos vituperantur, in quantum amant se secundùm naturam sensibilem, cui obtemperant; quod non est verè amare se secundùm » naturam rationalem, ut sibi velint ea bona » quæ pertinent ad perfectionem rationis, et » hoc modo præcipuè ad charitatem pertinet » diligere se ipsum [1]. »

Potest quidem intelligi duplex ordo charitatis. In altero, homo incipit a se ipso, cùm sit sibi ipsi per se charus, ac postea suam privatam beatitudinem in Deo tanquam in vero beatitudinis fonte sibi concupiscit, ita ut nulla alia sit amandi Dei ratio. In altero ordine, homo a Deo incipit, ita ut Deo primitus bene velit, eique gratìs omnino propter ipsum absolutè adhæreat; postea verò, et ex *consequenti*, ut ait sanctus Doctor, *ad ea quæ sunt Dei* descendat voluntas hominis, *inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet*. Tum *sic inter cætera... quasi ad Deum pertinentia se ipsum ex charitate diligit*, tum denique sibi jam ex charitate dilecto beatitudinem exoptat. Sic certè sese ponit et suo angusto loco circumscribit, ut levissimam totius particulam, quæ toti ex justa charitatis æstimatione longè postponi debet. Sic eo angusto limite sese coercet, *ut se inter cætera.... ad Deum pertinentia ex charitate diligat*, promissamque omnibus beatitudinem sibi privatim speret. Uter ordo charitatis sit Deo dignior, nemo non videt. In altero, homo se priùs quàm Deum diligit, atque adeo in hoc primo temporis puncto, homo ab ultimo suo fine deficit, sibique est finis ultimus. Quid verò id putas, nisi impiam et horrendam totius ordinis inversionem? Tum homo seipsum gratìs et propter se absolutissimè diligit; Deum verò postea relativè ad se, et ad suam privatam beatitudinem, concupiscit. Luce ipsâ clarius est, hominem in hoc præpostero amoris ordine primas partes sibi, secundas autem Deo

[1] 2. 2. quæst. XXV, art. IV.

tribuere. At verò si alterum ordinem amoris unusquisque sequatur, Deus erit verè Deus uniquique homini, atque verè finis ultimus, scilicet Deus, quatenus est *bonum commune totius universi*, assignatur ut prima ac tota ratio amandi cætera omnia quæ ad ipsum pertinent : hic est fons totius amoris, unde in singulos homines diffluunt rivuli. Sic amandum est ex ordine charitatis, et *secundùm naturam rationalem* : aliâ ratione se amare, *non est verè amare se, sed potiùs propter corruptionem naturæ sequi bonum privatum.*

IV.

« Beatitudo hominis, quantum ad causam » vel objectum, est aliquid increatum, quantum » verò ad ipsam essentiam beatitudinis, » est aliquid creatum.... Finis dicitur dupliciter: alio modo, ipsa res quam cupimus adipisci ;... alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio ejus rei quæ desideratur. » Hæc certè sunt, quæ vulgò *formalis* et *objectiva* beatitudo vocantur. Deus quidem, ut beatitudinis causa et objectum, allegoricè dicitur beatitudo, quemadmodum allegoricè ipsi Deo dicitur : *Tu spes mea in die afflictionis*, aut quemadmodum Apostolus ait : *Itaque fratres... gaudium meum*, etc. In illis figuratis locutionibus, causa et objectum ponitur impropriè pro affectu, quem objectum excitat. At verò quantum distat aliquid creatum à Creatore, in tantum distat ipsa beatitudinis essentia, quæ est jucundissimus hominis affectus, a Deo ipsum beatificante. Quocirca sanctum Doctorem audire oportet ita disserentem [1] : « Secundo » autem modo, ultimus finis hominis est CREATUM ALIQUID IN IPSO EXISTENS, quod nihil est » aliud quàm adeptio vel fruitio finis ultimi. » Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si » ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid » increatum ; si autem consideretur, quantum » ad ipsam ESSENTIAM BEATITUDINIS, SIC EST ALIQUID » CREATUM. » Tollatur itaque sophistica omnis vocum ambiguitas. Objectum beatitudinis est quidem ipse Deus, atque adeo ultimus finis : at verò beatitudinis *essentia est aliquid creatum in ipso* homine *existens*, nempe jucundissimus animæ affectus, qui non potest esse finis ipsius animæ simpliciter ultimus, sed est tantùm ultimus hominis actus, et perfecta quies, quâ ipsum ultimum finem consequitur. Ea de causa Augustinus beatitudinem definivit, *gaudium de veritate* [1]. Unde Gentiles, qui infelicitatem ut deam colebant, sic monebat : *Felicitas non est dea, sed donum Dei* [1]. Sibi verò optimè constans Angelicus Doctor, sic arguit [2] : « Secundùm quod beatitudo est aliquid creatum in » ipso existens, necesse est dicere quòd beatitudo hominis sit operatio.... Oportet ergo » beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. » Affirmat denique hunc ultimum actum, videlicet beatitudinem formalem, *essentialiter in actu intellectûs consistere, et nonnisi accidentaliter* (*secundùm ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur*) *in actu voluntatis*. Quibus positis sic concludit [3] : « Charitas non quærit bonum dilectum propter » delectationem ; sed hoc est ei consequens, ut » delectetur in bono adepto quod amat, et sic » delectatio non respondet ei ut finis. » Sic constat supremam hanc delectationem non esse hominis *finem*, sed tantùm aliquid consequens ex ipso fine, nempe ex Deo, cui voluntas hominis tota adhæret. Luce autem ipsâ clarius est, *essentiam* beatitudinis esse *creatum aliquid in ipso* homine *existens*, scilicet *operationem* hominis, sive *actum* referendum ad ulteriorem finem : neque enim nisi absurdè dici posset, perfectissimum hunc creaturæ rationalis actum omni fine carere. Multò etiam absurdiùs diceretur *creatum aliquid* ad creatorem non referri : ergo beatitudinis essentia, quæ est ultimus hominis actus, ad suum objectum, quod Deus est, tanquam ad finem ulteriorem, et simpliciter ultimum, referenda est. Quis autem unquam dixerit hominem referre suam privatam beatitudinem ad gloriam Dei, ex ipso suæ privatæ beatitudinis captandæ motivo ? Profectò voluntas non potest ex motivo citerioris finis, ulteriorem finem quærere. Finis ulterior est quidem ratio et causa quærendi finis citerioris et intermedii : at finis ille citerior et intermedius non nisi absurdè diceretur ratio et causa quærendi ulterioris finis. Sic beatitudo non est ratio amandæ gloriæ Dei, sed gloria Dei, propter se ipsam expetita, est ratio cupiendæ beatitudinis.

V

Angelicus Doctor charitatem a spe ita distinguit [4] : « Spes autem et fides faciunt hominem » inhærere Deo, sicut cuidam principio, ex quo

[1] 2. 2. quæst. XXV, art. IV.

[1] *Confess.* lib. X, cap. XXIII : t. I, p. 182. — [2] *De Civ. Dei*, lib. V, *præf.* t. VII, p. 113. — [3] 1. 2. quæst. III, art. II. — [4] *Ibid.* quæst. IV, art. II, ad 3. — [5] 2. 2. q. XVII, art. VI.

» aliqua nobis proveniunt. De Deo autem pro-» venit nobis et cognitio veritatis, et adeptio » perfectæ bonitatis. » Nemo autem non perspicit *beatitudinem*, tanquam *aliquid creatum*, esse *adeptionem perfectæ bonitatis*, quam spes sibi *provenire* cupit. Sic verò pergit sanctus Thomas. « Spes et omnis appetitivus motus » ex amore derivatur. » Optimè quidem id dictum fuit. Quis enim quidquam commodi optare poterit ei quem amore jam non prosequatur? Ideo certè bonum optatur alicui, quòd jam nobis charus sit; quamobrem necesse est ut amor quidam nostri ipsorum præcesserit omnem spem, quâ beatitudinem nobis optamus. Sic autem instat sanctus Doctor[1]: « Amor » autem quidam est perfectus, quidam imperfec-» tus. Perfectus quidem amor est, quo aliquis se-» cundùm se amatur, utpote cui aliquis vult bo-» num, sicut homo amat amicum; imperfectus » amor est, quo quis amat aliquid non secundùm » ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi prove-» niat, sicut homo amat rem quam concupiscit. » Primus autem amor pertinet ad charitatem, » quæ inhæret Deo secundùm se ipsum. Sed » spes pertinet ad secundum amorem, quâ ille » qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. » Itaque *spes pertinet ad amorem imperfectum, quo quis amat aliquid non secundùm ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit*. Amor autem charitatis in eo præcisè *perfectus* est, quod in charitate Deus *secundùm se amatur, utpote cui homo vult bonum, non autem ut sibi ipsi proveniat bonum*, sive beatitudo. « Semper autem, » ait sanctus Doctor, id quod est per se, majus » est eo quod est per aliud. Fides autem et » spes attingunt quidem Deum, secundùm » quod ex ipso provenit vel cognitio veri, vel » adeptio boni; sed charitas attingit ipsum » Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid » nobis proveniat : et ideo charitas est excel-» lentior fide et spe[2]. » Hoc est sanè inconcussum Angelici Doctoris principium, quo omnes scholæ per quingentos annos illud Apostoli dictum explicaverunt : *Tria hæc : major autem horum est charitas*. Nimirum ea est charitatis præcellentia, quod *in Deo sistat, non ut ex eo nobis proveniat adeptio boni*, sive privatæ beatitudinis. Neque tamen, ut jam cautissimè monui, charitatis essentia motivum beatitudinis excludit, imò includit et imperat sæpissime. Eâ negativâ locutione, *non ut ex eo*, etc., sanctus Doctor minimè id excludi docet : sed tantùm declarat hoc beatitudinis motivum non esse charitatis proprium ac specificum, atque adeo charitatis actum ab eo motivo minimè pendere. Igitur si quispiam nondum justus fidem ac spem exerceret, charitate privatus, imperfectior illa amandi ratio, videlicet communicanda beatitudo quâ moveretur, ipsi non sufficeret ad salutem consequendam : requireretur præterea perfectior hæc alia amandi ratio, quâ justus quilibet *in Deo sistit, non ut ex eo nobis proveniat adeptio boni*. Hinc autem evidentissimè patet quàm falsa sit ea illustrissimi Bossuetii opinio : « Communicanda beatitudo » est amandi ratio, quæ nullo alio modo expli-» catur. »

VI.

« Tota ratio dilectionis in patria, inquit » sanctus Thomas[1], Deus erit, ut sit Deus » omnia in omnibus. » Et infrà : « Totus ordo » dilectionis beatorum observabitur per com-» parationem ad Deum, ut scilicet ille magis » diligatur, et propinquior sibi habeatur ab » unoquoque, qui est Deo propinquior. Ces-» sabit enim tunc provisio quæ est in præsenti » vita necessaria, quâ necesse est ut unusquis-» que magis sibi conjuncto, secundùm quam-» cumque necessitudinem, provideat magis » quam alieno, ratione cujus in hac vita, eâ » ipsâ inclinatione charitatis, homo diligit ma-» gis sibi conjunctum, cui magis debet impen-» dere charitatis affectum. »

« Licet anima, ait idem sanctus Doctor[2], » ex illa cognitione percipiat æternam beatitu-» dinem, non percipit finaliter pro utilitate » sua sed pro manifestatione gloriæ Dei. » Ex eo sermone patet, privatam beatitudinem non esse id quod *finaliter* quæritur, sive illam non esse finem simpliciter ultimum, sed illam ut finem intermedium, ad *manifestationem gloriæ Dei*, tanquam ad finem ulteriorem ac simpliciter ultimum, referri a beatis. Sic verò pergit sanctus Thomas :

» Ibi etiam diligitur Deus propter Deum. » Anima enim ibi diligit Deum, non ob hoc » solum, quod sibi bonus est, largus et mise-» ricors, sed ob hoc multò fortiùs, quod sim-» pliciter in se bonus, largus et misericors est; » et quantò sinceriùs amat Deum propter innatam sibi bonitatem, et non *propter participationem beatitudinis*, tantò beatior est anima, » *licèt communicatio beatitudinis nequaquam* » *ipsum moveat ad illam sinceritatem amoris.* »

[1] 2. 2. quæst. XVII, art. VIII. — [2] *Ibid.* quæst. XXIII, art. VI.

[1] 2. 2. q. XXVI, art. XIII. — [2] *Opusc. de Beat.* LXIII, cap. I : 3m princ. *Cogn. propter Deum.*

Jam omnino constat, beatitudinem a beatis *non finaliter percipi pro utilitate sua*, id est non esse ultimum finem, sive *rationem amandi* Dei, *quæ nullo alio modo explicetur*. Præterea patet beatos *quantò sinceriùs amant Deum, tantò fortius inhærere ipsi, non propter participationem beatitudinis, ita ut communicatio beatitudinis nequaquam eos moveat ad illam sinceritatem amoris*. Profectò *communicanda beatitudo* non *est tota amandi ratio quæ nullo alio modo explicetur*, si *communicatio beatitudinis nequaquam* eos *moveat* ad amandum, et ipsi tantò sinceriùs ament, quantò fortiùs inhærent Deo, *non propter participationem beatitudinis*. Tam clarum est, quàm quod maximè, nullam, tum in via, tum in patria, voluntatem amare posse contra vel præter totam *rationem amandi quæ nullo alio modo explicetur*. Itaque necesse est ut assignetur perfecta quædam amandi ratio, quæ sit *non propter participationem beatitudinis* ita ut *communicatio beatitudinis* voluntatem amantis *nequaquam moveat*, et anima *tantò sinceriùs amet, quantò fortiùs inhæret* Deo, omisso beatitudinis motivo. Ergo, judice Doctore Angelico, planè constat, beatitudinem non esse *rationem amandi quæ nullo alio modo explicetur*. Quis verò theologus nescit eamdem omnino esse in via ac in patria charitatis speciem, atque adeo eamdem ex charitate amandi rationem? Quibus positis, perspicuum est quantùm ab illustrissimo Bossuetio dissentiat Angelicus Doctor. Ubi verò apertè dissentiunt, uter utri sit anteponendus nemini dubium erit.

Sic denique concludit sanctus Doctor : « Tantâ puritate afficitur anima circa Deum, ut si » unum deberet eligere de duobus, vel æternâ » carere beatitudine, vel divinam voluntatem » in se vel in aliis impedire, multò libentiùs » vellet æternâ felicitate privari, quàm Dei » voluntatem in aliquo retardari. » Dicat quantùm libuerit, hanc conditionatam beatitudinis abdicationem esse in perfectis viatoribus, atque etiam in Paulo ac Moyse, *amantes ineptias* et *pia deliria*, quibus homo contra veram amandi rationem sibi ipsi illudit et exaggerat, ut majorem beatitudinem captet : at verò quem hominum dicere non pudeat, beatos ipsos in patria sic ineptire, sic delirare, sic illudere sibi ipsis, ut malint *privari æternâ felicitate, quàm Dei voluntatem in aliquo retardari?* Si credas Angelico Doctori, homo, tum beatus, tum viator, non solùm non delirat contra rationem amandi, dum sic amat; sed etiam hæc est summa *puritas* amoris, et anima *tantò sinceriùs amat Deum, quantò fortiùs inhæret ipsi non propter participationem beatitudinis*, ita ut parata sit *æternâ felicitate privari, ne Dei voluntas in aliquo retardetur*.

VII.

Charitatis amor ex sua natura sic purè benevolus est, ut Moyses pro salute populi *deleri de libro* quem scripserat Deus, et Paulus *anathema esse a Christo pro fratribus* optaverit. Hoc autem ab omnibus ferè Patribus, et optimis Scripturarum expositoribus, de abdicatione conditionata beatitudinis ipsius intellectum fuisse nemo theologus nescit. Sic Clemens Alexandrinus; sic cæteri penè omnes. Sic præsertim Chrysostomus, qui ait ex nomine Apostoli [1] : » » Vellem ab eo choro separari atque alienari, » qui Christum circumdat, et a cœlorum regno » libens exciderem, et ab illa arcana gloria, etc. » Molliorem verò interpretationem quæ de *temporaria morte* Apostoli votum intelligendum proponit, ita confutat : « Quoniam procul ab hoc » amore absumus, ne animi quidem cogitatione » dicta hæc complecti possumus. Sic enim qui- » dam Pauli appellationem ne digni quidem » sunt qui audiant. Sunt ab illius vehementiâ » tam longè, tamque procul distantes, ut illum » sentiant de temporaria morte dicere; quos » equidem tantumdem Paulum ignorare dixe- » rim, quantùm cæcos radium solarem..... » Non est ita, non est ita : quin potiùs lumbri- » corum in fimo latitantium ejuscemodi opinio » fuerit. Nam si id diceret, quomodo anathema » se ipsum a Christo esse precaretur? Mors » enim ejusmodi illum magis choro ei conjun- » gebat, cooptabatque, qui Christum circum- » dat, tum efficiebat ut gloriâ illâ perfruere- » tur. » Sic autem Chrysostomi sententiam apertè secutus est Doctor Angelicus : « Ita to- » tam ejus mentem devicit amor, ut etiam quod » præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum » Christo, rursus id ipsum, quia ita placeret » Christo, contemneret, sed et cœlorum regno, » quod videbatur laborum esse remuneratio, » pro Christo nihilominus cedere pateretur. »

Quis verò non ægrè ferat, ejusmodi vota appellari *amantes ineptias*, atque *pia deliria*, quibus aliquando sancti sibi ipsis illuserint; cùm res ipsa, si paulò altiùs investigetur, demonstrat, Moysen, Paulum, et cæteros omnes in ejusmodi votis perfectissimam amandi rationem sapientissimè secutos esse; nimirum cœlestis ea quæ promittitur nobis futura beatitudo, est supernaturale donum naturæ prorsus sic inde-

[1] *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom.* n. 1 : t. IX, p. 603.

bitum, ut Deus nullo nostro jure adstrictus, sed solâ suâ omnino gratuitâ beneficentiâ invitatus, eam nobis largiri non dedignatus fuerit. Ipsi enim omnino liberum fuit hominem condere, ut solâ naturali sui creatoris cognitione et dilectione finem suæ naturæ sufficienter assequeretur. At verò Deum ipsum facie ad faciem in cœlesti gloria positum inspicere, ejusque essentiam intuitivè videre, est quid ipsâ hominis naturâ ita superius, ut Augustinus hoc donum *gratiam pro gratia* [1], sive omnium gratiarum cumulum, post Joannem appellaverit. Quis verò, nisi impius, dicat Deum futurum fuisse inamabilem, et indignum qui a sua creatura amaretur propter se, si fortè beatitudinem supernaturalem, atque adeo naturæ prorsus indebitam, gratuitò non esset largitus? Nonne hæc est *lumbricorum in fimo latitantium opinio*? Num Deus, secluso hoc dono, non esset verè nobis Deus? Num creatura creaturæ servitio eximeretur? Num deliraret rationalis creatura, si cogitaret de amando Deo? Num Deus ultimus finis omnium nostrûm esse desineret? Id prædicet illustrissimus Bossuetius, nosque irrideat; nihil obsto: sed minimè pudet Ecclesiæ matris ac magistræ Catechismum sic docentem amplecti [2]: « Ne id quidem silentio » prætereundum est, vel in hoc maximè suam » in nos Deum clementiam et summæ bonitatis » divitias ostendisse, quod cùm sine ullo præ» mio nos potuisset, ut suæ gloriæ serviremus, » cogere, voluit tamen suam gloriam cum uti» litate nostra conjungere. » Itaque si vel Catechismo credatur, *nos potuisset Deus, ut suæ gloriæ sine ullo præmio serviremus, cogere*; atque adeo datur vera amandi ratio, a *præmio* diversa. Voluit quidem gratuitâ liberalitate Deus *suam gloriam cum utilitate nostra conjungere*, sed ejus *gloria*, *ab utilitate nostra*, scilicet privata nostra beatitudine, sejuncta, fuisset vera nobis amandi Dei ratio. Neque enim, deficiente hoc supernaturali et adjectitio munere, defecisset ultimus naturæ humanæ finis, aut Deus inamabilis fuisset suæ creaturæ; at contrà, homo ex charitate in Deo stetisset, *non ut ex eo sibi proveniret... adeptio boni*, sive beatitudinis.

Si quis autem, Ecclesiâ Romanâ duce ac magistrâ, sic sentire nolit, saltem Augustino, quem falsi ejus discipuli suum esse in hac parte malè gloriantur, dociles auscultent [3]: « Ve» rùm, si, quod absit, illius tanti boni (pro» missæ beatitudinis) spes nulla esset, malle » debuimus in hujus conflictationis molestia » remanere, quàm vitiis in nos dominationem, » non eis resistendo, permittere. » Nemini porrò dubium est quin status ille, in quo *tanti boni spes nulla esset*, imo instaret asperrima necessitas *remanendi in hujus conflictationis molestia*, beatitudini promissæ toto cœlo distet, ipsique quàm maximè opponatur. *Ubi autem nulla spes esset* beatitudinis, ipsa beatitudo non posset *esse amandi ratio quæ nullo alio modo explicaretur*: imò amandus esset Deus, et *vitiis* omnibus piè *resistendum* esset, in hac æterna *conflictationis molestia*, ex alia amandi ratione, quandoquidem homo penitus exspes eâ ratione amandi privaretur.

Jam verò ex dictis conficitur, accidentalem esse homini eam amandi rationem, quæ et gratuito et supernaturali visionis intuitivæ dono oritur; quippe ex libero Dei decreto contigit, ut homo illâ gratuitâ beneficentiâ donaretur. Neque a quoquam hominum verè catholico dici potest, Deum non fuisse liberum largiendi vel non largiendi naturæ hoc supernaturale beneficium. Essentialis autem amandi ratio ea est quam ab ipsa rationali natura nunquam sejungere possis. Hæc est autem ratio amandi, quâ *Deus, ut suæ gloriæ serviremus sine ullo præmio, nos cogere potuit*; hæc est quâ Deus esset summo amore colendus, *etiamsi tanti boni spes nulla esset*; hæc est summa Dei perfectio absolutè in se spectata, *non ut ex eo aliquid nobis proveniat*. Quid autem absurdius, quàm velle, ut accidentalis amandi ratio sit sola ac totalis ratio amandi, et essentialis, tanquam falsa et ridicula, amputetur?

VIII.

Si Eminentissimus, neque Augustino, neque ipsius Ecclesiæ Romanæ Catechismo, neque innumeris omnium ætatum sanctis obsequi velit, saltem sibi ipsi obsequi non recuset. Meminerit, quæso, hujus XXXIII Issiacensis Articuli, quem unà cum illustrissimo Bossuetio ipse conscripserat: « Anxiis animabus quæ » verè humiles sunt, suaderi potest submissio » et assensus Dei voluntati, etiamsi poneretur » hoc ipsum, quod fieri minimè potest, nempe » Deum, sublatis quæ justis animabus promisit » æternis bonis, pro arbitratu suo illas deti» nere in æternis tormentis, quamvis neque » illius gratiâ, neque illius amore privaren» tur. Is est actus perfectæ derelictionis, et » amoris puri, usu sanctorum comprobati,

[1] *De Grat. et lib. Arb.* c. IX, n. 21 : t. X, p. 728. — [2] Part. III, *in Decal.* proœm. n. 18. — [3] *De Civit. Dei*, lib. XXI, cap. XV : t. VII, p. 635.

» qui cum fructu exerceri potest ab animabus » verè perfectis, adjuvante Dei gratià singu- » lari, etc. » Si actus ille nihil sit *præter delirium* contra amandi rationem, quo homo sibi illudit, num potest *suaderi verè perfectis animabus* hoc delirium? Actus ille delirans est-ne *actus perfectæ derelictionis et amoris puri?* Potest-ne cum *fructu exerceri* hoc delirium? Requiritur-ne *gratia Dei singularis*, ut sic delirare valeant perfectæ animæ? Anne purior efficitur amor, dum contra amandi rationem delirâretur? Patet igitur, ex eo Eminentissimi Articulo, aliam esse, præter beatitudinem, veram ac perfectam rationem amandi.

Ex his atque compluribus aliis argumentis, quæ brevitatis causâ non recenseo, sic demonstratur hæc prima assertio, ut nulla sit rerum evidentia, sic hæc videns non habeatur. Neque verò satìs mirari possum, hanc assertionem, quæ est religionis christianæ atque interioris pietatis veluti cor atque centrum, visam esse illustrissimo Bossuetio venenatum Quietismi fontem atque caput, illudque esse *decretorium* totius controversiæ *punctum*, nempe Deum futurum fuisse inamabilem homini, si supernaturalem atque adeo naturæ indebitam beatitudinem gratìs largiri noluisset. Ego verò ægrè omnino tuli, fateor, quòd existimaverit illustrissimus Bossuetius, Quietismum refelli non posse, nisi refellatur hæc assertio. Sic enim Quietistis falsa et absurda victoria tribueretur. At contrà mihi videtur insanos Quietistarum errores facillimè confutari, illæsâ et incolumi servatâ hâc splendidissimâ omnium sæculorum traditione. Attamen si in illo *decretorio*, ut aiebat adversarius, *controversiæ dirimendæ puncto*, allucinari mihi contigerit, enixè rogo Beatitudinem vestram, ut dignetur præcisè ostendere, in quo fines sim prætergressus.

SECUNDA ASSERTIO.

In habituali statu perfectissimi cujuslibet viatoris, optatur quidem promissa beatitudo, et ab exercenda spe nunquam reciditur, imò magìs ac magìs in dies desideratur, ex specifico spei motivo, tantum hoc bonum, quod a *nobis omnibus*, *nemine excepto*, desiderari jubet ipse Deus. In hoc autem summo perfectionis viatorum gradu, hæc duo tantùm plerumque cessant, nempe deliberati merè naturalis amoris nostri ipsorum actus, et supernaturales actus spei non imperati a charitate. Ille verò habitualis status, quantumlibet sublimis, variationibus et imperfectionibus obnoxius est.

Tota autem hujus statûs natura triplici conditione circumscribitur.

I.

Status ille variationibus obnoxius est. Tum certè quantàcumque gratiæ sublimitate donetur justi, jugi et nunquam intermissæ contemplationi incumbere non potest, imò distinctis singularum virtutum actibus exercendis operam dare tenetur. Præterea quibusdam imperfectionibus laborat: venialia peccata admittit. Unde *sub jugo quotidianæ confessionis vivit*, et a Christo edoctus, ait: *Dimitte nobis debita nostra, etc.* Quinetiam ex ea quæ competit omni viatori libertate, quolibet temporis puncto potest mortali peccato Deum offendere. Sic monebam, perfectissimos homines vel levisculà quæ videtur rudioribus culpâ, Dei zelotypiam quàm gravissimè lædere. Sic aiebam, ipsum Moysen in supremo perfectionis culmine positum, hæsitando peccasse, atque promissâ terrâ fuisse exclusum. Etenim quo plus accepit unusquisque nostrûm, eo severiùs hoc idem ab eo repetitur.

II.

In eo statu, perfectissima quævis anima, quo promptiùs et penitiùs charitate flagrat, atque Deo moventi flexilis obsequitur, eo frequentiùs beatitudinem sibi promissam sibi cupit. Enimvero, ut docet sanctus Thomas [1], « adveniente charitate, spes perfectior redditur, » quia de amicis maximè speramus: et hoc » modò dicit Ambrosius, quòd spes est ex charitate. » Et verò quo impensiùs anima Dei voluntati sese totam devovet ac permittit, eo vehementiùs sibi desiderat hoc dilecti sponsi donum, quod dilectus vult largiri, et quod enixè desiderari jubet. Neque enim mente concipi potest ullus veri amoris affectus, ullave nostræ voluntatis cum divina voluntate concordia et consensio, nisi id totum tibi cupias, quod Deus ut tibi cupias jubet. Itaque beatitudinem suam privatam, ut privatam, ex proprio ac specifico spei motivo, nempe ex summi boni nostri intuitu sibi frequens expetit perfectissima quælibet anima, etiam in perfectissimo ad quem evehitur gradu.

III.

Cessant tamen, ut plurimùm, in tam præ-

[1] 2. 2. q. XVII, a. VIII.

celso statu, deliberati merè naturalis nostri ipsorum amoris actus? Non cessat quidem indeliberatus ille nostri ipsorum amor, quo singuli homines, ex ingenita a creatore sibi ipsis consulendi inclinatione, suæ captandæ felicitati nunquam non student. Is est sanè *innatus*, ut aiunt scholæ, *appetitus*, quo unusquisque sibi indulget, neque ab eo studio temperare potest. Hos tantùm omissos dico naturalis amoris actus, a quibus liberum, est abstinere, et quos deliberatè elicias.

Verùm, ut constet hunc amorem existere, operæ pretium est audire Augustinum ita docentem [1]: « Charitas alia est divina, alia humana: alia est humana licita, alia illicita.... » Licita est humana charitas, quâ uxor diligitur..... Licitam ergo charitatem habete: » humana est; sed, ut dixi, licita est.... Sed » videtis istam charitatem esse posse et impiorum.... Tres dilectiones commemoravi: » de tribus me, quod Dominus daret, dicturum » esse promisi: de licita humana, de illicita » humana, de illa excellenti atque divina. Interrogemus divinam charitatem, et humanas » charitates, etc. » Evidentissimè patet, hanc *charitatem humana* atque *licitam*, quæ ab *illicita humana* distinguitur, esse medium quoddam *divinam* inter et *illicitam* positum. *Humana dicitur* quidem, quia merè *naturalis* est, unde non est imperata a Deo, sed *licita*. At verò, quamvis *licita* sit, multùm inferior est et imperfectior illâ aliâ charitate, quæ *excellens atque divina* nuncupatur, et quam supernaturalem scholæ appellant. Quis verò non intelligit, eam *humanam charitatem licitam*, de qua disserit Augustinus, homini liberam esse, et per deliberatos actus exerceri? Nonne constat penes unumquemque nostrûm esse, ut parentes, fratres, cognatos, amicos diligat, vel negligat et aspernetur? Præterea si unicuique sit liberum alios homines ex ea *charitate humana licita* fovere ac prosequi, quidni etiam quilibet homo hanc ipsam sibi ipsi impendere valet. imò nonne magìs pronum est eam sibi quàm aliis impendere? Quod si ex illa *humana charitate licita* cætera omnia vitæ hujus caducæ commoda unusquisque, cupit, quare et præcipuum hominis bonum, videlicet æternam hanc, quam norunt omnes homines christianâ fide imbuti, felicitatem, ex ea *humana charitate licita* non appeterent? Conficitur itaque plerosque homines *ex ea humana ac licita charitate* suam æternam felicitatem sibi frequens optare. Quid verò obstat quominus perfectissimæ animæ, resectis illis *humanæ ac licitæ charitatis* actibus, suam beatitudinem ex sola *excellenti atque divina charitate* plerumque sibi exoptent.

Hunc ipsum autem naturalem nostri ipsorum amorem, aliis vocibus, sed eodem sensu, sic explicat sanctus Thomas [1]: « A charitate quidem distinguitur; sed charitati non contrariatur, puta cùm aliquis diligit *se ipsum secundùm rationem proprii boni*, ita tamen » quod in hoc proprio bono non constituat finem; sicut etiam et ad proximum potest esse » aliqua alia specialis dilectio, præter dilectionem charitatis quæ fundatur in Deo, dum » proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alius conditionis » humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. Sic ergo et timor pœnæ, etc. »

Amor ille, quo *aliquis diligit se ipsum secundùm rationem proprii boni*, est ipsissima, quæ vocatur ab Augustino *humana ac licita charitas*, divinæ charitatis impar, et illicitâ humanâ superior. Nimirum a divina charitate *distinguitur, sed ipsi non contrariatur*, et ideo non est *illicita*, quoniam *in hoc proprio bono*, quod expetit, non *constituit finem*. Sæpe quidem non refertur ad divinam charitatem, et sic in ordine merè naturali remanet imperfecta, sed cùm *charitati* divinæ *non contrarietur*, *referibilis est ad ipsam charitatem*, unde *licita est*.

Ille autem naturalis nostri ipsorum amor assignatur ab Angelico Doctore, ut fons servilis timoris, quo afficiuntur illi omnes qui filiali timore nondum aguntur. *Sic ergo et timor pœnæ*, etc. Ita verò arguit sanctus Doctor [2]: « Spes » et omnis appetitivus motus ex amore derivatur,.... ex amore provenit aliquo. » Hujus autem doctrinæ peremptoria demonstratio sic datur [3]: « Cùm omnes in potentia concupiscibili passiones ex amore causentur, primam » quoque passionum concupiscibilis, necesse » est ipsum amorem esse..... Naturaliter autem » est prius bonum malo, eo quod malum est » privatio boni.... Quia enim bonum quæritur, » ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est » prior in intentione, etc.

Hinc evidentissimè sequitur *timorem* pœnæ, de quo nunc loquimur, ab aliquo amoris naturalis fonte proficisci, quando omnem supernaturalem amorem præcedit. Ille verò naturalis nostri ipsorum amor, qui servilem timorem gi-

[1] *Serm.* CCCXLIX, *de Charit. et de cœco illum.* n. 1, 2 et 4 : t. V, p. 1345 et 46.

[1] 2. 2. q. XIX, art. VI. — [2] 2. 2. q. XVII, art. VIII. — [3] 1. 2. q. XXV, art. II.

gnit, mercenariam spem generat. Idem enim amor, quo homo concupiscit aliquod bonum, timet ac depellit *malum* quod est *privatio* hujus *boni*.

Fortasse quæret quispiam, qua de causa hunc naturalem nostri ipsorum amorem, ut mercenariæ spei fontem assignaverim: sed paucis id explanare in promptu erit. Nihil miror equidem ægro animo hanc doctrinam ferri ab iis hominibus, qui cum Baïo et Jansenio nullum esse volunt medium inter humanam charitatem illicitam, et divinam charitatem, atque adeo contendunt omnes merè naturales Gentilium virtutes esse peccata. Ego tum sancto Augustino, tum sancto Thomæ ac Thomistis obsequens, *humanam* Augustini et *licitam charitatem* admitto, quæ *divinam* inter et *illicitam* medium tenet. Admitto hunc naturalem sancti Thomæ amorem, qui a *charitate distinguitur, sed charitati non contrariatur;* qui non refertur, sed tamen *referibilis est ad charitatem.*

Commodè verò dici potest, ex illo amore proficisci spem quamdam merè naturalem, et a spe supernaturali maximè diversam, quæ mercenarios quosdam homines efficit. Constat autem ex evidenti omnium ferè Patrum atque omnium Mysticorum, a Clemente Alexandrino ad Franciscum usque Salesium, traditione, *tres esse justorum gradus*, sive classes, quorum alii propter quasdam servilis affectûs reliquias *servi* nuncupantur; alii, ob residuum quemdam mercenarium affectum, *mercenarii* vocantur; alii denique perfectissimi, resecto tum servili, tum mercenario affectu, ob eximiam quâ flagrant charitatem, *filii* specialiter ducuntur. Jam verò operæ pretium est investigare, quænam sit natura hujus servilis affectûs, hujusque spiritûs mercenarii, qui residuus est in justis imperfectis, et in perfectis amputatur. Ex ea evidentissima traditione planè constat id existere; quâ verò ratione id existere possit disputatur.

Eminentissimus D. cardinalis Noallius unà cum illustrissimo Bossuetio aiebat hanc esse justorum, qui *mercenarii* dicuntur, imperfectionem, ut omnia fausta et jucunda in nescio qua felicitate, seorsum a bonis verè promissis spectata, sibi affingerent. Sed ea fabulosa felicitas, justorum fidei prorsus opposita, potiùs est Elysiorum camporum, aut Mahumetici paradisi voluptas, quàm christiana beatitudo. Absit igitur, absit ut tam absurda tamque indigna jucunditas, quæ fidei nostræ repugnat, tanquam promissa beatitudo ab omnibus verè justis desideretur!

Quid igitur dicturi sumus? Multò rectiùs ac decentiùs equidem dixerim, imperfectos in hoc esse ejusmodi justos, quod hi justi promissam beatitudinem, quæ describitur in Scripturis, sibi cupiant, ex ea *humana ac licita charitate*, quæ tum a *divina*, tum ab *illicita* diversa est, et quæ a *charitate distinguitur, sed charitati non contrariatur.*

Sic facilè ac tutò explicatur ea Patrum traditio, quâ docent *tres esse justorum gradus* sive classes. Enimvero justi esse possunt illi qui ex illa *licita et humana charitate* adhuc sibi metuunt, ne dent pœnas, et eo sensu adhuc servi dicuntur. Præterea justi pariter esse possunt et alii, qui ex illa *humana et licita charitate* beatitudinem cœlestem et promissam sibi concupiscunt, et eo sensu adhuc *mercenarii* vocantur. Ultimi denique perfectissimi *filii* habentur, quoniam plerumque ex *charitate excellenti atque divina*, non autem *ex licita humana* pœnas metuunt, et beatitudinem exoptant.

Ea est certè *proprietas*, de qua sancti omnes Mystici nunquam non loquuntur. Nimirum *servilis* est modò, et modò *mercenarius* affectus, ex illa *humana et licita charitate* fluens, qui residuus est in justis minùs perfectis, et quem perfectiores justi plerumque exercere nolunt, ut *divinæ charitati* magìs ac magìs indulgeant.

Sic Augustinus aiebat [1]: « Domine, nihil in » me relinquatur mihi, nec quò respiciam ad » me ipsum. Et alibi [2]: « Amandus est Deus » pro amore ejus, ita ut, si fieri potest, nos » ipsos obliviscamur. » Et alibi [3]: « Melior est » autem cùm obliviscitur suî, præ charitate in» commutabilis Dei, vel se ipsum penitus in illius » comparatione contemnit. » At verò si rem ipsam diligentissimè perscruteris, facilè patebit, absolutam non esse hanc nostri ipsorum oblivionem, sed tantùm *charitatis humanæ et licitæ*, sive naturalis nostri ipsorum amoris amputationem, ut sola *divina charitas* erga nosmetipsos exerceatur. Quocirca idem sanctus Doctor hæc habet [4]: « Nullam vitæ nostræ » partem reliquit, quæ vacare debeat, et quasi » locum dare, ut aliâ re velit frui; sed quid» quid aliud diligendum venerit in animum, » illuc rapiatur, quò totus dilectionis impetus » currit. » Alibi verò dicit [5]: « Non amabit in » homine nisi Deum. » *Divina* certè, non *hu-*

[1] *In Ps.* CXXXVII, n. 2 : t. IV, p. 1526. — [2] *Serm.* CXLII, n. 3 : t. V, p. 686. — [3] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XXV, n. 76 : t. I, p. 642. — [4] *De Doctr. Christ.* lib. I, cap. XXII, n. 21 : t. III, p. 71. — [5] *Serm.* CCCLXXXV, n. 3 : t. V, p. 1488.

mana est ea charitas, quâ nihil *nisi Deus* ipse in homine amatur.

Hoc idem sic asserit Bernardus [1] : « Neque » enim suum aliquid, non felicitatem, non » gloriam, non aliud quidquam, tanquam pri- » vato suì ipsius amore desiderat anima quæ ejusmodi est. » Potest igitur ipsa beatitudo supernaturalis concupisci ex *privato amore*, quem *anima quæ ejusmodi est*, videlicet in summo perfectionis gradu posita, abdicat, ut se totam permittat supernaturali amori. Servatur quidem et quàm maximè exercetur supernaturalis spes salutis æternæ; at plerumque non desideratur *tanquam ex privato suî amore*.

Sic etiam et sanctus Thomas disserit, ut jam dictum est : « A charitate quidem distinguitur, » sed charitati non contrariatur, puta cum ali- » quis diligit secundùm rationem proprii boni [2].» Scilicet ea nostri ipsorum *dilectio secundùm rationem proprii boni*, est ipsissima *proprietas*, sive mercenarius affectus, quem Patres cum Mysticis resectum volunt. Non est quidem peccatum, quippe *charitati non contrariatur* ; sed est imperfectio quædam, si comparetur huic excellenti atque divinæ charitati, a qua *distinguitur*. Unde Angelicus Doctor hæc alio loco adjicit : « Quantò enim anima fidelis in laude » Dei propriam partem minùs respicit, et » quantò ampliùs Dei partem quærit in hoc » mundo, tantò laus ejus apparet purior. » Hæc est igitur illa *proprietas*, sive, ut ita loquar, *mercenarietas*, quam quo magìs imminuas, eo *purior* est laus Dei et dilectio. Neque verò dicas animas perfectiores suam propriam partem, sive privatam suam in cœlesti gloria beatitudinem, minùs ac minùs in dies *respicere* ac sperare, sic enim spes ipsa tandem sensim extingueretur ; sed vigente magìs ac magìs spe supernaturali, dilectio eo fit *purior*, quo minuitur amor ille naturalis et imperfectus.

Sic servatur et explanatur absque ullo illusionis periculo percelebris hæc traditio Patrum atque Mysticorum de resecanda omni proprietate, quæ imperfectio quædam habenda est, etiamsi peccatum non sit.

IV.

Alia explanandæ traditionis hujus ratio nobis occurrit, quam libens amplexus sum, et quæ sic facilè proponi potest.

Alii sunt actus spei, qui a charitate præveniente non imperetur, et alii quos ipsa charitas præveniens expressè imperet, et ad suum finem evehat. Aliquos quidem aliis præcellere ac perfectiores esse nemo non videt. Porrò *mercenarii* justi illi sunt qui plerumque actus spei non imperatos a charitate exerceant : illi verò perfectiores appellantur *filii*, qui actus spei a charitate præveniente expressè imperatos elicere studeant.

1° Ex Angelico Doctore constat, charitate imperante, actus aliarum inferioris ordinis virtutum exerceri. « In moralibus, inquit [1], id quod » dat actui ordinem ad finem, dat ei et formam. » Manifestum est autem, secundùm prædicta, » quod per charitatem ordinantur actus alia- » rum virtutum, ad ultimum finem : et se- » cundum hoc ipsa dat formam actibus omnium » aliarum virtutum ; et pro tanto dicitur for- » ma virtutum : nam et ipsæ virtutes dicuntur » in ordine ad actus formatos..... Et quia mater » est, quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione » dicitur mater aliarum virtutum ; quia ex ap- » petitu finis ultimi concipit actus aliarum vir- » tutum, imperando ipsos. » Igitur dubitari minimè potest quin alii sint spei actus imperati à charitate, et alii quos ipso non imperet.

2° Nihil est dubium, qui actus imperati non imperatis præcellant. Sic enim disserit sanctus Doctor [2] : Actus unius virtutis ordinatus ad fi- » nem alterius, *assumit speciem illius*, sicut » furtum, quod propter adulterium committi- » tur, *transit in speciem* adulterii. Manifestum » est autem, quod observatio castitatis, secun- » dum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus » religionis. » Et alio loco [3] : A charitate deri- » vatur aliquis actus dupliciter : uno modo, » sicut ab ea elicitus, et talis actus virtuosus » non requirit aliam virtutem præter charita- » tem sicut diligere bonum, gaudere de eo, et » tristari de opposito. Alio modo, aliquis actus a » charitate procedit, quasi a charitate impera- » tus. Et sic quia ipsa imperat omnibus virtu- » tibus (utpote ordinans eas ad finem suum), » actus a charitate procedens potest etiam ad » aliam specialem virtutem pertinere. » Ex quibus sancti Thomæ verbis evidentissimè demonstratur spei actus a charitate expresssè imperatos charitatis ipsius *speciem assumere et transire in speciem* superioris hujus virtutis, servatâ suâ spei specie cum suo proprio ac specifico motivo. Nimirum is idem spei *actus a charitate procedens ad* suam *specialem virtutem*,

[1] *Serm.* VIII. *de divers.* n. 9 : p. 1104. — [2] 2. 2. q. XIX, art. VI.

[1] 2. 2. q. XXIII, art. VIII. — [2] 2. 2. q. CLIV, art. X. — [3] *III Part.* q. LXXXV, art. II.

nempe spem, *pertinet*, atque adeo duplici speciei addicitur: quippe elicitus est a spe, et a charitate imperatus. Quis verò dubitet, an illi actus, qui charitatis *speciem assumunt*, atque *transeunt in* eam superiorem *speciem*, simplicibus spei actibus præcellant; quandoquidem actus spei a charitate non imperati in sola inferiore specie spei remanent? Nihil autem mirum videri debet, quòd idem actus ad utramque simul virtutem aliquando pertineat: tunc enim et ad imperatam spem, et ad imperantem charitatem pertinet: utroque enim objecto formali, sive motivo specifico, afficitur. Nemo autem vel theologiæ tirunculus nescit, singulos actus ex suo objecto formali, sive specifico motivo, specificari.

Luce verò clarius est, ni fallor, duplicem intelligi posse justorum in via degentium ordinem. Alii, nimirum imperfecti, languentem ac torpentem charitatem, per actus spei ab illa minimè imperatos, refovent, lactant, nutriunt et exstimulant. Alii, longè perfectiores, maximâ vigente charitate, sic plerumque affecti sunt, ut charitas spem præveniat, ejusque actus imperet, perficiat, nobilitet, et ad suum finem, nempe laudem Dei, evehat.

Eo legitimo sensu cum Apostolo dicimus: *Omnia vestra in charitate fiant*. Eo sensu cum Augustino non veremur dicere[1]: «Nihilominus » esse virtutem affirmaverim, nisi summum » amorem Dei. » Neque tamen dicendum puto, omnes perfectorum actus esse ab ipsa charitate elicitos, ita ut actus illi omnes *non requirant aliam virtutem præter charitatem*: sed illi actus a charitate procedunt, *quasi a charitate imperati*, ita ut *speciem* illius *assumant*, atque *transeant* in illam.

Eo sensu dictum arbitror a Clemente Alexandrino: « Nec aliquid facere propter metum: » sed neque propter spem promissi honoris. » Eo sensu Ambrosius: « Angustæ mentes invi- » tentur promissis, erigantur speratis mercedi- » bus. » Et rursum: « Non præmio ducitur ad » perfectionem, sed perfectione consummatur » ad præmium. » Eo sensu Chrysostomus: « Nonne esse bonos oporteret, etiamsi nullum » esset promissum præmium ?.... Deus voluit » ut virtutem possemus colere, ut sese infirmi- » tati nostræ accommodaret. » Et alibi: « Atqui » major tibi merces, si modò citra mercedis » spem feceris. » Et alio loco: « Quod si quis » imbecillis sit, etiam in præmium spectet. » Eo sensu Cassianus: « Ille namque solus ea » quæ bona sunt nullâ remunerationis gratiâ » provocante, sed solo bonitatis operatur affec- » tu. » Eo sensu Bernardus: « Amor ubi » venerit, cæteros in se omnes traducit et » captivat affectus. Propterea quæ amat, amat, » et aliud novit nihil. » Et rursus: « Suspectus » est mihi amor, cui aliquid adipiscendi spes » suffragari videtur: infirmus est, qui, spe » subtractâ, aut extinguitur, aut minuitur...... » Purus amor mercenarius non est: purus » amor de spe vires non sumit. » Eo sensu Doctor Angelicus, ut jam dictum est: « Quantò » enim anima fidelis in laude Dei propriam par- » tem (nempe beatitudinem privatam) minùs » respicit, et quantò ampliùs Dei partem quærit » in hoc mundo, tantò laus ejus apparet hic » purior. » Eo sensu cæteri omnes tum Patres antiqui, tum sancti Ascetæ quos Ecclesia suspicit et admiratur, in hoc summum perfectionis interioris positam esse docent. Eo sensu denique sic habet Ecclesiæ matris ac magistræ Catechesis[1]: « Formam præterea, et præscriptionem » hujus obedientiæ postulamus, ut videlicet ad » eam regulam dirigatur, quam in cœlo et ser- » vant beati angeli, et colit reliquus cœlestium » animarum chorus; ut quemadmodum illi » sponte et summa cum voluntate obediunt » divino numini, sic nos Dei voluntati, quomo- » do ipse maximè vult, libentissimè pareamus. » Et verò in opera et studio, quod Deo navamus, » summum a nobis amorem Deus, et eximiam » charitatem requirit: ut etiamsi spe cœles- » tium præmiorum, totos nos ei dicaverimus, » tamen ideo illa speremus, quod, ut in eam » spem ingrederemur, placuit divinæ majestati. » Quare tota nitatur illo in Deum amore nostra » spes, qui mercedem amori nostro proposuit » æternam beatitudinem. Sunt enim, qui aman- » ter alicui serviant; sed tamen pretii causa, » quo amorem referunt. Sunt præterea...... » qui tantummodo charitate et pietate commoti, » in eo cui dant operam, nihil spectant, nisi » illius bonitatem atque virtutem: cujus cogi- » tatione et admiratione se beatos arbitrantur, » quòd ei suum officium præstare possint. »

Nimirum imperfectiores justi sic affecti sunt, ut spes charitatem infirmam præveniat, lactet, foveat, sustentet et crescere faciat. *Sunt præterea* perfectiores justi, *qui tantummodo charitate et pietate commoti,..... nihil spectant, nisi, etc.* Scilicet charitas in eis maximè vigens spem ipsam plerumque prævenit, illiusque actus sic

[1] *Morib. Eccl. Cathol.* lib. I, cap. XV, n. 25: t. I, p. 697.

[1] Part. IV, *de Orat. Dom.* III petit. n. 25 et 26.

imperat, ut charitatis ipsius *speciem assumant, et transeant* in ejus *speciem*. Sic dicitur a Bernardo : « Purus amor de spe vires non sumit. » Sic ab eodem Patre dictum legimus [1] : « Servite » in charitate illa, quæ... meritum non intue- » tur, præmium non requirit, et tamen plus » omnibus urget. Nullus terror sic excitat, » nulla præmia sic invitant. » Et verò sic est : charitas enim, ubi viget, et aliarum virtutum actus prævenit, *plus omnibus urget* et exstimulat. Neque tamen dictum velim charitatem ex spei exercitio non nutriri ; imò arbitror ideo præcisè spei actus a charitate præveniente imperari, et evehi ad ipsum charitatis finem, quod ipsa charitas eo spei imperatæ et evectæ exercitio utilissimè corroboretur. Verùm spes illa imperata a charitate, atque *in* ejus *speciem transiens*, ea mihi videtur de qua sic dicebat illustrissimus Bossuetius [2] : « Igitur si in remu- » neratione spectetur gloria Dei, illius largitio- » nibus et beneficiis significata, juxta Cassiani » mentem, aderit spes desinteressata. » Porrò ea est ipsissima *spes* desinteressata, quam adstruere volui, secluso omni *proprio interesse*, quod ab ea spe maximè diversum putabam. Quis verò neget *interesse proprium* abdicari posse, salvâ et incolumi *spe desinteressatâ*, cùm ipse Bossuetius id apertè confessus fuerit ?

At verò luce clarius mihi videtur, indubitatam Patrum atque Mysticorum traditionem, de triplici justorum ordine, dilucidè accommodari severioribus scholarum principiis, ex illa gemina quam attuli explicatione ; scilicet, alii sunt justi, qui ex amore merè naturali ac deliberato pœnas inferorum sibi sæpissime metuunt, et cœlestem felicitatem sibi exoptant ; alii sunt perfectiores, qui ex solo supernaturali amore sibi plerumque metuunt et sperant. Item alii sunt imperfectiores justi, qui per actus a charitate non imperatos, supernaturalis timoris ac spei actus plerumque exercent ; alii sunt perfectiores, in quibus charitas robusta timoris ac spei actus prævenit et imperat, ut in ipsam charitatis *speciem*, suâ propriâ specie servatâ, *transeant*.

Arbitror autem hanc esse tum mitiorem, tum cautiorem explicandæ traditionis hujus rationem. Et verò quis non videt, eam longè tutiùs ac rectiùs defendi posse, quàm absurdum hunc paradisum a christiana beatitudine omnino dissimilem, quem Eminentissimus unà cum illustrissimo Bossuetio, ut ab omnibus justis, qui *mercenarii* dicuntur, concupitum, sibi gratis affinxerant ?

TERTIA ASSERTIO.

Nullus est perfectiorum justorum status, in quo ipsi jugi et continuâ contemplatione fruantur : nullus in quo absolutâ impotentiâ ligatæ jaceant animi potentiæ, ne discursivos christianæ pietatis actus edere possint ; nullus in quo veræ libertatis arbitrio careant ad eliciendos ejusmodi actus ; nullus denique in quo a legibus Ecclesiæ sequendis, et ab omnibus superiorum mandatis adimplendis eximantur.

I.

Illustrissimus Bossuetius, cæteroqui doctus et perspicax, sed asceticæ Mysticorum doctrinæ minimè peritus, *contemplationem* passivam cum *statu passivo* malè ac periculosè confundebat. Habitualis quidem habetur ab omnibus optimæ notæ Mysticis status ille, quem *passivum* appellare solent. Contemplatio autem, quam *passivam* dicunt, non potest esse, in statu viæ, jugis et nunquam intermissa. Aiebat autem illustrissimus Bossuetius, *passivum* animarum *statum* non posse esse jugem, quin continuò admittere cogamur jugem et continuam Dei contemplationem ; at verò directa, explicita et perfecta contemplatio, quæ nunquam intermitteretur, apertè repugnaret huic viatorum conditioni, in qua dormire, cessare, negotiis incumbere, variasque virtutes in variis vitæ officiis distinctè exercere necesse est. Itaque sic contradicebam.

Nulla exerceri potest, in *passivo* Mysticorum optimæ notæ *statu*, contemplatio directa, explicita et perfecta, quæ nunquam intermittatur. Ea jugis contemplatio tolleret distinctum omne virtutum exercitium, omnesque christianæ pietatis actus discursivos, omnes qui intellectu percipi possunt actus. Ea jugis contemplatio esset perpetuus animæ raptus, et continua inspiratio, quâ quisque passivus omne Ecclesiæ jugum excuteret. Status ille ab obscuræ ac nudæ fidei statu, quem optimi Ascetæ maximè commendant, prorsus abhorreret. Imò habendus esset status ille quasi continuum raptæ animæ miraculum, atque continua et immediata inspiratio, non secus ac prophetæ olim inspirati Deo soli intus loquenti obtemperabant. Ejusmodi homines neque leges Ecclesiæ sequi, neque superiorum monitis morem gerere, neque subjacere ulli magistratuum censuræ tenerentur. *Passivitas* illa esset *impotentia* obedien-

[1] *Epist.* CXLIII, *ad suos Claræval.* n. 3 : p. 149. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. VI, n. 35 : t. XXVII Op. p. 241 ; édit. de 1845, t. IX, p. 143.

di, atque liberi arbitrii defectus ad exercenda vitæ civilis et christianæ officia. Unde singulos illos homines, qui se passivos esse crederent, nullius flagitii puderet aut pœniteret; *ligatæ* quippe essent animi *potentiæ*, et omnino captæ. Impos suî esset eorum voluntas, et libero arbitrio careret, ita ut non nisi temerè et injustè ob flagitia pœnam ex illis sumeres. Negabat quidem illustrissimus Bossuetius hunc animæ contemplantis raptum, eamque impotentiam esse omnino continuam ac jugem : sed fatebatur eam sic sensim crescere, ut tandem ferè jugis evaderet. Negabat quidem hanc impotentiam ad omnes omnino actus pios et rectè ordinatos extendi; sed aiebat nullos distinctos et perceptos, tum civilis tum piæ vitæ actus exerceri, quamdiu duraret hæc ferè jugis contemplatio. Arbitror autem nemini dubium videri, quin hæc absoluta et ferè jugis *passivitas* horribilem morum corruptelam invehat. Is est certè, si quis unquam fuit, fanatismus, quem si toleres, nulla erit depellendæ illusionis ratio : nullus erit exercendæ Quietistarum insaniæ modus. Satis enim unicuique videbitur, si dixerit sese impotentiam omnem experiri, sese Dei aspirantis instinctum pati, sese nihil agere posse, sese libero arbitrio prorsus carere ad exercenda piæ et honestæ vitæ officia, se totum cum omnibus animæ potentiis ligatum et captum jacere, neque Deo liganti resistere posse. Si fanatismus ab ea passivitate distet ac differat, quid sit fanatismus omnino me fugit. Puto equidem quasdam inveniri posse animas contemplationi sic assuefactas, ut Deum sæpissimè ac simplicissimè contemplentur. Dum verò, præ mentis infirmitate, ab ea explicita contemplatione temperant ac desistunt, generali quâdam implicitâ et veluti confusâ quâdam Dei præsentiâ sic diriguntur, ut nihil abnorme admittant, ac perrarò venialiter peccent, imò et per omnia Deo placere studeant. Sed per somnum et per varia vitæ negotia, Deum solum directè contemplari non valent, neque etiam dum virtutibus in quotidiano usu exercendis, ut res ipsa postulat, incumbunt, huic perfectæ contemplationi vacare possunt. Unde concludo jugem hanc et perfectam contemplationem nullam esse in hac vita, eamque cum summo illusionis fovendæ periculo affingi.

II.

Existimo equidem *passivum*, quem Mystici dixere *statum*, non esse absolutam impotentiam discursivos et dictinctos actus edendi, sed tantùm maximam esse quam experiuntur difficultatem. Unde sancta Theresia, quam illustrissimus Bossuetius minùs accuratè citabat, nusquam dixit ejusmodi actus elici non posse omnino, sed solùm *vix* posse elici. Et verò quid mirum est, si anima, quam Deus incerto quodam temporis spatio ad simplicem unionem et quietem allicit, *vix* possit ab ea quiete sese divellere? Non diffiteor equidem penes illam esse, ut conatu suo atque industriâ actus distinctos et discursivos edat; sed actus illi contra gratiæ interioris motum, quæ ad solam quietem tum temporis inclinat, alieno tempore editi merè naturales essent, imò irriti ac steriles; plurimo labore nullus colligeretur fructus. Et hæc sunt quæ contemplationem attinent, et quæ a statu passivo multùm differunt, quoniam status ille est habitualis, et fit perpetuus, nisi anima gratiæ sibi concessæ resistat. Contemplatio autem, ut jam fusè dictum est, sæpe intermittitur.

III.

Status ille, quem *passivum* appellant, non est otium animæ, quo ipsa omnino cesset, et vacua sit; sed cùm purgata sit, et operationi gratiæ assuefacta, hæc eadem quæ priùs multo conatu ac succussu agere solebat, tum demum tranquillâ, simplici et æquabili actione singula perficit. Itaque nomine tantùm *passivus* est ille status, et revera quàm maximè *activus* et efficax. Excludit tantummodo sollicitæ mentis anxietates, reflexiones intempestivas quæ ex amore proprio fluunt, scrupulosæ conscientiæ curas inanes, et succussus illos quibus plerique hominum certiores fieri gestiunt se omni suo munere optimè esse perfunctos. Porrò motus ille, quo plus trepidationis habet, eo minùs efficaciæ : at contrà, alius ille motus animæ flexilis et tranquillæ, quo magìs simplex est et trepidationis expers, eo vehementior et efficacior est.

Sic nautæ imperiti velis ac remis frustra eniterentur, si vento obsisterent. Labor ille ineptus esset : quo vehementiùs adurgerent, eo tardiùs a vento feliciter impellente ad portum deveherentur : at verò nautæ periti, si vento dexterè obsecundent, sic tranquillè navigant, ut facilè crederes eos cessare et otiari. Pari certè modo anima flexilis et abnegata nihil trepidum aut incertum habet. In uno tota est, et sibi constat : motioni divinæ se totam permittit et accommodat, eique tam promptè ac placidè obsequitur, ut ipsa anima gratiæ impulsum a suo concursu vix discernat. Itaque animæ quæ passivæ dicuntur, in hoc tantùm passivæ sunt, quod totum gratiæ impulsum sine ulla renitentia acci-

piant ; nimirum *aguntur ut agant ;* sed totis viribus efficacissimè agunt, etiamsi tranquillo et æquabili motu sine ullo succussu et trepidatione procedant. Uno verbo, nihil excluditur præter motus præcipites et anxios sollicitæ et trepidæ mentis, quæ minus procedere, quàm progressum percipere velit. Patet verò *passivum* quem Mystici vocant *statum*, citra omne illusionis periculum admitti posse, posito hoc triplici temperamento. 1° Non est jugis contemplatio. Dormitur, cessatur, peraguntur singula vitæ civilis negotia; singulæ virtutes ex suo motivo, loco ac tempore exercentur. 2° Cessant tantummodo actus discursivi, quando anima intus allicitur ad simplicem contemplationis unionem et quietem, et postea ad alios vitæ communis actus ipsa revertitur. 3° In hoc tantùm passiva dicitur anima, quod sese non exagitet, sed gratiæ impellenti, promptè et tranquillè, tota totisque viribus obsequatur. In eo statu, anima nunquam regitur, nisi superiorum consilio: nihil videt nisi evangelica præcepta, et Ecclesiæ matris definitiones; nihil se scire putat, præter Jesum, et hunc crucifixum; nullâ extraordinariâ inspiratione, nullâ luce infusâ, nullo miraculo, nullo alio supernaturali beneficio præter nudam et obscuram omnium fidem, se donari existimat ; imo illam juvat se pauperem spiritu ésse. Præterea frequèns dixi, ejusmodi animas libero voluntatis arbitrio sic pollere, ut peccata, tum venialia, tum etiam mortalia, admittere possint. Ipsum Moysen in fide hæsisse aiebam. Insuper et Petri aliorumque sanctorum exempla innumera undique suppetunt. Quamobrem tenentur et omnes passivi statûs animæ promiscuè cum cæteris, hanc datam a Christo orationem ob delenda quotidiana peccata ex animo recitare, *et dimitte nobis debita nostra, etc.* Quod si illæ animæ peccent, quantò magis eas nonnullis imperfectionibus aliquando laborare constat. Igitur in hoc tantùm habitualis dicitur ille status, quod vacent modò contemplationi perfectæ, modò virtutum exercitio, modò variis civilis vitæ officiis, idque perficiatur tranquillè, simpliciter, æquabili motu, et sine ulla anxiæ mentis sollicitudine, etiamsi ab illa simplici agendi ratione aliquando parumper recedant : ex quibus, ni fallor, patet me longè cautiorem ac securiorem fuisse, quàm illustrissimum Bossuetium, ad refellendum quidquid illusionem et morum corruptelam prætexere possit. Enimvero passivitas illa, quam ipse adstruebat, apertum fanatismum introducit. Passivus verò status, quem propono, ab omni illusionis periculo quàm maximè, ni fallor, distat.

Hæc autem singula doctrinæ capita, quæ jam brevissimè commemoro, fusiùs explicata occurrunt in Apologeticis, quorum permulta exemplaria Romæ etiamnum exstant. Cæterùm hæc singula dicta esse iterum atque iterum contestor, non ad tuendum quem jampridem cum Vicario Christi librum damnavi, sed ad demonstrandum quo fine, quo candore animi, quo illusionis odio, quo sanæ doctrinæ studio et amore ductus, librum infelicem conscripserim.

Jam verò sic explicatâ meâ de interiore vita sententiâ, quid superest, Beatissime Pater, nisi ut supplici mente quæram an sit quædam ulterior alia quæstio in asceticis, circa quam Beatitudo vestra meos intimos sensus investigare et perscrutari velit. Hoc unum certè metuo, ne quid occultum me lateat, quod non satis explicem ; hoc unum cordi est, ut totus in apertam lucem prodire velim. Quamobrem, si quid ininterrogare dignetur Beatitudo vestra, ita erit respondendo simplicitas, tantumque præcludendi cujuslibet suffugii studium, ut facilè comperiat sagacissimus Pontifex, nullas mentis latebras, nullas, ut Jansenianorum mos est, vocum præstigias subesse, sed intimos conscientiæ sinus ac recessus infantili ingenuitate et docilitate aperiri.

Itaque huic Scripturarum monitioni libens obsequor [1] : *Si difficile et ambiguum apud te judicium esse perspexeris.... et judicum intra portas tuas videris verba variari ; surge, et ascende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus : veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis qui indicabunt tibi judicii veritatem. Et facies quodcumque dixerint qui præsunt loco quem elegerit Dominus, et docuerint te juxta legem ejus, sequerisque sententiam eorum, nec declinabis ad dexteram, neque ad sinistram. Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, et decreto judicis, morietur homo ille, et auferes malum de medio Israël.*

Locus quem elegit Dominus, Petri sedes est ; Petrusque in sua sede vivus et loquens *judex* est, ad quem pertinet *judicii veritatem indicare*. Absit igitur, absit omnino, ut *superbiens nolim obedire sacerdotis imperio.* Hoc unum jam senex solatium peto, ut filius edoctus a patre, patri obedire possit. Hoc unum cupio, ut quamprimum emender, si errasse contigerit. Coram Deo in Christo loquor : per ipsum Christum

[1] *Deuter.* XVII. 8 et seq.

obsecro, ne me sinas in errore vivere ac mori, si error irrepserit. At verò si rectè hactenus senserim, ne sinas me de doctrina quæ sana videtur anxium esse, interioremque pacem turbari. Docili filio veritas ipsa a benigno debetur. Quemadmodum nostrùm est edoceri velle, ita pariter vestrùm est nos edocere. In hoc cæteris Ecclesiæ pastoribus Petrus ipse præeminet, quod *fratres* errantes emendare, et rectè sentientes *confirmare* teneatur.

Cum Bernardo dicere liceat[1]. « Tibi universi » crediti, uni unus. Nec modò ovium, sed et » pastorum tu unus omnium pastor..... Tua » (potestas) extenditur et in ipsos qui potes- » tatem super alios acceperunt. » Cum Augustino dicere non vereor[2]: « Neque enim dedi- » gnaris, qui non alta sapis, quamvis altiùs » præsideas, esse amicus humilium, et amorem » rependere impensum. » Ea denique ex Hieronymo deprompta dicam[3]: « Ideo mihi ca- » thedram Petri, et fidem apostolico ore lau- » datam censui consulendam..... Apud vos » solos incorrupta Patrum servatur hæredi- » tas..... Quanquam igitur me terreat magni- » tudo, invitat tamen humanitas. A sacerdote » victima salutem, a pastore præsidium ovis » flagito. Facessat invidia: Romani culminis » recedat ambitio; cum successore piscatoris » et discipulo crucis loquor. Ego nullum pri- » mum, nisi Christum sequens, Beatitudini » tuæ, id est cathedræ Petri, communione con- » socior: super illam petram ædificatam Eccle- » siam scio. Quicumque extra hanc domum » agnum comederit, profanus est. Si quis in » arca Noë non fuerit, peribit regnante dilu- » vio..... Quicumque tecum non collegit, spar- » git...... Quamobrem obtestor Beatitudinem » tuam, per Crucifixum, mundi salutem, ut » mihi epistolis tuis, sive tacendarum, sive di- » cendarum..... detur auctoritas. »

Summa cum reverentia, absoluta animi demissione, et impensissimo cultu, nunquam non ero,

Sanctissime Pater,

Beatitudinis vestræ

Humillimus et obsequentissimus servus ac filius,

† Fr. Arch. Dux Cameracensis.

Cameraci........ (1712).

[1] *De Consid.* lib. II, cap. VIII, n. 15 et 16: p. 422. — [2] *Contra duas Ep. Pelag.* lib. I, n. 1: t. X, p. 411. — [3] *Ep.* XIV, al. LVII, *ad Damas. Pap.* t. IV, part. 2, p. 19.

ŒUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE. — SECTION IV.

OUVRAGES SUR LE JANSÉNISME.

ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

PRINCE DU SAINT EMPIRE, ETC.

AU CLERGÉ ET AU PEUPLE DE SON DIOCÈSE,

PORTANT CONDAMNATION D'UN IMPRIMÉ INTITULÉ. CAS DE CONSCIENCE PROPOSÉ PAR UN CONFESSEUR DE PROVINCE TOUCHANT UN ECCLÉSIASTIQUE QUI EST SOUS SA CONDUITE, ET RÉSOLU PAR PLUSIEURS DOCTEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS.

François, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint Empire, comte du Cambrésis, etc.; au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

Nous ne croyons pas, mes très-chers frères, qu'il nous soit permis de garder un plus long silence sur l'imprimé intitulé, Cas de Conscience *proposé par un confesseur de province touchant un ecclésiastique qui est sous sa conduite, et résolu par plusieurs docteurs de la Faculté de Théologie de Paris, etc.* Il est répandu dans toutes les principales villes de notre diocèse. Beaucoup d'autres ouvrages à peu près semblables se débitent sur cette frontière. La source du mal a paru d'abord dans les Pays-Bas. Il y a déjà plus d'un siècle que Baïus commença ces contestations à Louvain. Il est vrai que ce docteur déclara ingénument, dans sa rétractation, qu'il avoit enseigné autrefois, avant la censure faite par le saint Siége, plusieurs des propositions condamnées, *dans le même sens sur lequel tomboit la condamnation ; etiam eo sensu in quo reprobantur :* mais cet exemple n'a pas été suivi. Le livre de Jansénius, imprimé après la mort de l'auteur, réveilla les disputes. Elles passèrent des Pays-Bas en France. Les bulles et les autres constitutions des papes auroient coupé jusqu'à la racine du mal, si les défenseurs de Jansénius avoient reçu avec une humble docilité ces décisions dans toute l'étendue de leur sens naturel.

Mais ils ont fait dans la pratique, sans en établir le principe dans la spéculation, pour le texte de saint Augustin, ce que les Protestans fot p our celui de l'Ecriture. Ils ont voulu ex-

pliquer le texte selon leur propre sens, indépendamment de l'explication de l'Eglise. Ils ont mis leur sens propre en la place de celui de ce saint docteur, comme les Protestans mettent leur sens propre en la place du vrai sens du texte sacré. Ce fondement étant posé, il leur a paru que Jansénius n'enseignoit, dans son livre, que la même doctrine qu'ils étoient accoutumés à supposer que saint Augustin avoit clairement enseignée. L'Eglise, disent-ils, qui ne peut jamais se contredire, s'est lié les mains par l'approbation qu'elle a donnée aux ouvrages de ce grand docteur de la grace, et elle ne peut pas condamner dans l'Augustin d'Ypres la doctrine qu'elle a déjà autorisée dans celui d'Hippone.

Suivant ce préjugé, ils ont cru qu'il fallait éluder les bulles des papes, et en rejeter les censures sur des sens forcés et chimériques, plutôt que de les laisser tomber sur les sens naturels, qu'ils supposoient toujours être la pure doctrine de saint Augustin. C'est dans cette prévention qu'ils ne cessent point, depuis cinquante ans, d'écrire, en promettant toujours de se taire. Malgré cette promesse, leurs ouvrages se répandent sans cesse des Pays-Bas en France. Enfin les quarante docteurs, sous prétexte de finir le trouble, l'ont augmenté, en autorisant tous ceux qui voudront se retrancher dans *le silence respectueux*.

Il ne s'agit pas seulement dans cette contestation, de la doctrine condamnée dans le livre de Jansénius, laquelle détruit la liberté sous prétexte d'élever la grâce, anéantir le mérite et le démérite des œuvres, les vices et les vertus, la justice des récompenses et des châtimens, la bonté sincère de Dieu pour tous les hommes, et l'offrande du sang du Sauveur pour leur rendre le salut possible. Il s'agit encore d'un dogme, qui sape les fondemens de toute l'autorité de l'Eglise dans la pratique, et qui ne lui laisse nulle ressource réelle contre aucune des hérésies qui pourroient s'élever jusqu'à la fin des siècles.

On soutient, par des écrits innombrables, que l'Eglise, malgré les promesses, peut être abandonnée du Saint-Esprit jusqu'au point de se tromper, et de tromper tous ses enfans, quand elle leur déclare, en lisant un texte, qu'il exprime naturellement un sens hérétique, c'est-à-dire contradictoire à la révélation. Loin d'être alarmé de cette doctrine, chacun s'accoutume à supposer que la distinction du fait et du droit la rend incontestable. Beaucoup de personnes d'esprit et de piété se laissent éblouir par cette distinction, qu'elles n'approfondissent jamais ; et elles concluent qu'on fait mal à propos beaucoup de bruit pour une pure question de fait, qui est absolument indifférente à la foi catholique. Mais on peut dire en cette occasion à tous les évêques, ce que saint Prosper disoit autrefois à saint Augustin sur l'erreur des demi-pélagiens. « Puisque la plupart des hommes » croient que la foi n'est point intéressée dans » cette dispute, montrez la grandeur du péril » où elle est mise par ce préjugé [1]. » Vous verrez, mes très-chers frères, par les réflexions suivantes, combien cette distinction captieuse énerve toute autorité.

I.

Véritable état de la question.

Commençons par l'établissement du véritable état de la question. Ne permettons jamais qu'on la mette où elle n'est pas, et mettons-la précisément où elle doit être. L'Eglise n'a jamais prétendu décider, que l'intention personnelle de Jansénius ait été d'enseigner dans son livre intitulé *Augustin*, les cinq hérésies pour lesquelles elle a condamné ce livre. Elle ne juge point des sentimens intérieurs des personnes. Ce secret des cœurs est réservé à Dieu. Quand elle parle du sens d'un auteur, elle n'entend parler que de celui qu'il exprime naturellement par son texte. Ainsi quand Alexandre VII a parlé du sens de l'auteur, il n'a voulu parler, comme Innocent XII l'a remarqué, que du sens naturel que l'auteur présente au lecteur par la signification claire et naturelle de ses paroles. *Sensus obvius, quem ipsamet verba præ se ferunt.*

L'Eglise n'a pas même décidé que cette combinaison de lettres, de syllabes et de mots, qui compose précisément les cinq propositions, se trouve insérée dans le texte de Jansénius.

Innocent X déclare seulement, qu'il s'agit de cinq opinions du livre de cet auteur. Le même pape assure « qu'il a condamné dans les » cinq propositions, la doctrine de Jansénius » qui est contenue dans son livre. »

Alexandre VII dit seulement que les propositions sont *extraites du livre*, c'est-à-dire qu'elles en sont un extrait, ou précis.

Le clergé de France déclara aussi, dès l'an 1656, il y a déjà près de cinquante ans, « qu'il » n'est pas nécessaire de savoir, si chacune des

[1] *Ep. inter Aug.* LXXV. *édit. Bened.* t. II.

» cinq propositions est couchée dans le livre de » Jansénius aux mêmes termes [1]. » Il ajoute : « Ce sont ces opinions, ces dogmes et ces doc» trines, qui sont condamnés par la constitu» tion, ainsi que déclare le bref. »

Enfin l'assemblée du clergé se trouvant à Fontainebleau, l'an 1661, se borna à dire, que les constitutions « condamnent d'hérésie les opi» nions de Jansénius contenues en abrégé dans » lesdites propositions, et plus amplement ex» pliquées dans son livre intitulé *Augustinus*. »

Ainsi les actes ecclésiastiques ne parlent depuis cinquante ans, *que d'extrait, d'abrégé, d'opinions, de dogmes, de doctrine contenue dans le livre*, et jamais des cinq propositions, comme insérées mot pour mot dans le texte de Jansénius. Ainsi les propositions ne sont données que comme l'abrégé du livre, et le livre est donné comme l'ouvrage, où le sens des propositions est *plus amplement expliqué*.

L'Eglise, tenant dans ses mains et devant ses yeux le texte de Jansénius, se borne à le déclarer hérétique, c'est-à-dire contradictoire à la révélation, pour *cinq opinions* ou dogmes hérétiques, qu'elle y trouve. Il ne s'agit donc pas d'un simple fait purement grammatical sur les lettres et sur les syllabes du texte. Il est question de ce qui est dogmatique et essentiel à la conservation du dépôt, savoir si ce texte contredit ou ne contredit pas la doctrine révélée, s'il nourrit les fidèles par les paroles de la foi, ou s'il les empoisonne par le venin de l'hérésie. C'est cette orthodoxie ou hétérodoxie, et (s'il m'est permis de parler ainsi dans la suite de cet ouvrage, pour me faire mieux entendre à tout le monde), cette catholicité ou héréticité des textes, sur laquelle l'Eglise a besoin de prononcer sans crainte de méprise, pour garder inviolablement le dépôt qui lui est confié.

L'auteur des *Lettres au Provincial* s'attachoit à une autre idée de la question, quand il disoit au Père Annat : « [2] Vous employez les » derniers efforts, pour faire croire que vos dis» putes sont sur des points de foi, et jamais on » ne connut mieux que toute votre dispute n'est » que sur un point de fait.... Vous ne prenez » pas les voies naturelles pour faire croire un » point de fait, qui sont de convaincre les sens, » et de montrer dans un livre les mots que l'on » dit y être... Qu'y avoit-il à faire là-dessus, » sinon de citer la page, si vous les aviez vues » en effet (les cinq propositions), ou de confes» ser que vous vous étiez trompé?... D'où ap» prendrons-nous donc la vérité des faits? Ce » sera des yeux, mon père, qui en sont les » juges légitimes. »

Cet auteur supposoit manifestement par ces paroles, qu'il ne s'agissoit que d'avoir des *yeux*, d'ouvrir le livre, de trouver *la page*, et de *convaincre les sens*, en *montrant dans un livre les mots que l'on dit y être*. Par cette voie l'auteur des *Lettres* alloit droit à son but. Il rendoit la décision de l'Eglise fausse, ridicule et odieuse, en la rejetant sur une question de fait pour des lettres et pour des syllabes. Il faisoit entendre au monde entier, qu'on troublait la paix de l'Eglise, pour vouloir trouver dans un texte un arrangement de paroles, qui n'y fut jamais. Il montroit une persécution soufferte par des docteurs très-catholiques, pour une hérésie imaginaire, sur des questions de grammaire, par rapport au livre d'un particulier, dont la signification propre n'importoit en rien à la religion.

Mais quand on rentre dans la question véritable, savoir la catholicité ou héréticité d'un texte qui est dans les mains de tout le monde, et qui renverse les fondemens de la vraie foi, on reconnoît d'abord sans peine qu'il s'agit de la conservation du dépôt et de l'accomplissement des promesses. On reconnoît qu'il ne s'agit point de *convaincre les sens*, *et de montrer dans un livre les mots qu'on dit y être*, mais de juger si les *cinq opinions* hérétiques sont enseignées dans un livre ardemment soutenu par tout un puissant parti. On reconnoît que les *yeux* ne sont pas *les juges légitimes* de ce qui affirme ou qui contredit le dogme révélé. Autrement il faudroit prendre aussi les *yeux* de chaque particulier, indépendamment de l'Eglise, pour *juges légitimes* des textes qu'elle adopte pour en faire des symboles, et de ceux qu'elle anathématise dans des canons. En quelle conscience pourroit-on soutenir, que l'héréticité d'un texte insinuant, plein de tours spécieux et de preuves éblouissantes, qui porte sa contagion mortelle dans l'esprit de tant de lecteurs, et qui est soutenu avec autant de crédit que de subtilité et d'éloquence, n'est qu'un fait indifférent à la religion ? Et qu'est-ce donc qui peut la toucher, si un tel péril ne la touche pas ? Ce que l'apôtre dit, n'est-il pas vrai de tout texte ou tissu de paroles hérétiques : *Leur discours gagne comme la gangrène* [1] ? N'est-il pas essentiel à la conservation du dépôt de la foi, que l'Eglise arrête cette contagion ? Pour-

[1] *Relat. sur les Délib.* p. 20. — [2] *Lettre* XVIII.

[1] *II. Tim.* II. 17.

quoi donc a-t-elle assemblé tant de conciles? Pourquoi a-t-elle prononcé tant de décrets, de canons, d'anathêmes? Elle n'a jamais pu sauver la foi, qu'en autorisant ou en condamnant des textes. L'hérésie ne s'insinue point par de simples pensées, ou par des sens en l'air. C'est par des paroles sensibles qu'elle répand son venin et qu'elle séduit. C'est en condamnant des paroles que l'Eglise arrête le torrent de la séduction.

L'héréticité d'un texte n'est donc pas un fait indifférent au dogme révélé, ou point de droit. Mais, au contraire, comme on ne peut jamais trouver, ni fixer, ni transmettre le dogme, que dans quelque texte, ou tissu de paroles, qui l'exprime et qui le rend sensible, il s'ensuit que l'Eglise ne peut jamais, ni juger du dogme, qu'en jugeant de la cathocilité ou héréticité de quelque texte, ni conserver le dépôt, par la condamnation des hérésies, qu'en les condamnant dans des textes certains.

II.

Comparaison entre le texte des cinq Propositions et celui du livre de Jansénius.

Le véritable état de la question que nous venons de poser, mes très-chers frères, nous conduit très-naturellement à une comparaison entre le texte des cinq propositions et celui du livre de Jansénius. D'où vient que les défenseurs de cet auteur regardent l'héréticité du texte des cinq propositions, comme un point de droit, et qu'ils regardent l'héréticité du livre comme un point de fait? De peur de leur imputer quelque sentiment qu'ils puissent désavouer, nous ne dirons ici rien de nous-mêmes, et nous ne ferons qu'écouter le principal écrivain qui reste à ce parti, dans la lettre qu'il a écrite depuis quelques mois sous le nom *d'un évêque à un évêque*.

« La première question, dit-il, est de savoir » si les cinq propositions considérées en elles- » mêmes sont hérétiques. Le pape Innocent X, » et après lui Alexandre VII, l'ont décidé. Inno- » cent XII a depuis déclaré, que ces deux papes » les ont jugées telles IN SENSU OBVIO, DANS LEUR » SENS PROPRE ET LITTÉRAL, et que c'est en ce » sens qu'elles doivent être condamnées par tous » les fidèles. TOUTE L'EGLISE A ACCEPTÉ CETTE » DÉCISION. C'EST UNE AFFAIRE FINIE. Aussi per- » sonne n'a-t-il jamais hésité sur cette dé- » cision. »

Dans la suite cet auteur cite ces paroles du Père Libère, Carme, qu'il donne comme véritables : « Les théologiens qu'on appelle Jan- » sénistes, se soumettent avec toute humilité » au pontife romain, dans la condamnation que » Sa Sainteté a faite des cinq propositions en » elles-mêmes, et dans leur propre sens, c'est- » à-dire à l'égard DE LA QUESTION DE DROIT. »

Voilà sans doute l'aveu le plus décisif qu'on puisse désirer. L'héréticité du texte *des cinq propositions en elles-mêmes et dans leur propre sens*, est donc LA QUESTION DE DROIT, suivant le principal écrivain du parti. C'est à l'égard de cette décision, qu'il assure que *personne n'a jamais hésité*, et que *toute l'Eglise a accepté cette décision*. Nous n'avons plus besoin que d'appliquer mot pour mot, au texte du livre, ce que cet auteur dit pour le texte des propositions.

Les propositions ne sont pas moins que le livre, un texte ou tissu de paroles. D'un côté on peut faire sur le texte des cinq propositions, les mêmes questions de fait grammatical, pour la valeur actuelle de chaque terme, qu'on peut faire sur le livre entier. La signification de chaque mot dans le texte des propositions n'est pas plus une vérité révélée, que la signification de chaque mot dans le texte du livre. D'un autre côté le texte du livre n'est pas moins capable, que celui des propositions, de contredire la vérité révélée et de séduire les fidèles. Les questions de fait sont donc communes aux deux textes, quand on les prend chacun en soi-même. Malgré ces questions de fait communes, le principal écrivain du parti avoue que l'héréticité du texte *des propositions en elles-mêmes, et dans leur propre sens*, EST LA QUESTION DE DROIT. La bonne foi demande donc qu'il avoue aussi, que malgré les questions de fait, qui renaîtroient à l'infini sur ces deux textes, pour la valeur actuelle de chaque terme, l'héréticité du texte de Jansénius pris *en lui-même, et dans son propre sens*, n'est pas moins LA QUESTION DE DROIT, que l'héréticité du texte des propositions. D'où vient donc que cet auteur et tout son parti refusent de dire sur le texte du livre, comme sur celui des propositions : » C'est dans le sens propre et littéral..... qu'il » doit être condamné par tous les fidèles. Toute » l'Eglise a accepté cette décision. C'est une » affaire finie. » N'est-ce pas avoir deux poids et deux mesures, que de mettre dans un de ces textes toute *la question de droit*, pour laquelle on reconnoît que l'Eglise est infaillible, et de n'admettre dans l'autre texte qu'une pure question de fait, où l'on soutient que l'Eglise se trompe?

Pour rendre tout ceci encore plus sensible,

il faut considérer que l'Eglise nous présente à la fois deux textes, l'un court, et l'autre long : l'un comme le principal, parce que c'est celui qui a causé le trouble, qui a mis la foi en péril, qui est répandu partout, et qui est soutenu par un puissant parti; l'autre, qu'elle ne donne que comme le simple *extrait* ou *abrégé* de ce livre, qu'il est capital, pour la sûreté du dépôt de la foi, de flétrir et de décréditer. Elle n'attaque le second que par rapport au premier. Elle ne qualifie point le long texte, à cause qu'il contient mot pour mot le court. Mais au contraire elle qualifie le court, parce qu'il est l'abrégé du long. Elle les examine ensemble, et elle les qualifie des mêmes qualifications. Dans l'examen, et dans la forme du jugement prononcé, tout est égal, excepté la longueur des textes. Par quelle subtilité pourroit-on éluder une comparaison si naturelle, si simple et si décisive?

Si les défenseurs de Jansénius vouloient maintenant soutenir que l'hérétícité du texte des cinq propositions n'est qu'une pure question de fait, sur laquelle l'Eglise peut se tromper, comme ils le soutiennent de l'hérétícité du livre, ils tomberoient dans deux inconvéniens.

Le premier est que chacun pourroit se retrancher dans le silence respectueux pour les propositions, autant que pour le livre. Ceux mêmes qui ont déclaré, en signant leur formulaire, qu'ils sont très-sincèrement persuadés que les cinq propositions sont hérétiques, pourroient se défier bientôt de ce préjugé, rentrer librement dans l'examen de cette pure question de fait, prétendre en juger mieux la seconde fois que la première, et conclure que les cinq propositions bien entendues ne contiennent que la pure doctrine de saint Augustin. Chacun se croira en plein droit de changer d'avis dans une pure question de fait. Ainsi *l'affaire* ne sera jamais *finie*. Au contraire, on sera éternellement à recommencer sur la signification des cinq propositions condamnées.

Le second inconvénient est, qu'en ce cas les défenseurs de Jansénius seroient inexcusables d'avoir tant vanté leur soumission sans restriction sur l'hérétícité des cinq propositions, comme SUR LA QUESTION DE DROIT. Suivant cette supposition, en quelle conscience auroient-ils pu assurer que c'est par la croyance sincère de ce POINT DE DROIT qu'ils sont catholiques, mais qu'ils ne peuvent donner au point de fait touchant le livre que le *silence respectueux*? N'auroient-ils pas dû au contraire, suivant cette supposition, déclarer que l'hérétícité des propositions ne leur paroissoit, non plus que celle du livre, qu'un point de fait, dont *les yeux* de chaque lecteur, indépendamment de la decision de l'Eglise, sont *les juges légitimes*?

Enfin si les défenseurs de Jansénius admettent cette comparaison, et s'ils reconnoissent que l'hérétícité du livre n'est pas moins que celle des propositions *la question de droit*, il ne leur sera plus permis d'alléguer la distinction du fait d'avec le droit, puisqu'ils auront reconnu que cette distinction ne doit point être alléguée sur le texte des propositions. Alors tout se réduira uniquement à savoir si l'Eglise a autant condamné le livre que les propositions qui en sont l'abrégé. Or il sera facile de démontrer que l'Eglise n'a pas moins prétendu condamner le livre que les propositions mêmes. De plus, quand même l'Eglise n'auroit point encore jusqu'ici condamné directement le livre, ce qui est très-faux, il ne s'ensuivroit nullement qu'on pût alléguer la distinction du fait d'avec le droit, supposé que la question de l'hérétícité des deux textes soit également de droit, et non de simple fait. Suivant cette fausse supposition, pour procéder de bonne foi, il faudroit que les défenseurs de Jansénius se bornassent à dire : Voilà deux questions de droit entièrement égales sur deux textes, dont l'un est long, et l'autre court. Nous soutenons que l'Eglise a jugé celle du texte court, sans juger celle du texte long. Ainsi nous croyons l'hérétícité des propositions comme décidée, et nous rejetons l'hérétícité du livre, comme étant encore indécise. Mais si l'Eglise venoit alors à déclarer qu'elle n'a pas moins prétendu juger la question de droit sur le livre, que sur les propositions, il ne leur resteroit plus aucun retranchement.

III.

Autorité de l'Eglise égale pour les textes longs comme pour les textes courts.

Souffrez, mes très-chers frères, que nous allions en cet endroit au-devant d'une difficulté qui peut encore arrêter des lecteurs prévenus. La prévention rend quelquefois les vérités les plus claires, obscures aux meilleurs esprits, et nous devons tâcher d'imiter saint Augustin, qui disoit, en faisant de longues explications : « Nous parlons aux esprits pénétrants, comme » aux esprits les plus grossiers, pour lesquels » ce qui est trop étendu n'est pas encore suffi-

» sant.[1] » Il faut que ceux qui n'ont pas besoin de tels éclaircissemens souffrent avec patience que nous les fassions en faveur de ceux qui en peuvent avoir besoin.

Il se trouvera peut-être quelqu'un, qui pour énerver une comparaison si décisive, voudra se persuader, que l'héréticité d'un texte long, tel qu'un livre, n'est qu'un point de fait, où l'Eglise peut se tromper, quoique l'héréticité d'un texte court, tel que celui des cinq propositions, soit un point de droit. où l'Eglise prononce infailliblement. Mais en quel endroit de l'Ecriture, ou en quel monument de la tradition, nous montrera-t-on une juste mesure, qui soit réglée, pour faire une héréticité de droit, et une autre, qui soit réglée, pour faire une héréticité de fait? Y a t-il dans les textes une borne fatale dans une certaine page. qui change tout-à-coup le droit en fait, et le fait en droit? En déçà, l'héréticité est de droit, le Saint-Esprit décide, et l'Eglise est infaillible. Au-delà, cette même héréticité n'est plus qu'un simple fait, le Saint-Esprit se retire et abandonne l'Eglise. Quelques blasphêmes que vous mettiez dans votre texte contre les vérités fondamentales de la foi. pourvu que ce texte soit long, il ne s'agira jamais du point de droit, et tout s'en ira en question de fait.

Suivant ce bizarre principe, un chef de secte, qui voudra répandre impunément le venin de son hérésie, raisonnera ainsi en lui-même. Pour éluder tous les anathêmes de l'Eglise, je n'ai qu'à passer cette borne, au-delà de laquelle son infaillibilité lui manque tout-à-coup, et où je ne lui devrai plus que le silence respectueux. Si je ne composois qu'un texte court, je tomberois dans le point de droit, où elle me foudroyeroit sans ressource. Mais en allongeant mon texte, je passerai dans la pure question de fait. Par quelques pages d'augmentation, je lui ôterai l'assistance du Saint-Esprit, et l'autorité infaillible, pour me condamner.

Oseroit-on dire sérieusement des choses si peu sérieuses? ne voit-on pas qu'un texte, pour être long, n'en est pas moins que celui qui est le plus court, un texte véritable? Pour être long, il n'en contredit pas moins le dogme révélé. Son héréticité n'en est pas moins contagieuse. Ainsi il n'en est pas moins vrai de dire qu'il s'agit du point de droit.

Remarquez, mes très-chers frères, que le plus long texte, tel qu'un gros livre, s'il est bien fait, doit avoir une parfaite unité de dessein. Il faut qu'on puisse le réduire tout entier à une seule proposition essentielle. D'un autre côté la plus courte proposition, si elle contient une vérité importante et contestée, peut remplir tout un gros volume, quoique l'auteur soit exact à ne sortir jamais de cette unité de dessein. Il doit revêtir sa proposition de toutes ses preuves, et réfuter les objections qui peuvent l'obscurcir. Un livre n'est donc qu'une proposition développée, et une proposition est un livre abrégé. C'est toujours la même nature de texte, également capable d'affirmer, ou de nier le dogme de foi.

Une simple proposition ne sauroit même d'ordinaire exprimer un sens aussi précis et aussi développé qu'un livre entier, si le livre est bien fait. La brièveté d'une proposition détachée ne permet guère de prévenir tous les doutes de tous les lecteurs, et d'exclure tous les sens qui ont quelque liaison apparente avec le véritable. Mais un auteur, qui fait un livre, y inculque et y développe fréquemment le point essentiel de son ouvrage. Toutes les parties y aboutissent, comme des lignes au centre. Il définit tous les termes qui peuvent laisser quelque doute, et si son livre est tel qu'il doit être, il ne contient aucun mot au-delà de sa proposition essentielle, qui ne serve à la prouver et à l'éclaircir. C'est là précisément ce qui est arrivé à Jansénius. Jamais auteur n'a développé ni inculqué sa pensée avec plus d'évidence. Jamais auteur n'a écarté avec plus de précaution tous les sens différens du sien.

Par exemple le troisième livre, *de la grâce de Jésus-Christ sauveur*, si vous en exceptez les deux derniers chapitres, ne fait d'un bout à l'autre qu'une seule proposition, qui est la première des cinq condamnées. On n'y trouvera pas une seule page, qui ne tende directement, et avec évidence, ou à prouver cette proposition, ou à réfuter tout ce qui pouvoit l'affoiblir. Le second livre tout entier n'est à proprement parler que la seconde proposition mise dans tout son jour. Le sixième, le septième et le huitième livres, jusque dans les titres des chapitres, ne forment tous ensemble qu'une seule proposition, qui est la troisième entre les cinq. L'unique but des livres sur l'hérésie pélagienne est d'établir la quatrième proposition. Enfin les deux derniers chapitres du troisième livre de la grâce de Jésus-Christ sauveur, ne sont que la cinquième proposition continuellement répétée. On peut assurer sans exagération que le sens propre, naturel et littéral des cinq propositions, est encore plus développé et plus incapable de

[1] *De prædest. Sanct.* c. XII, t. X.

toute bénigne explication, dans le livre de Jansénius, que dans le texte court des propositions mêmes ; car cet auteur rejette sans cesse avec des précautions infinies tous les sens par lesquels on pourroit vouloir tempérer sa doctrine et la ramener aux bornes de la foi.

Que si on veut faire attention au besoin de conserver le dépôt des vérités révélées, il est certain que l'Eglise a encore plus de besoin d'une autorité infaillible, en jugeant des textes longs, tels que les livres, qu'en jugeant des textes courts, tels que de simples propositions.

Ce n'est jamais par des propositions nues, sèches, courtes et détachées, qu'un novateur entraîne la multitude et forme une nombreuse secte. C'est toujours par des discours liés et agréables, par la variété des tours, par la véhémence des figures, par l'arrangement artificieux des principes, qu'il impose au lecteur. Un auteur, dans un livre, se cache, se replie, se glisse et s'insinue, comme un serpent parmi les fleurs. Il émeut l'imagination, il attendrit le cœur, il touche toutes les passions, il intéresse pour sa cause, il rend ses adversaires odieux, il lie insensiblement l'esprit du lecteur, il l'enveloppe, pour ainsi dire, dans les piéges de son systême. Du vrai il le mène au faux, par un changement qui est imperceptible, comme les nuances des couleurs. Tel est le pouvoir de la parole dans un livre fait avec art. Mais des propositions courtes et détachées ne s'entr'aident point, et sont sans défense. Elles n'ont rien d'insinuant, de gracieux, d'aimable, ni de persuasif. Chacun les examine avec une indifférence et une rigueur de géomètre. Ces textes ne sont que des lambeaux. Ce n'est qu'une parole morte et privée de tout charme, pour saisir l'imagination.

Ainsi la sûreté du dépot, qui est la raison fondamentale, en cette matière, demande évidemment encore plus l'infaillibité de l'Eglise, pour condamner les livres, que pour condamner les propositions hérétiques. Aussi verrons-nous bientôt que l'Eglise n'a pas moins anathématisé dans des canons, des textes longs, que des textes courts, et qu'elle n'a pas moins prétendu parler au nom du Saint-Esprit contre les uns, que contre les autres. Lors même qu'elle qualifie de simples propositions, c'est d'ordinaire pour donner à la multitude des fidèles qui ne sauroient lire de grands ouvrages, un abrégé des erreurs qu'elle veut leur faire éviter. C'est dans ce dessein, qu'elle a donné un abregé du livre de Jansénius, où elle a ramassé cinq hérésies tirées de cet ouvrage, pour apprendre aux fidèles à croire comme des vérités de foi les dogmes qui sont contradictoires à ces cinq hérésies.

IV.

Preuve de l'autorité infaillible de l'Eglise pour juger des textes.

Ces difficultés étant aplanies, il est temps, mes très-chers frères, de remonter à la source, pour poser le principe fondamental de l'autorité de l'Eglise. Nous le trouvons dans les paroles de Jésus-Christ : *Allez*, dit-il [1], enseignez *toutes les nations....., et voilà que je suis avec vous tous les jours, jusques à la consommation du siècle.* Il est manifeste que le corps des pasteurs ne peut enseigner toutes les nations, qu'en remplissant les deux fonctions essentielles que saint Paul leur marque. L'une est de garder *la forme des paroles saines. Formam habe sanorum verborum, quæ a me audisti.... Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum* [2]. L'autre est *d'éviter la nouveauté profane de paroles. O Timothée, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates* [3]. Ce n'est que par cette double fonction, que le corps des pasteurs peut garder le dépôt. C'est pourquoi vous voyez que l'apôtre joint expressément *la conservation du dépot par le Saint-Esprit*, avec chacune de ces deux fonctions essentielles.

Il explique encore ailleurs ces deux fonctions, en ces termes : *Afin qu'il soit puissant, pour exhorter dans la saine doctrine, et pour reprendre ceux qui la contredisent. Ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere* [4].

L'une de ces fonctions n'est pas moins nécessaire que l'autre. En vain les pasteurs sèmeroient-ils d'un côté la parole de vie, si d'un autre côté les séducteurs répandoient librement *le discours* qui *gagne comme la gangrène.* On peut même assurer dans toute la rigueur de la dialectique, que ces deux fonctions, qui paroissent diverses, n'en font réellement qu'une seule très-simple. Affirmer le *oui*, c'est nier le *non*, et nier le *non*, c'est affirmer le *oui*. Par exemple, affirmer qu'il est jour, c'est nier qu'il soit nuit, et nier qu'il soit nuit, c'est affirmer qu'il est jour. Tout de même affirmer *la forme des paroles saines*, c'est nier *la nou-*

[1] *Matth.* XXVIII. 19 et 20. — [2] *II. Tim.* I. 13. — [3] *I. Tim.* VI. 20. — [4] *Tit.* I. 9.

veauté profane de paroles, qui lui est contradictoire; et nier *la nouveauté profane de paroles*, c'est affirmer *la forme des paroles saines*. C'est par ces deux fonctions indivisibles que l'Eglise *enseigne tous les jours toutes les nations*, et elle ne pourroit manquer ni à l'une ni à l'autre, sans violer le dépôt. Elle ne sort jamais des bornes précises de la révélation, en ne faisant jamais que nier toute parole qui nie la vérité révélée, et que confirmer toute parole qui l'affirme.

Si elle manquoit à discerner la forme saine d'avec la nouveauté profane de paroles, elle pourroit donner l'une pour l'autre à ses enfans. Alors, loin *d'enseigner tous les jours toutes les nations*, elle les induiroit toutes en erreur. En se trompant sur la signification propre des termes, elle les tromperoit inévitablement pour le fond des dogmes. Que peuvent faire les fidèles humbles et dociles, quand l'Eglise leur présente un texte qu'elle approuve ou qu'elle condamne, sinon de se ressouvenir aussitôt de cet oracle décisif du Sauveur : *Qui vous écoute, m'écoute* [1] ? C'est comme si le Sauveur avoit dit : Quand vous parlez, je parle. Or Jésus-Christ ne peut jamais parler en des termes impropres, forcés et captieux, dont la signification propre et naturelle induise les nations en erreur. C'est néanmoins ce qui arriveroit, si l'Eglise parloit dans des canons, ou dans d'autres décrets dogmatiques, en sorte que ses anathêmes ne dussent tomber que sur des sens forcés et étrangers aux paroles qu'elle anathématiseroit. En ce cas, ses canons ou autres décrets dogmatiques ne seroient véritables que dans une signification impropre et captieuse. Ils paroîtroient condamner le sens propre et naturel des paroles, qu'ils ne condamneroient pourtant pas. Il faut donc supposer que l'Eglise, par la bouche de laquelle Jesus-Christ parle, selon sa promesse, ne fait jamais aucun canon ni décret dogmatique sur des textes, en les prenant dans des sens impropres et forcés.

Ce n'est point écouter sérieusement Jésus-Christ et l'Eglise par laquelle il parle, mais s'en jouer avec impiété, que de prendre les paroles qu'elle approuve ou qu'elle condamne, dans des sens étrangers et chimériques. Ce n'est point écouter Jésus-Christ dans l'Eglise qui parle, que de supposer qu'elle donne la nouveauté profane de paroles pour la forme saine, et la forme saine pour la nouveauté profane.

Nul maître, nul ami, nul homme raisonnable ne pourroit souffrir que son domestique, ou son ami, ou son voisin, éludât le sens propre et naturel de ses paroles par des explications forcées. Nul homme ne souffriroit dans sa société, qu'un autre homme supposât qu'il a mal entendu les paroles par lesquelles il a déclaré ses intentions. A plus forte raison Jésus-Christ, qui veut qu'on écoute les décrets de l'Eglise comme s'il les prononçoit lui-même, ne permet point aux particuliers de les énerver, en prenant dans des sens forcés et illusoires, les paroles que l'Eglise leur donne dans ces décrets, comme pures, ou comme impies et hérétiques.

Qui est-ce d'entre nous qui n'auroit pas horreur de donner des contorsions subtiles aux décisions de Jésus-Christ s'il les prononçoit visiblement de sa propre bouche ? Qui est-ce qui oseroit supposer que Jésus-Christ, faute de bien entendre les paroles qu'il approuveroit ou qu'il condamneroit, auroit condamné *la forme saine*, et approuvé *la nouveauté profane de paroles?* Qui est-ce qui seroit assez téméraire, pour distinguer le fait d'avec le droit, dans les paroles que Jésus-Christ autoriseroit ou rejetteroit avec anathêmes? Chacun ne se croiroit-il pas obligé de prendre simplement de telles paroles dans leur sens le plus propre et le plus naturel ? Si quelque esprit contentieux se scandalisoit de ce sens naturel des paroles approuvées ou condamnées par Jésus-Christ, et s'il cherchoit un sens imaginaire, pour éluder le véritable, chacun de nous, en s'attachant au sens propre, se hâteroit de dire comme saint Pierre : *Seigneur, à qui irons-nous : vous avez les paroles de vie éternelle* [1] ? Que nous reste-t-il donc à examiner? C'est l'Epoux qui parle par la bouche de l'Epouse. Qui entend l'Epouse, entend l'Epoux; ni l'un ni l'autre ne donne jamais aucune parole, que dans son sens propre et naturel.

Que chacun de nous se mette aujourd'hui dans le cas précis, que les défenseurs de Jansénius ne craignent point de supposer comme possible, et comme étant déjà actuellement arrivé pour le texte de cet auteur. Si l'Eglise pouvoit se tromper sur la signification propre des paroles, jusqu'à donner des textes purs pour des textes empoisonnés, et des textes empoisonnés pour des textes purs, les fidèles se trouveroient dans une nécessité inévitable de faire naufrage dans la foi, ou de désobéir à Jésus-

[1] *Luc.* x. 16.

[1] *Joan.* vi. 69.

Christ, en éludant les décrets de l'Eglise, quoiqu'il ait commandé de l'écouter comme si on l'écoutoit lui-même.

Dans un cas si affreux, il n'y auroit que les esprits présomptueux et indociles, qui se garantiroient de la séduction. Ce seroit en s'écoutant, au lieu d'écouter l'Eglise, qu'ils conserveroient la vraie foi. Ce seroit en préférant leurs propres lumières à celles de l'Eglise sur la signification naturelle des décrets de l'Eglise même, qu'ils éviteroient l'impiété et l'hérésie. Ils ne sauveroient leur foi, qu'en désobéissant à Jésus-Christ et en se jouant des décisions de l'Eglise.

Pour les fidèles qui se défient d'eux-mêmes, et qui ne se confient qu'en la promesse, leur docilité pour l'oracle de Jésus-Christ les précipiteroit sans ressource dans l'abîme de l'hérésie. A force de croire le commandement que Jésus-Christ a fait d'écouter l'Eglise, ils n'écouteroient plus Jesus-Christ même révélant les vérités de foi. En écoutant l'Epouse comme l'Epoux, et en recevant avec une religieuse simplicité ses décrets dans leur signification naturelle, ils contrediroient l'Epoux, et ils s'égareroient en suivant la règle établie par le Sauveur, pour éviter tout égarement.

Remarquez, mes très-chers frères, que la tradition est, comme le mot même le porte, la transmission que l'Eglise fait de la doctrine de Jésus-Christ à toutes les nations. Les sens étrangers, forcés et chimériques, ne sont point les véritables sens de la parole que l'Eglise transmet. Ils ne passent point avec elle dans l'esprit des nations, qui sont enseignées. Les peuples ne sauroient deviner ces sens, puisqu'ils sont étrangers et forcés. Ces sens étrangers à la parole ne la suivent point. Ils demeurent dans l'esprit de ceux qui les imaginent mal à propos pour les imputer, contre les règles, aux paroles transmises. Comme la liaison de ces sens avec les paroles est chimérique et forcée, les paroles passent dans l'esprit des auditeurs, sans y porter avec elle ces sens étrangers. Ainsi, dans le cas qu'on suppose, lorsque par exemple l'Eglise condamne le texte de Jansénius, le sens forcé et étranger au texte, qu'elle auroit en vue, demeureroit dans la seule pensée du corps des pasteurs. Le sens propre et naturel du texte de Jansénius seroit le seul qui passeroit dans l'esprit de tous les peuples, comme étant le sens déclaré hérétique. De là il s'ensuit clairement, que si le sens propre et naturel du texte de Jansénius étoit la pure doctrine de saint Augustin, il ne pourroit ni passer, ni rester dans l'esprit de tous les peuples aucune autre condamnation, que celle de la doctrine de ce Père. Ainsi l'erreur de fait dans le corps des pasteurs entraîneroit inévitablement l'erreur de droit dans le corps des peuples.

Remarquez encore, mes très-chers frères, que le commandement d'enseigner toutes les nations, n'est pas seulement un commandement de bien penser, mais encore un commandement de bien parler; car on n'enseigne qu'en parlant, et en parlant en termes propres suivant les règles de la grammaire. Ce commandement renferme aussi, comme nous l'avons déjà vu, l'obligation expresse de juger de toute parole qui affirme, ou qui nie le dogme révélé, pour admettre l'une et pour rejeter l'autre. Ce n'est point sur les simples pensées du corps des pasteurs, mais sur leurs paroles, que le corps des fidèles peut former sa foi. Ce n'est point sur des sens impropres et étrangers aux paroles, mais sur le sens propre et naturel des paroles du corps des pasteurs, que le corps des fidèles peut régler sa croyance. Ainsi, supposé que l'Eglise prenne dans des textes la parole de vie pour celle de mort, et la parole de mort pour celle de vie, le corps des fidèles, qui interprétera sur l'autorité de l'Eglise ces deux paroles dans leur sens naturel, prendra le poison mortel de l'une, et rejettera la nourriture salutaire de l'autre. Ainsi ce sera l'Eglise qui arrachera le pain sacré à ses enfants, et qui leur présentera la coupe empoisonnée. Ainsi loin d'être cette Jérusalem d'en haut qui enfante ici-bas les élus, et qui *enseigne toutes les nations*, elle les séduiroit toutes. En se trompant sur les règles de la grammaire, elle tromperoit toutes les nations sur les règles de la foi.

Pour empêcher cette perte irréparable du dépôt, Jésus-Christ joint sa promesse à son commandement: *Allez*, dit-il, *enseignez toutes les nations*. Il ajoute aussitôt: *Et voilà que je suis tous les jours avec vous, jusqu'à la consommation du siècle*. Tous les Catholiques conviennent, qu'il promet par ces paroles une présence de secours, pour empêcher que l'Eglise n'enseigne mal. C'est comme s'il disoit: *Et voilà que je suis tous les jours avec vous* enseignant toute vérité, suivant la signification propre et naturelle des paroles: *Tous les jours avec vous* gardant *la forme des paroles saines*: *Tous les jours avec vous* rejetant *la nouveauté profane de paroles*: *Tous les jours avec vous exhortant dans la saine doctrine, et reprenant quiconque la contredit*.

En disant *tous les jours jusques à la consommation du siècle*, il embrasse dans sa promesse tous les temps et tous les jugemens de textes jusqu'à la fin. Aucun jour, ni aucun texte, qui affirme, ou qui contredise la vérité révélée, n'en est excepté. En quelque jour de tous les siècles que l'Eglise enseigne les nations, et qu'elle dise : « Voilà les paroles de la foi dont il faut vous nourrir, et voilà les paroles qui la contredisent, dont vous devez craindre d'être empoisonnées ; » toutes les nations doivent croire que Jésus-Christ enseigne avec elle. Toutes les nations doivent l'écouter comme écoutant Jésus-Christ même, qui parle par sa bouche. C'est comme s'il disoit : *Et voilà que je suis tous les jours avec vous*, condamnant tous les textes que vous déclarez hérétiques en chaque siècle, en chaque année, en chaque jour, jusqu'au dernier, qui fera *la consommation*. Le ciel et la terre passeront ; mais ni une lettre, ni un point de cette promesse ne passera jamais sans accomplissement. C'est en vertu de cet oracle si exprès et si décisif, que le corps des pasteurs est en droit de dire, sans excepter jamais ni un seul jour, ni un seul texte catholique, ou hérétique, ce que le concile de Jérusalem disoit, pour donner une forme constante à tous les conciles suivans [2] : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous* de juger ainsi. L'Epoux et l'Epouse ne font alors ensemble qu'une seule voix. Qui écoute l'un, écoute l'autre. C'est par cette autorité que l'Eglise, en condamnant les textes hérétiques, *abat toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu* [3].

Tous les autres endroits de l'Ecriture, qui contiennent la promesse en faveur de l'Eglise, ne prouvent pas moins qu'elle ne se trompera jamais sur les textes, qui conservent ou qui corrompent le sacré dépôt. Ils ne peuvent avoir un sens sérieux et digne du Saint-Esprit, qu'autant qu'ils regardent tous les jugemens de textes, qui expriment, ou qui contredisent les vérités révélées. Nous avons déjà vu que Jésus-Christ ne pourroit enseigner tous les jours avec une Eglise qui enseigneroit que la nouveauté profane est la forme saine, et que la forme saine est la nouveauté profane. Nous avons déjà vu que les nations ne pourroient jamais écouter, comme Jésus-Christ même, une Eglise dont les décrets, pris dans leur signification propre et naturelle, anathématiseroient les vérités révélées par Jésus-Christ. Mais il faut ajouter que *les portes de l'enfer*, c'est-à-dire les conseils de l'erreur, auroient *prévalu contre* cette Eglise dans le cas que nous supposons : car l'Eglise, en condamnant la forme saine, et en autorisant la nouveauté profane de paroles, séduiroit sans ressource toutes les nations fidèles, et cette séduction universelle des peuples, causée par la méprise du corps des pasteurs sur les paroles, seroit la victoire *des portes de l'enfer* sur l'Eglise pour les sens révélés. Ainsi il est évident que la promesse de l'infaillibilité de l'Eglise seroit vaine, illusoire, et indigne de Dieu, si elle ne tomboit pas sur les jugemens que l'Eglise fera jusqu'à la fin des siècles, de toute parole qui nie ou qui affirme le sens révélé, et qui peut ou le transmettre dans sa pureté, ou le corrompre en l'exprimant mal.

Nous lisons encore [1], que Dieu a donné *des pasteurs et des docteurs, pour la consommation des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps de Jésus-Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de foi et de connoissance du Fils de Dieu, jusqu'à l'homme parfait, jusqu'à la mesure de l'âge, et de la plénitude de Jésus-Christ.* Si le corps des pasteurs pouvoit se tromper dans le discernement de la parole salutaire d'avec la parole contagieuse, *les pasteurs* donnés, selon la promesse, *pour la consommation des saints et pour l'édification du corps de Jésus-Christ*, pourroient, en se méprenant sur la signification des paroles, séduire les *saints*, et détruire *le corps* mystique du Sauveur. Loin de faire *parvenir tous* les hommes *à l'unité de foi et de connoissance du Fils de Dieu*, l'Eglise les précipiteroit dans la confusion, dans la division, dans l'indépendance, dans le mépris de l'autorité et dans l'hérésie. Chacun, en supposant que l'Eglise n'a pas su prendre les paroles dans leur signification propre, se joueroit de tous ses décrets.

On voit clairement, par ces exemples de l'Ecriture, que toutes les preuves qu'on en tire, pour établir l'infaillibilité de l'Eglise, ne prouvent rien de sérieux et de réel dans la pratique : ou bien qu'elles prouvent que l'Eglise ne se trompera jamais dans le discernement de toute parole qui conserve ou qui corrompt le dépôt de la foi. Aussi verrons-nous bientôt que le cinquième concile a employé toutes les magnifiques promesses de l'Ecriture, pour établir sa propre infaillibilité, sur la signification de trois textes qu'il condamnoit.

[1] *Act.* XV. 28. — [2] *II. Cor.* X. 5.

[1] *Ephes.* IV. 11, 12 et 13.

En vain on nous allègue que l'Eglise, en se trompant sur le sens des textes, ne se trompe que sur des règles de grammaire, qui ne sont point révélées de Dieu, ni par conséquent l'objet de notre foi. Eh, qu'importe au corps des fidèles, que l'Eglise pense toujours bien, si elle parle et enseigne mal, en condamnant *le discours fidèle*, et en autorisant *le discours* qui *gagne comme la gangrène?* L'erreur du corps des pasteurs sur la parole produit inévitablement la séduction universelle du corps des peuples sur les dogmes, et fait par conséquent le naufrage de la foi, avec le renversement de toute l'Eglise. Dans ce cas, le ministère de vie se change en ministère de mort. Encore une fois, le sens révélé ne peut être transmis que par la parole prise dans sa signification propre et naturelle. Ainsi la promesse ne peut être sérieuse, et digne des bontés de Dieu, qu'autant qu'elle nous assure que l'Eglise ne se trompera jamais dans le choix des paroles qui transmettent le sens révélé, et dans la condamnation de toute parole qui le corrompt, au lieu de le transmettre.

V.

Autorité de l'Eglise sur les textes, pour faire des symboles et des canons.

C'est sur ce fondement inébranlable des promesses, que l'Eglise prend certains textes, pour en faire des symboles, et qu'elle en rejette d'autres par des anathèmes dans des canons. Elle ne compose point elle-même les textes de ses symboles: car les évêques ne les dictent point tous à la fois, par une inspiration commune, qui seroit visiblement miraculeuse. Mais elle les reçoit des mains du particulier qui les a dressés; elle les examine, et s'assure, en vertu des promesses, qu'elle les entend dans leur sens propre et naturel. Alors elle les adopte, et les présente comme siens à ses enfans, afin qu'ils y trouvent l'abrégé de leur foi.

Tout de même, ce n'est pas elle qui compose les textes qu'elle anathématise par ses canons: car les évêques ne les dictent point tous à la fois, par une inspiration commune, qui seroit visiblement miraculeuse. Mais ils ont été extraits des écrits de quelque novateur, ou dressés par quelque particulier, qui a pris soin d'y rassembler les erreurs dont on craint le progrès. Elle les examine, et s'assure, en vertu des promesses, qu'elle les entend dans leur sens propre et naturel. Alors elle les anathématise par des canons. Mais enfin, soit qu'elle autorise, ou qu'elle condamne un tissu de paroles, elle en juge, et elle assure qu'*il a semblé bon au Saint-Esprit* et à elle, d'en juger ainsi. Elle ne doute point que son jugement ne soit celui du Saint-Esprit. Elle ne permet à aucun de ses enfans d'en douter. Elle les fait quelquefois jurer qu'ils n'en doutent point, et elle va jusqu'à anathématiser, c'est-à-dire jusqu'à retrancher du corps de Jésus-Christ et jusqu'à livrer à Satan quiconque oseroit en douter. C'est supposer, c'est croire, c'est déclarer par la pratique, c'est exercer ouvertement, c'est faire croire à tous les fidèles son infaillibilité en ce point essentiel et fondamental.

Si l'Eglise pouvoit se tromper sur la signification propre et naturelle des textes purs ou hérétiques, elle pourroit prendre, pour en faire un symbole, un texte qui devroit être anathématisé dans un canon: elle pourroit anathématiser dans un canon, un texte qui mériteroit d'être adopté pour servir de symbole. Alors l'erreur du corps des pasteurs, qu'on nomme de fait, sur la valeur propre et naturelle des termes, entraîneroit nécessairement après soi la séduction du corps des peuples, sur le sens révélé, qui ne peut être transmis, ou falsifié, que par la valeur propre et naturelle des paroles.

Supposons, encore une fois, que ce cas, qu'on soutient être possible, soit actuellement arrivé. C'est aux défenseurs de Jansénius à répondre d'une façon précise et sensible à cette supposition. Que fera un simple fidèle qui se défie autant de soi qu'il se confie à l'Eglise, avec laquelle Jésus-Christ *enseigne tous les jours jusqu'à la consommation du siècle*, selon la promesse? La supposition est que le corps des pasteurs lui donne un texte digne de servir de symbole, comme anathématisé dans un canon, et un autre texte digne d'être anathématisé par un canon, comme un symbole. Ce fidèle ne peut point deviner les sens forcés, étrangers et chimériques, que l'Eglise, par pure erreur de fait, attache à ces textes. Plus il est sincère et docile, plus il sera séduit par l'Eglise même. C'est elle qui de sa propre main lui met dans la bouche *le frein d'erreur*, et qui le fait égarer sans ressource. N'est-ce pas faire naufrage dans la foi, que de prendre ainsi religieusement dans sa signification propre et naturelle un symbole impie, tel que les formules par lesquelles les Ariens tâchoient d'anéantir la foi de Nicée? N'est ce pas anathé-

matiser les dogmes révélés, que de recevoir simplement dans leur signification propre et naturelle, des canons qui anathématisent ces dogmes de foi. Il ne s'agit pas de l'intention du corps des pasteurs, qui demeure dans leurs cœurs, mais de leur parole, qui passe dans l'esprit des peuples, et du sens naturel que cette parole transmet. Si le texte autorisé pour servir de symbole exprime naturellement l'impiété, le simple fidèle, en recevant simplement ce texte, s'empoisonne. Si le texte anathématisé dans le canon exprime naturellement le dogme révélé, le simple fidèle, en recevant simplement cet anathème, et en y acquiesçant, anathématise la vérité révélée. Oseroit-il contredire le sens propre et naturel du texte qu'il reçoit actuellement pour symbole? Oseroit-il croire comme une vérité de foi le sens propre et naturel, qu'il anathématise actuellement avec tout le corps des pasteurs dans un canon? Quel parti peut-il prendre? Les défenseurs de Jansénius peuvent-ils nous le dire. Si le corps des pasteurs répand ainsi, par le sens propre et naturel des paroles qu'il approuve et qu'il condamne, la séduction dans tous les fidèles, comment peut-il *enseigner toute vérité?* Comment peut-il garder le dépôt *du discours fidèle* [1], si c'est lui-même qui le viole, et qui transmet en sa place le discours contagieux? Une Eglise qui disposeroit si mal la parole, sans laquelle la doctrine ne peut se conserver, empoisonneroit tous les peuples, au lieu de les nourrir. Au lieu d'être *la colonne et l'appui de la vérité* [2], elle seroit la source de l'erreur. Loin d'être *sans tache et sans ride* [3], elle seroit défigurée et indigne de son Epoux.

Il est donc clair, comme le jour, que l'Eglise ne sauroit *garder le dépôt par le Saint-Esprit*, ni enseigner de manière que Jésus-Christ enseigne *tous les jours* avec elle, ni empêcher que *les portes de l'enfer* ne prévalent contre ses soins, à moins qu'elle ne soit contenue *tous les jours* par le Saint-Esprit, pour entendre les textes dans leur vrai sens, et pour discerner ceux qui peuvent servir de symboles, d'avec ceux qui méritent d'être anathématisés dans des canons.

VI.

Autorité des décrets reçus de toutes les Eglises.

Les défenseurs de Jansénius diront peut-être qu'il y a une extrême différence entre l'autorité des symboles ou des canons des conciles, et l'autorité des bulles des papes, telles que celles d'Innocent X et d'Alexandre VII contre le livre de Jansénius. Mais voici ce qu'aucun Catholique ne peut mettre en doute. Les bulles de ces deux papes, qui ont été faites, tant contre le texte de Jansénius, que contre celui des cinq propositions, ayant été reçues avec le consentement unanime de toutes les églises, elles ont toute l'autorité de l'Eglise universelle. Ainsi l'anathême que la bulle d'Innocent X a prononcé contre la première des cinq propositions, qui est sans doute mot pour mot dans le livre (*anathemate damnatam*), a la même force contre ce texte, que les anathêmes prononcés dans les canons de la sixième cession du concile de Trente ont contre divers textes, où la doctrine des Protestans est recueillie.

Les défenseurs de Jansénius, qui soutiennent que l'Eglise est faillible sur l'interprétation de ces sortes de faits qui concernent les textes, ne se soumettroient pas davantage à un canon d'un concile, sur une telle question de fait, qu'ils se soumettent à tant de bulles et de constitutions unanimement acceptées par toutes les églises.

Mais si au contraire ils reconnoissoient que l'héréticité des textes appartient au point de droit, et que l'Eglise est assistée du Saint-Esprit pour en juger, ils ne pourroient plus refuser de croire en ce point la décision portée dans les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII: car la convocation d'un concile n'est nullement nécessaire, pour terminer chaque dispute en matière de foi. Par exemple, l'hérésie pélagienne demeura abattue dans le cinquième siècle, sans aucun concile général. « La cause est finie, disoit saint Augustin à » Julien [1], et il n'y a plus rien à faire avec » vous, pour le droit d'examiner. Vous devez » seulement suivre en paix le jugement prononcé sur cette matière. Que si vous le refusez, il faut réprimer cette inquiétude turbulente qui tend des piéges. » Ce Père parloit encore ainsi: « Faut-il assembler un concile, » pour condamner une hérésie évidente: comme » si aucune hérésie n'avoit jamais été condamnée que par un concile assemblé? Mais plutôt il est arrivé très-rarement qu'il ait été » nécessaire d'en assembler pour de telles condamnations. Il y a eu incomparablement » plus d'hérésies qui ont mérité d'être rejetées » et condamnées dans le lieu où elles ont paru,

[1] *Joan.* x. 13. — [2] *I. Tim.* III. 15. — [3] *Ephes.* v. 27.

[1] *Cont. Jul.* lib. III, cap. I: t. x.

» et qui de là ont été connues par tout le reste » de la terre, comme devant être évitées[1]. »

Il est donc clair que le jugement du saint Siége, reçu unanimement de toutes les églises contre le texte de Jansénius, est autant revêtu de l'autorité de l'Eglise qu'un de ces canons du concile de Trente, qui anathématisent les textes où la doctrine des protestans est recueillie. Soit que l'Eglise parle dans une assemblée générale, ou que, sans assemblée générale, elle s'unisse au premier siége, dans une décision qu'il a faite, elle est toujours la même Eglise, à laquelle le Saint-Esprit est promis. C'est au nom du Saint-Esprit qu'elle anathématise le texte de Jansénius, de même qu'elle a anathématisé à Trente les textes où est ramassée la doctrine des Protestans.

Si on permettoit aux défenseurs de Jansénius d'éluder, par la distinction du fait et du droit, les bulles qui ont été reçues par le consentement unanime de toutes les églises, tous les Protestans mal convertis pourroient se servir d'un exemple si décisif, pour éluder par la même distinction tous les canons du concile de Trente. Ils ne manqueroient pas de dire que le concile s'est trompé sur les règles de la grammaire et sur la propre signification des textes. Ils rejetteroient les anathêmes sur des sens forcés et étrangers aux textes anathématisés, pour rendre la décision vaine et illusoire. Ils diroient que les canons du concile, aussi bien que les bulles des papes, ont pris les textes à contresens. Ils se retrancheroient dans *le silence respectueux*, pour l'erreur de fait du concile dans ses canons, comme les défenseurs de Jansénius s'y retranchent pour l'erreur de fait qu'ils imputent aux bulles à l'égard du livre de cet auteur.

A la faveur de cette captieuse distinction, non-seulement les Protestans cachés, mais encore les hérétiques de tous siècles se joueront de tous les canons des conciles, aussi bien que de toutes les bulles des papes. Ils donneront à l'infini des contorsions subtiles à tous les termes les plus simples et les plus précis, pour empêcher qu'aucune décision ne tombe sur les sens impies qu'ils voudront mettre à couvert. Quelque effort que l'Eglise fasse pour écarter jusques aux moindres équivoques, les équivoques renaîtront sans cesse dans les textes qu'elle aura condamnés. Jamais elle ne parviendra à les épuiser. Quelque soin qu'elle prenne de rendre sa décision, pour ainsi dire, palpable, le parti condamné trouvera le moyen de l'obscurcir et de l'embrouiller. Chacun, sur l'exemple des défenseurs de Jansénius, se permettra toujours de croire qu'elle a mal entendu le texte qu'elle a condamné, et qu'elle ne l'a censuré que dans un sens étranger et impropre. Chacun soutiendra toujours que le sens dont il est prévenu, et qu'il veut mettre à couvert, ne peut être celui qui est anathématisé. Chacun renverra toujours l'anathème sur quelque sens faux et bizarre, pour sauver le véritable. On ne contredira plus aucun canon ni aucune bulle; mais on les énervera, en les expliquant. Les canons et les bulles, quoi que l'Eglise puisse faire, ne diront plus que ce qu'il plaira aux novateurs, et ne condamneront jamais que des sens auxquels ces novateurs ne prendront aucun intérêt. Les canons des conciles, et les décrets du saint Siége reçus de toutes les églises, ne seront plus que des jeux de mots. Aucun hérétique ne sortira plus de l'Eglise. Pourquoi en sortiroient-ils, puisqu'ils en seront quittes pour *le silence respectueux*, sans s'exposer à aucune des suites périlleuses d'une rupture ouverte ? Le schisme est un parti trop violent et trop grossier. *Le silence respectueux* est bien plus sûr et plus commode : il opère la tolérance de tous les dogmes opposés. A la faveur de ce silence, tous les novateurs demeureront dans le sein de l'Eglise, pour lui déchirer secrètement les entrailles, et pour l'infecter de leur venin. Personne ne contredira plus les jugemens de l'Eglise sur le fond des dogmes; mais chacun se retranchera à croire toujours qu'elle a mal entendu les paroles dont elle a jugé. Chacun recevra tout, sans rien croire, et souscrira à toutes les condamnations, sans changer en rien de sentiment. Le mal sera d'autant plus contagieux et plus irrémédiable, qu'on ne pourra plus le repousser en dehors. *Le silence respectueux*, loin de guérir les esprits et de les réunir sincèrement dans la même foi, ne fera que concentrer le mal, que le rendre impénétrable, et par conséquent que priver l'Eglise de toute ressource contre le déguisement de ses adversaires.

VII.

Erreur d'un théologien de Louvain, qui soutient que l'Eglise est infaillible, pour qualifier un texte, sans l'être pour l'interpréter.

Un célèbre défenseur de Jansénius, qui a écrit à Louvain dans ces dernières années un ouvrage intitulé *Via Pacis*, a cru mettre la distinction du fait et du droit hors d'atteinte, en

[1] *Ad Bonif. contra Pel.* l. IV, cap. XII : t. X.

parlant ainsi. L'Eglise, dit-il, est infaillible pour qualifier le sens d'un texte, *qualis sit sensus propositionis,* c'est-à-dire pour donner à ce sens la note de catholique ou d'hérétique. Mais elle peut se tromper dans l'interprétation de ce texte, en méconnoître le sens naturel et véritable, et le condamner ou l'approuver dans un sens forcé et étranger, *quis sit sensus propositionis.* Mais comment peut-on supposer, d'un côté, que l'Eglise est infaillible en qualifiant un texte, si on suppose, de l'autre côté, qu'elle le prend de travers et à contre-sens? Ne voit-on pas que la qualification ne peut être juste, qu'autant qu'elle est fondée sur la signification véritable des paroles?

Que diriez-vous, si on vous assuroit qu'un juge a un don d'infaillibilité sur le point de droit, c'est-à-dire sur le genre de supplice dû selon les lois à chaque crime qu'il a actuellement en vue de punir, lorsqu'il juge chaque homme accusé, si d'ailleurs ce juge infaillible en idée sur le point de droit, précipitoit la procédure, se trompoit sur les preuves du fait, et faisoit mourir les innocens?

Que penseriez-vous, si on vous assuroit qu'un médecin a un don d'infaillibilité sur le point de droit, c'est-à-dire sur le choix de chaque remède convenable pour guérir chaque maladie qu'il attribue à chaque malade, si d'ailleurs ce médecin, infaillible en idée sur le point de droit, jugeoit imprudemment des symptômes, traitoit ses malades pour des maladies qu'ils n'auroient point, et par cette méprise sur le fait, les empoisonneroit au lieu de les guérir?

Ce juge et ce médecin, par simple erreur de fait sur le *quis*, et sans préjudice de leur infaillibilité prétendue sur le droit, qui est le *qualis*, pourroit faire plus de ravage que la peste dans le genre humain. Croirons-nous que Dieu, infiniment sage, bienfaisant et attentif aux vrais besoins des hommes dans la pratique, n'a donné à l'Eglise que cette sorte d'infaillibilité vague et idéale, qui seroit toujours faillible dans son application à tout texte? Croirons-nous que Dieu abandonne l'Eglise jusqu'au point de lui laisser approuver les textes qui sont hérétiques et condamner ceux qui sont purs, de même que ce juge peut absoudre des coupables et condamner des innocens, et que ce médecin peut tuer ses malades, en prenant un hydropique pour un paralytique, et un homme qui a la pierre, pour un homme qui a un abcès? N'aurions-nous pas honte de croire, que Dieu eût accordé à l'Eglise un don tout ensemble si merveilleux, et si inutile aux hommes dans l'application au besoin? Avec une telle infaillibilité, l'Eglise appelleroit le mal, bien, et le bien, mal; la lumière, ténèbres, et les ténèbres, lumière. En se trompant sur la signification de la parole, *quis sit sensus*, comme le juge se tromperoit sur les informations et le médecin sur les symptômes des maladies, elle tromperoit tous ses enfans sur la verité, *qualis sit sensus.* Elle condamneroit les textes, comme le juge condamneroit les accusés, et comme le médecin traiteroit ses malades. Son infaillibilité en idée ne serviroit qu'à rendre dans le détail ses méprises plus funestes, et la séduction plus incurable.

Il est vrai que le signe, savoir la parole, n'est pas la chose signifiée, savoir le sens révélé. Il est vrai aussi que les règles de la grammaire, qui règlent la signification de tout texte, ne sont pas des vérités révélées de Dieu. Mais il est révélé, dans les promesses, que l'Eglise ne se trompera jamais sur ces règles, par rapport à tous les textes qui peuvent conserver ou corrompre le dépôt de la révélation. C'est cette infaillibilité promise pour interpréter et qualifier les textes, qui est l'objet de notre foi, puisque c'est sur la promesse de Dieu que nous la croyons.

Il faut même observer que les règles de la grammaire ne sont pas plus des vérités révélées pour le texte sacré, que pour les textes des auteurs particuliers. Il est vrai seulement que les écrivains du texte sacré ont été inspirés, pour ne se tromper point sur ces règles, par rapport aux vérités qu'ils vouloient exprimer. Tout de même, nous croyons que l'Eglise est spécialement assistée du Saint-Esprit selon la promesse, pour ne se tromper point sur ces règles, par rapport à tous les textes qu'elle a besoin d'interpréter et de qualifier pour sauver le dépôt. Cette infaillibilité révélée, sur des règles de grammaire qui ne sont point contenues dans la révélation, est manifestement nécessaire, tant pour les écrivains inspirés par rapport au texte de l'Ecriture, que pour l'Eglise par rapport à tous les textes qui peuvent sauver ou faire périr le dépôt.

Il est vrai que la qualification d'un texte est différente de son interprétation. Mais il n'est pas moins vrai que sa qualification ne peut être fondée que sur son interprétation, et que l'Eglise ne peut être réelle-

ment infaillible sur l'une, sans l'être sur l'autre. Qu'y a-t-il de plus simple que ces deux vérités, qui décident absolument toute notre question? l'une, que l'Eglise ne peut jamais juger de rien de réel, qui ne soit réduit à un texte certain et sensible, c'est-à-dire à quelque tissu de paroles; l'autre, que l'Eglise ne peut bien juger que des paroles qu'elle entend bien.

Pour le premier point, quiconque veut que l'Eglise ne soit faillible que sur le sens pris tout seul hors de toute parole, réduit l'infaillibilité à un point chimérique. Pour réfuter un tel sentiment, nous n'avons qu'à lui opposer l'aveu du principal écrivain du parti. Cet auteur veut prouver que le sens du livre de Jansénius n'est pas un sens fixe et certain. « Ce sens, dit-il [1],...., » n'ayant jamais été expliqué, on n'en a » aucune connoissance certaine, aucune idée claire et déterminée. C'est un sens général, UN » SENS EN L'AIR, AUQUEL ON NE PEUT APPLIQUER » AUCUNE QUALIFICATION, et sitôt qu'on viendra » à le vouloir déterminer, il se trouvera que » les uns l'entendent d'une manière, et les » autres dans un sens contraire à la foi. »

Voilà ce que cet auteur ne craint point de dire d'un texte aussi clair que celui de Jansénius, quoique l'Eglise ait pris le soin de donner un extrait ou abrégé de sa doctrine, pour en mettre le sens dans un point de vue commode à toute la multitude des fidèles. A plus forte raison faut-il conclure, qu'*un sens en l'air*, qu'on voudroit condamner hors de tout texte certain et sensible, ne seroit qu'un vain fantôme, *auquel on ne pourroit appliquer aucune qualification*.

L'Eglise ne doit pas seulement nous apprendre à croire les vérités révélées; elle doit aussi nous apprendre à parler et à professer notre foi, pour nous la transmettre et pour la perpétuer. *Le cœur croit pour la justice, et la bouche confesse pour le salut* [2]. De là vient que saint Augustin disoit [3] : « Je l'ai reçu ainsi, et » je n'ose vous le dire qu'en la manière dont » je l'ai appris. *Sic accepi, nec tibi hoc aliter* » *audeo dicere quàm accepi.* » Le sens ou dogme n'a point été donné seul et sans parole, dans la révélation. Le dépôt confié à l'Eglise n'est point une pure idée. Comme un homme est un tout composé d'un corps et d'une ame, en sorte que l'ame anime le corps, et que le corps rend les opérations de l'ame sensibles; ainsi le dépôt de la tradition est un tout sensible, composé du sens, qui est comme l'ame, et de la parole, qui est comme le corps de ce composé. Retranchez le sens : la parole n'est plus qu'un son indifférent, qu'un corps inanimé et sans vertu. Retranchez la parole : le sens n'est plus une chose sensible. On ne sauroit le fixer ni le transmettre. Les sens de nos paroles sont comme ces essences subtiles, qui s'évaporent et qui se perdent dans l'air, dès qu'on ouvre les vases qui les contiennent. Les hommes dont l'Eglise est composée, ne peuvent point se faire entendre les uns aux autres, comme les anges, sans aucune parole.

De là vient que l'Ecriture donne continuellement au signe le nom de la chose signifiée. D'un côté, elle donne à la parole qui exprime la vérité, le nom de la vérité même. D'un autre côté, elle donne aussi le nom d'hérésie aux textes qui expriment des sens hérétiques. C'est ce tout sensible composé du sens et de la parole, qu'il n'est jamais permis de diviser dans la pratique. C'est ce que saint Paul appelle souvent *la parole de vérité : la bonne parole : la parole saine : le discours fidèle.* Jésus-Christ n'a pas dit au corps des pasteurs : Pensez et je suis avec vous. Mais il leur a dit : *Enseignez toutes les nations, et voilà que je suis tous les jours avec vous.* C'est-à-dire je serai *tous les jours avec vous* parlant, et jugeant de toute parole en toute langue nécessaire pour perpétuer le dépôt, et pour en empêcher la corruption.

Quand on fait tomber la promesse de l'infaillibilité sur le tout sensible, qui est composé du sens et de la parole, elle est alors, si on peut parler ainsi, une infaillibilité d'usage et de pratique. Mais si on la borne à qualifier *un sens en l'air*, hors de toute parole, elle est chimérique, et toujours faillible dans son application à toute parole. Avec cette infaillibilité imaginaire, l'Eglise courroit à l'infini de texte en texte, d'explication en explication, après un vain fantôme, qui lui échapperoit sans cesse : et elle ne pourroit jamais s'assurer d'être parvenue au point fixe et précis où elle peut exercer son infaillibilité.

Il est donc clair comme le jour, que L'Eglise ne peut décider que par des paroles sur d'autres paroles, c'est-à-dire par des textes sur d'autres textes. Si elle n'étoit pas infaillible dans la qualification des textes, elle ne le seroit dans aucune qualification réelle; car il n'y a que des textes qu'elle puisse qualifier. Autrement ses qualifications ne tomberoient sur rien de

[1] *La paix de Clément IX*; p. 287. — [2] *Rom.* x. 10. — [3] *De util. cred.* c. III.

réel et d'intelligible. Otez à l'infaillibilité de l'Eglise cette application infaillible à chaque texte, elle n'a plus rien que de vague et d'énervé. Dès-lors elle n'est qu'un fantôme, non plus que le sens en l'air sur lequel elle tombe. Elle devient le jouet des hommes. Aucun hérétique ne daignera plus la contester, parce qu'il ne pourra plus craindre d'être gêné par elle dans ses opinions. Chacun admettra avec dérision cette infaillibilité toujours faillible dans chaque fait. C'est donc se jouer de l'infaillibilité de l'Eglise, que de la borner à la qualification du sens hors de toute parole ; et si on veut rendre la chose sérieuse, il faut avouer qu'elle est infaillible pour qualifier les textes, qui sont des composés du sens et de la parole.

C'est le second point auquel toute notre question se réduit, et ce point n'est pas moins évident que l'autre. Un texte n'est ni bon ni mauvais, ni vrai ni faux, ni orthodoxe ni hérétique, ni digne d'être approuvé ni digne d'être condamné, que par son sens propre, naturel et véritable, selon les règles de la grammaire : ce n'est que par son sens propre qu'il affirme, ou qu'il contredit la vérité révélée. Si l'Eglise condamnoit un texte pour un sens étranger, elle feroit comme le juge qui condamneroit au supplice un innocent pour un crime qu'il ne commit jamais. Par exemple, que dirait-on, si un évêque censuroit le livre *de l'Imitation de Jésus-Christ* pour quelque sens impie qui lui est absolument étranger, et qu'on ne lui imputeroit qu'en forçant la signification naturelle de tous les termes ? Il est donc évident que l'interprétation d'un texte dans son sens propre, naturel et véritable, est le fondement essentiel de sa qualification. L'édifice ne peut jamais être plus assuré que son fondement. La qualification, il est vrai, est différente de l'interprétation ; mais c'est sur l'interprétation que la qualification est fondée. De là il s'ensuit avec évidence, que l'Eglise ne peut être infaillible sur la qualification des textes, qu'autant qu'elle l'est sur leur interprétation.

Ces deux points clairs comme le jour étant établis, il ne peut plus rester la moindre ombre de doute dans notre question. D'un côté l'Eglise ne peut jamais qualifier que des textes : d'un autre côté elle ne peut les bien qualifier, sans les bien entendre. Elle ne peut donc être infaillible dans aucune qualification, à moins qu'elle ne le soit en qualifiant, selon la règle de la foi, des textes qu'elle interprète selon les règles de la grammaire. Rien n'est moins sérieux que de vouloir ou que l'Eglise ne soit infaillible que sur des *sens en l'air*, ou qu'elle qualifie avec infaillibilité des textes qu'elle prend de travers et à contre-sens.

VIII.

L'infaillibilité morale ne suffit pas dans les jugemens de l'Eglise sur des textes.

Les défenseurs de Jansénius diront peut-être que l'Eglise a une espèce d'infaillibilité morale et naturelle, pour interpréter les textes clairs, et pour en discerner le sens propre ; comme les hommes les plus habiles en ont une dans l'interprétation de tous les textes clairs et précis. Ils ajouteront que cette infaillibilité morale et naturelle à l'égard des textes clairs, suffit à l'Eglise pour découvrir le sens propre et naturel des textes, et qu'après avoir trouvé ce sens par l'infaillibilité morale, elle le qualifie, en vertu des promesses, par la lumière surnaturelle du Saint-Esprit. Mais vous allez voir, mes très-chers frères, que cette réponse n'a rien de solide.

Il s'ensuivroit de là que l'Eglise n'auroit cette prétendue infaillibilité, que pour bien entendre les textes clairs, et par conséquent qu'elle pourroit se tromper, comme les particuliers les plus habiles se trompent souvent, dans l'interprétation de tous les textes obscurs et captieux, où les novateurs cachent tout exprès leur venin, pour le répandre impunément d'une manière plus subtile et plus insinuante. En ce cas, chaque novateur ne manqueroit pas d'envelopper ses erreurs dans quelques expressions un peu obscures, pour éluder l'infaillibilité morale du corps des pasteurs. Ainsi l'Eglise n'auroit cette prétendue infaillibilité que dans les cas où elle ne lui seroit pas nécessaire ; je veux dire ceux où tout le monde reconnoîtroit d'abord sans peine les excès grossiers d'un novateur, et elle en seroit privée dans tous les cas où l'artifice des novateurs rendroit la séduction plus forte, et mettroit le dépôt de la foi en plus grand péril. Suivant cette explication, l'Eglise n'auroit une espèce d'infaillibilité que sur les textes où les lecteurs habiles n'auroient besoin d'aucune décision. Les textes dont il s'agit étant, comme on le suppose, clairs et évidens par eux-mêmes à tout lecteur sensé, chaque lecteur raisonnable et sans prévention seroit à peu près aussi infaillible que l'Eglise même, et n'auroit pas besoin d'attendre sa décision. L'infaillibilité morale du particulier préviendroit celle de l'Eglise. Chacun verroit

d'abord le sens naturel, qui, pour ainsi dire, lui sauteroit aux yeux. Chacun seroit déterminé à croire l'interprétation de l'Eglise, non sur l'autorité de l'Eglise même, mais sur l'évidence du texte et sur sa propre conviction. Mais il y auroit deux sortes de gens sur lesquels l'infaillibilité morale de l'Eglise n'auroit aucun pouvoir. Les uns sont les esprits de travers, et incapables d'une certaine justesse de raisonnement : le nombre n'en est que trop grand. Les autres sont les esprits prévenus, que l'entêtement d'un parti empêche de voir ce qu'ils verroient sans peine naturellement par la solidité de leur esprit, s'ils étoient exempts de prévention. C'est principalement pour ces deux sortes d'hommes que l'Eglise a un extrême besoin d'une autorité absolue qui les ramène. Ni les uns ni les autres ne se rendroient jamais à une autorité qui ne seroit que moralement infaillible. Les hommes de ces deux caractères ne résistent-ils pas tous les jours à l'autorité de toutes les personnes sages, qui ont une infaillibilité morale sur certaines vérités évidentes? Ils ne manqueroient pas de contester cette évidence prétendue. Ils soutiendroient que la chose seroit obscure, et par conséquent au-delà des bornes de cette espèce d'infaillibilité naturelle. Ils iroient même jusqu'à prétendre que le contraire seroit évident, et par conséquent que l'infaillibilité morale seroit de leur côté. Ainsi cette espèce d'infaillibilité ne soumettroit personne. Les esprits droits et sans entêtement la préviendroient, et n'en auroient aucun besoin. Les esprits de travers, et tous ceux qu'un parti entraîne, prétendroient opposer une évidence réelle à une évidence imaginaire, et ne se rendroient pas. Les Protestans ne peuvent point nier cette infaillibilité morale de l'Eglise dans les points évidens. Mais ils soutiennent que l'évidence est toute entière en leur faveur contre l'Eglise ; et l'infaillibilité morale, loin de les arrêter, est ce qui les attache avec plus de confiance à leurs opinions, qui leur paroissent évidentes. Cette sorte d'infaillibilité n'a jamais rien fini, et ne finira jamais rien, pour détromper aucune secte. Personne ne conviendroit sur la clarté des textes. Les plus clairs passeroient toujours pour obscurs, dès qu'un parti voudroit en éluder la condamnation. En peut-on désirer un exemple plus sensible et plus décisif, que celui du texte de Jansénius? D'un côté, les défenseurs de ce livre assurent que l'auteur, par un travail méthodique de tant d'années, a parfaitement éclairci le sens de saint Augustin. Cette évidence doit donc, selon eux, être reconnue, pour ainsi dire, du premier coup d'œil. D'un autre côté, ils assurent que l'Eglise, depuis soixante ans, n'aperçoit pas ce sens de Jansénius, qui est si clair et si évident. L'Eglise a beau déclarer qu'elle condamne le sens propre, naturel et évident du texte, qui va comme au-devant du lecteur, et que le texte même porte comme sur le front. *In sensu obvio, quem ipsamet verba præ se ferunt.* Les défenseurs de ce livre protestent que l'Eglise s'imagine voir dans ce texte cinq hérésies claires et palpables, qui n'y furent jamais, et que les dogmes opposés à ces cinq hérésies y sont clairs comme le jour. C'est sur cette évidence, qu'ils ne croient pas pouvoir en conscience sacrifier leur pleine conviction à une autorité humaine et fautive. Ainsi l'infaillibilité morale et naturelle de l'Eglise ne lui sert de rien en ce cas, pour finir une dispute scandaleuse d'environ soixante ans, et elle sera aussi inutile dans tous les autres cas de division et de scandale. Elle allègue en vain une évidence du texte, qu'on lui soutient être chimérique. A cette prétendue évidence on en oppose une autre, qu'on prétend être la véritable. Le parti entier oppose à l'infaillibilité morale de l'Eglise une pareille infaillibilité, qui est inséparable de la pleine évidence. Cet exemple démontre que dans l'ardeur des disputes, il n'y a qu'une infaillibilité absolue et surnaturelle, fondée sur les promesses, qui puisse dompter l'indocilité de l'esprit humain, anéantir toutes les évidences prétendues, réunir les esprits malgré leurs divers préjugés, et les fixer dans une même croyance. Le simple état de la question même dont il s'agit, est un exemple démonstratif du besoin de cette véritable infaillibilité et de l'insuffisance de l'infaillibilité morale. Selon les défenseurs de Jansénius, l'Eglise avec cette infaillibilité morale demeure aveuglée depuis soixante ans, pour ne pas voir la pure doctrine de saint Augustin, qui saute aux yeux dans Jansénius; et elle croit toujours, quoi qu'on puisse lui dire d'évident, pour la détromper, qu'il y a dans ce texte cinq hérésies, qui en sont aussi éloignées que le jour en plein midi l'est des ténèbres de la nuit. Ainsi toute cette infaillibilité morale se réduit à la sagesse ordinaire des hommes habiles, qui, malgré leur sens droit, ne sont nullement incapables de se méprendre en fait d'évidence. Les uns appellent démonstration, ce que les autres ne craignent point de nommer faux préjugé, illusion, sophisme. Dans l'exemple du texte de Jansénius que nous venons de voir, il n'y a point de milieu ; il faut ou que l'Eglise ne voie point ce qu'elle

croit voir comme la lumière du jour, ou qu'un parti nombreux et pénétrant ne voie pas depuis tant d'années ce que l'Eglise ne cesse de lui montrer avec évidence dans le texte dont on dispute.

D'ailleurs cette lumière naturelle ne préserve point les hommes de certaines erreurs, qui viennent de la foiblesse de leur cœur dans l'état de la nature corrompue. Dès que vous regardez l'Eglise hors des bornes des promesses, et de l'assistance spéciale du Saint-Esprit, elle n'est plus qu'une assemblée d'hommes, qui, malgré leurs talens et leurs vertus personnelles, ne sont incapables, ni de crainte, ni d'espérance, ni d'entêtement, ni de honte pour ne revenir pas de leurs préjugés, ni de jalousie, ni enfin de partialité.

Quand des assemblées très-nombreuses d'évêques savans ont procédé, sans se renfermer dans les bornes auxquelles la promesse du Saint-Esprit est attachée, l'infaillibilité morale sur l'évidence des choses ne les a point préservés des égaremens les plus funestes. C'est ce qu'on a vu par exemple dans le conciliabule d'Ephèse, et dans celui qui fut tenu à Constantinople contre le culte des images. Ces tristes expériences ne montrent que trop, que la lumière de tant d'évêques très-habiles, dès qu'elle est séparée de la promesse, ne les garantit point des pièges de la présomption, de l'intérêt, et des autres passions humaines. L'Eglise, exposée aux plus violentes tentations, a besoin que l'Esprit tout-puissant la mette en sûreté contre la foiblesse naturelle des hommes qui la composent, pour n'admettre jamais dans un symbole *la nouveauté profane de paroles*, et pour n'anathématiser jamais dans des canons ou dans d'autres décrets équivalens, *la forme des paroles saines*. Enfin, comme cette double fonction d'adopter les textes purs, et d'anathématiser les textes hérétiques, est essentielle pour *enseigner toutes les nations*, et pour mettre le dépôt en sûreté, une infaillibilité morale et naturelle seroit insuffisante, pour nous assurer que l'Eglise n'induira jamais les enfans de Dieu en erreur, lorsqu'elle remplira l'une ou l'autre de ces deux fonctions. D'un côté, cette prétendue infaillibilité n'est que trop faillible dans les cas de partialité, ou de crainte, ou de complaisance; et elle est toujours exposée à être contredite par ceux qui prétendent avoir pour eux une certitude semblable. D'un autre côté, une lumière humaine, et destituée de la promesse du Saint-Esprit, ne seroit qu'un fondement humain et insuffisant, pour croire la foi divine, que le corps des pasteurs n'induira jamais toutes les nations en erreur contre les vérités révélées, en leur donnant la *forme saine* pour *la nouveauté profane de paroles*, et la nouveauté *profane* pour *la forme saine*. Il faut nécessairement que ce point capital, qui renferme lui seul l'accomplissement des promesses, soit fondé sur la promesse même, et non sur la sagesse humaine des assemblées. Autrement on donneroit un fondement humain et fautif à l'accomplissement des oracles divins, et à la foi que nous avons aux promesses. Le remède aux incertitudes et aux dissensions ne peut point être dans cette infaillibilité morale, que les Protestans et les indépendans mêmes ne reconnoissent pas moins que nous, mais dans la vérité et dans la fidélité de Dieu, qui ne permettra jamais que l'Epouse de son Fils approuve *le discours* qui *gagne comme la gangrène*, et condamne le *discours fidèle* : ce qui violeroit le dépôt, et séduiroit toutes les nations. C'est cette seule autorité divine, qui fait taire la raison humaine ; c'est elle qui anéantit toutes les évidences prétendues, et toutes les certitudes morales des novateurs. C'est elle qui empêche que *nous ne soyons flottants et emportés çà et là par tout vent de doctrine*, et qui tient tous les *entendemens en captivité sous le joug de la foi.*

Enfin, quelque autorité qu'on veuille donner à la sagesse naturelle des assemblées d'hommes, indépendamment des promesses divines, nous croyons avoir déjà prouvé que les promesses divines renferment comme leur fondement essentiel, une assurance que le corps des pasteurs ne se trompera jamais sur les règles de la grammaire, sans aucun des cas où cette erreur entraîneroit nécessairement celle des peuples sur les règles de la foi. Dieu, qui connoît mieux que nous combien la sagesse naturelle des assemblées d'hommes est fautive dans les choses mêmes les plus claires, n'a pas voulu abandonner son œuvre à cette prétendue infaillibilité morale. Il a voulu ajouter à cette sagesse des hommes, la direction de la sienne propre. Il ne nous appartient pas de vouloir décider en détail sur tous les moyens tant naturels que surnaturels, que la providence de Dieu et la direction spéciale du Saint-Esprit emploient en chaque occasion, pour empêcher que le corps des pasteurs ne manque jamais d'attention, de discernement et d'exactitude, pour observer les règles de la grammaire par rapport à la conservation de celles de la foi. Mais enfin la promesse, en nous assurant que le corps des pasteurs gardera toujours la forme

saine, et rejettera toujours la nouveauté profane de paroles, nous répond clairement que ce corps sera toujours attentif, éclairé et fidèle pour observer toutes ces règles dans tous ces cas. Les hommes exécuteront toujours en détail ce que Dieu promet. Mais Dieu, qui le promet, le fera exécuter par une providence extérieure, et par une direction intérieure, qui ne manqueront jamais au besoin. C'est à cet égard que nous pouvons dire ce que saint Augustin disoit sur la prédestination, dont l'effet est infaillible de la part de Dieu, quoiqu'il soit libre de la part des volontés des hommes qui l'exécutent. « Dieu, dit ce Père [1], fait que les » hommes font ce qu'il a commandé, mais les » hommes ne font pas que Dieu fasse ce qu'il a » promis. Autrement l'accomplissement des » promesses de Dieu seroit en la puissance, » non de Dieu, mais des hommes.... Je suis » étonné que les hommes aiment mieux se fier » à leur propre fragilité, qu'à la fermeté de la » promesse divine. »

Il est inutile de dire que l'infaillibilité morale et naturelle suffit sur les règles de la grammaire. Elle ne suffit point; car, outre les mécomptes qu'on y voit souvent, de plus, Dieu, qui en connoît l'insuffisance, a voulu y ajouter une infaillibilité promise par lui: car en promettant que l'Eglise rejettera toujours *la nouveauté profane de paroles*, il a promis qu'elle ne se trompera jamais sur les règles de la grammaire, jusqu'à admettre cette nouveauté profane. D'ailleurs ceux qui refusent de croire cette infaillibilité promise sont en quelque façon contraires à eux-mêmes dans cette matière. Est-il question d'assurer en général l'autorité des décisions de l'Eglise sur les textes purs ou hérétiques, ils soutiennent que l'infaillibilité morale et non promise suffit, sans avoir besoin de recourir à une infaillibilité contenue dans les promesses. Mais dans la suite est-il question de croire une des décisions particulières de l'Eglise sur quelque texte qu'ils veulent justifier, ils soutiennent alors que l'Eglise, malgré l'infaillibilité morale, s'est trompée sur la signification de ce texte, et ils croient faire beaucoup pour l'Eglise, en couvrant sa méprise par leur silence respectueux.

[1] *De Præd. Sanct*, cap. x

IX.

Infaillibilité nécessaire à l'Eglise pour juger de la parole non écrite qu'on nomme tradition.

Il n'y a donc, mes très-chers frères, aucune exagération à dire que si l'Eglise étoit destituée de toute promesse du Saint-Esprit, et abandonnée à ses lumières, sur l'interprétation et sur la qualification des textes, elle pourroit prendre à contre-sens les textes qui sont les principaux monumens de la tradition. Elle pourroit d'abord se tromper sur quelqu'un de ces textes, ou en précipitant son jugement, sur l'autorité de quelque séducteur éloquent et subtil, ou étant entraînée par quelque puissante faction. L'approbation d'un seul texte hérétique pourroit l'engager a en approuver trente autres à peu près semblables. Tout de même, la condamnation d'un seul texte pur pourroit l'engager à en condamner trente autres, qui exprimeroient le même sens par le même langage. Jusqu'où ne va-t-on pas, malgré l'infaillibilité morale de la sagesse humaine, dès qu'on s'est mis par de tels préjugés hors de route? Jusqu'où vont les meilleurs esprits, quand ils ne suivent plus que leur propre lumière, et qu'ils craignent de reculer? Chaque pas est un nouvel égarement, et le premier engage tous les autres.

Suivant cette horrible supposition, l'Eglise a peut-être mal entendu et mal rejeté les textes de tous ceux qu'elle nomme hérésiarques, par exemple l'écrit d'Arius, qui étoit intitulé *Thalie*, les formules des Ariens, les ouvrages de Nestorius, les écrits de Pélage et de Julien, enfin dans ces derniers siècles les livres de Luther, de Calvin et des autres Protestans? Peut-être a-t-elle condamné mal-à-propos tous ces textes, en les prenant à contre-sens. Peut-être qu'elle a mal entendu et mal approuvé les ouvrages de saint Athanase, de saint Cyrille, de saint Léon, de saint Augustin, et des autres docteurs, qui ont réfuté ceux que nous appelons hérésiarques?

Allons encore plus loin, puisque cette supposition ne peut point être rejetée, selon les principes des défenseurs de Jansénius, et qu'elle ne nous permet pas de nous arrêter à ces textes. Peut-être que l'Église, en se trompant sur les règles de la grammaire, qui ne sont pas des vérités révélées, et en prenant les paroles dans un sens étranger, a adopté pour symboles, des textes dont le sens propre et naturel est impie, et qu'elle a anathématisé, dans des canons,

des textes, dont le sens propre et naturel est le pur dogme de foi?

Une Eglise qui, pendant cinquante ans, s'obstine à vouloir trouver dans le texte de Jansénius cinq hérésies manifestes, et pour ainsi dire palpables, quoiqu'on n'y en trouve pas le moindre vestige; une Eglise qui ferme sans cesse les yeux pour ne voir pas la doctrine opposée, qui est claire comme le jour dans ce texte, et qui bouche ses oreilles à toutes les démonstrations qu'on lui en offre; une Eglise qui, jugeant ainsi à l'aveugle et à contre-sens sur un texte si clair, contraint tous ses ministres de jurer qu'ils croient ce fait, contre l'évidence de la chose même, peut sans doute, malgré ses lumières, être tombée pendant une si longue suite de siècles, dans un grand nombre d'égaremens semblables.

En vérité, qu'y a-t-il d'affreux, qu'un Protestant mal converti, ou un Socinien caché dans le sein de l'Eglise ne doive conclure d'un tel principe? Que diront les impies et les libertins, quand on leur avouera que l'Eglise, qu'on suppose faillible dans le discernement de tout texte qui n'est pas celui des saintes Ecritures, a pu former des canons des conciles, des décisions des papes, et des écrits des auteurs, qu'on nomme les Pères, une fausse chaîne de tradition? Que penseront-ils, quand on leur avouera que l'Eglise peut avoir interprété de travers, et condamné à contre-sens tous les textes des auteurs qu'on nomme hérésiarques? Où en serons-nous, si l'Eglise n'a plus pour elle que le préjugé extérieur de la sagesse de ses nombreuses assemblées, où il y a toujours eu tant d'hommes fort éclairés? Les plus nombreuses assemblées d'hommes fort éclairés ne se trompent-elles jamais? L'histoire ecclésiastique ne nous présente-t-elle pas, comme nous l'avons déjà remarqué, des assemblées très-nombreuses d'évêques, qui ont décidé contre l'évidence de la tradition des siècles précédens? Qui pourra nous répondre, que l'Eglise n'a point fait contre Arius pour saint Athanase, contre Nestorius pour saint Cyrille, contre Eutychès pour saint Léon, contre Pélage pour saint Augustin, ce qu'on assure qu'elle a fait en nos jours contre Jansénius, évidemment conforme à saint Augustin, en faveur des demi-pélagiens de notre siècle? Que deviendra la tradition, si l'Eglise ne peut jamais s'assurer, en vertu des promesses, d'avoir discerné en chaque siècle *le discours fidèle* d'avec *le discours* qui *gagne comme la gangrène?* Quelle ressource trouverons-nous dans cette autorité, si l'Eglise elle-même est réduite à disputer éternellement, pour prouver qu'elle ne s'est pas trompée en chaque siècle dans le discernement de la parole, qui doit faire sa véritable tradition?

Remarquez, mes très-chers frères, cinq vérités très-importantes sur ce point. 1° La tradition est la parole non écrite dans les livres sacrés. C'est cette parole qui passe de bouche en bouche, et de siècle en siècle. Elle n'est appelée *tradition* qu'à cause qu'elle est sans cesse transmise. 2° Cette parole non écrite dans les livres sacrés n'est pas moins celle de Dieu que le parole écrite. 3° C'est l'Eglise elle-même qui prononce tous les jours cette parole non écrite, pour la transmettre à toutes les nations. 4° L'Eglise ne prononce pas seulement cette parole dans ses symboles, dans ses canons, et dans ses décrets; mais elle la prononce encore *tous les jours*, lorsqu'en vertu du commandement joint avec la promesse, elle enseigne toutes les nations, et reprend quiconque ose la contredire. 5° C'est par cette parole non écrite dans les livres sacrés, que l'Eglise doit interpréter la parole écrite. Ainsi le sens propre et véritable du texte des saintes Ecritures doit être déterminé par le sens propre, véritable et naturel de cette parole non écrite dans les livres sacrés, que l'Eglise n'a point cessé de prononcer par la bouche des conciles, des papes, des pasteurs et des docteurs, depuis les temps apostoliques.

Supposé que l'Eglise puisse se tromper sur l'interpretation des textes par lesquels cette parole a été transmise, il en faut tirer les conclusions suivantes. 1° L'Eglise sera faillible pour l'interprétation de cette parole non écrite dans les livres sacrés; elle pourra entendre mal sa propre tradition, et ne savoir pas ce qu'elle a enseigné; en un mot ne s'entendre pas elle-même. Elle n'a parlé que sur des textes; elle n'a pu parler que par des textes. Si elle peut se tromper sur tout texte qui n'est pas celui des saintes Ecritures, en se méprenant sur les règles de la grammaire ou de la dialectique, elle peut s'être trompée, et avoir trompé tous ses enfans, sur tous les textes dont elle a jugé, et sur tous ceux par lesquels elle a prononcé ses jugemens. En ce cas, la tradition entière de tous les siècles n'est plus qu'un chaos, qu'il ne sera jamais possible de débrouiller avec sûreté. En ce cas, l'Eglise n'est point assurée par le Saint-Esprit, de discerner les organes par lesquels elle a parlé, ni de savoir dans quels textes se trouve sa véritable parole. Elle croit avoir parlé à Nicée; mais peut-être qu'elle a parlé à Sir-

mium ou à Rimini. Elle croit avoir parlé à Chalcédoine ; mais peut-être qu'elle a parlé dans l'asssemblée qu'on nomme le conciliabule d'Ephèse. Elle croit avoir parlé par saint Athanase, par saint Cyrille, par saint Léon, par saint Augustin ; mais peut-être a-t-elle parlé par Arius, par Nestorius, par Eutychès et par Pélage. Quoi qu'il en soit, elle a parlé par la bouche de ses vrais conciles et de ses vrais docteurs. Mais pour savoir quels sont les vrais conciles et les vrais docteurs par lesquels elle a parlé, il faut savoir quels sont ceux dont les textes expriment dans leur sens propre la pure doctrine. Tout se réduit donc à l'interprétation de leurs textes. Si l'Eglise peut mal interpréter tous ces textes, elle peut méconnoître les organes de sa tradition, et entendre mal sa propre parole, qui est tout ensemble la parole de Dieu. 2° La parole écrite devant être interprétée par la parole non écrite, il s'ensuivra que la signification propre du texte sacré sera aussi incertaine que la signification de la parole non écrite, qu'on nomme tradition. Ainsi, faute d'une autorité infaillible sur le sens de la parole non écrite, la parole écrite elle-même, par contre-coup, n'aura plus aucun sens certain et indépendant des vaines disputes des hommes. L'une et l'autre parole de Dieu ne sera plus qu'un tissu de paroles dont chacun cherchera le sens à sa mode sans le laisser décider à l'Eglise. Le corps des pasteurs n'étant point infaillible pour fixer le sens de la parole non écrite, qui doit interpréter l'écrite, l'Eglise, la tradition et l'Ecriture même deviendront le jouet des particuliers. 3° En ce cas, chaque hérétique pourroit couvrir l'Eglise de confusion, en lui opposant les organes par lesquels elle auroit parlé, et qu'elle auroit contredits. Chaque hérétique pourroit la rendre ridicule, en lui montrant qu'elle est d'accord avec ceux qu'elle a voulu condamner comme des hérésiarques. On la convaincroit aux yeux de ses enfans, d'être tombée dans les plus insensées et les plus scandaleuses contradictions.

L'Eglise seroit alors comme ces voyageurs égarés dans une terre inconnue, qui ont perdu jusqu'aux vestiges de leurs propres pas. L'unique remède à tant de maux est de croire, selon le sens naturel des promesses, que l'Eglise est infaillible pour discerner sa propre parole, c'est-à-dire sa propre tradition ; que l'esprit de vérité l'empêche de se tromper sur la signification propre de cette parole ; et qu'elle sera tous les jours, jusques à la consommation du siècle, la fidèle interprète de la parole non écrite, comme de la parole écrite dans les livres divins.

X.

Eclaircissement sur la différence qu'il y a entre déclarer, et vérifier la tradition.

L'auteur de la *Lettre d'un évêque à un évêque* tâche d'éviter ce renversement manifeste de la parole non écrite, en distinguant *la déclaration* d'avec *la vérification* de la tradition. Il avoue que l'Eglise est infaillible pour déclarer sa tradition, mais il veut qu'elle puisse se tromper quand elle entreprend de la vérifier [1]. Jugez vous-mêmes, mes très-chers frères, si cette distinction lève aucune difficulté.

1° Cet auteur peut-il prétendre sérieusement que l'Eglise, qui a si souvent commencé ses décisions dogmatiques dans les conciles, comme nous l'allons voir, par la vérification de la tradition dans l'examen des textes, a fait cette vérification sans vouloir s'en servir pour la déclaration qu'elle devoit en faire aussitôt après ? N'est-il pas manifeste que la vérification est le fondement de la déclaration même ? L'une pourroit-elle être certaine, si l'autre, qui en est le fondement, ne l'étoit pas ?

Quoi, faudra-t-il nous imaginer que l'Eglise, après avoir mal vérifié sa tradition, la déclare bien, et qu'elle enseigne le vrai dogme, sans savoir où elle l'a pris, et sans s'assurer qu'elle l'ait enseigné avant ce jour-là ? Oseroit-on soutenir que l'Eglise, après avoir mal raisonné sur tous les textes, et les avoir pris à contre-sens, est tout-à-coup saisie par un enthousiasme aveugle, pour juger bien, en raisonnant mal? Qu'y a-t-il de plus propre à avilir, à dégrader, à rendre méprisable et ridicule l'autorité de l'Eglise, qu'une si bizarre et si indécente explication ?

2° Cet auteur ne répond nullement à l'objection la plus décisive. L'Eglise, disons-nous, sera-t-elle réduite à pouvoir se tromper, quand elle veut vérifier le sens de ses symboles et de ses canons? Ne sera-t-elle point sûre de bien entendre la parole non écrite dans les livres sacrés ? Peut-elle être abandonnée du Saint-Esprit jusqu'à tromper sans ressource tous ses enfans, quand elle leur assure que le symbole de Nicée exprime par sa signification propre le dogme révélé, et que les formules ariennes ne l'expriment pas? Ne sait-elle point

[1] Page 137.

si elle empoisonne tous ses enfans, au lieu de les nourrir, quand elle leur dit : Le conciliabule d'Ephèse n'exprime point la vraie foi ; mais le concile de Chalcédoine l'exprime dans sa signification naturelle ? Peut-elle séduire tous les fidèles, en leur disant : Les textes anathématisés dans les canons de la sixième session du concile de Trente, sont la *nouveauté profane de paroles* que vous devez fuir ; et les décisions que le concile oppose à ces textes, sont *la forme des paroles saines* que vous devez garder ?

Enfin nous verrons bientôt, dans les conciles, combien l'auteur de la *Lettre d'un évêque à un évêque* s'est mécompté, quand il a voulu établir que l'Eglise ne fait que par de simples commissaires *la vérification* de la tradition dans les textes, mais qu'elle fait par elle-même *la déclaration* de sa tradition. Il paroîtra avec évidence, tout au contraire, qu'elle en fait immédiatement par elle-même la vérification comme la déclaration, et que c'est la vérification qui sert de fondement à la déclaration que les conciles ont prononcée. Ainsi le fait même que cet auteur a avancé, étant entièrement contraire à ce qu'il en a cru, se tourne en preuve contre lui.

XI.

Doctrine du clergé de France sur l'infaillibilité de l'Eglise pour juger des textes.

En raisonnant ainsi sur la tradition, nous avons la consolation, mes très-chers frères, de ne faire que répéter presque mot pour mot, ce que le clergé de France disoit dès le commencement de cette dispute. « Il faut ajouter, di- » soit-il [1], pour l'instruction des fidèles, afin » qu'ils ne soient trompés en d'autres occasions, » QU'ELLE N'A POINT LIEU AUX QUESTIONS DU FAIT, » QUI EST INSÉPARABLE DES MATIÈRES DE FOI ou des » mœurs générales de l'Eglise, lesquelles sont » fondées sur les saintes Ecritures, dont l'inter- » prétation dépend de la tradition catholique, » qui se vérifie par les témoignages des Peres » dans la suite des siècles. CETTE TRADITION, QUI » CONSISTE EN FAIT, EST DÉCLARÉE PAR L'EGLISE, » AVEC LA MÊME AUTORITÉ INFAILLIBLE QU'ELLE » JUGE DE LA FOI. Autrement il arriveroit que » toutes les vérités chrétiennes seroient dans » le doute et dans l'incertitude, qui est oppo- » sée à la vérité constante et immobile de la » foi. »

L'auteur de la *Lettre d'un évêque à un évêque* tâche d'éluder la force de ce discours, et soutient que M. de Marca, qui tenoit la plume dans cette *Relation*, n'a voulu rien dire de réel en faisant semblant de dire beaucoup. Mais laissons à part tous les raisonnemens odieux et sans preuve. Bornons-nous aux paroles claires et décisives que nous venons de rapporter. Le moins qu'on puisse donner, malgré cet auteur, à une si grave assemblée, est de supposer qu'elle a parlé sérieusement, et qu'elle n'a point joué une comédie scandaleuse. Il ne s'agissoit alors d'aucun autre fait que de celui du texte de Jansénius. C'étoit la distinction de ce fait, d'avec le point de droit, que le clergé de France vouloit uniquement réfuter. Voici, mes très-chers frères, les réflexions qu'il est naturel de faire sur ce discours.

1° Selon cette assemblée, la distinction du fait et du droit *n'a point lieu aux questions du fait, qui est inséparable des matières de foi ou des mœurs générales de l'Eglise.* Voilà déjà l'inséparabilité d'un tel fait d'avec le droit, en matière de foi, que l'auteur de la *Lettre* ne peut désavouer que le clergé n'ait clairement enseignée. 2° On a beau dire que ce n'est qu'un fait attaché à des dates précises, un fait nouveau, un fait sur les règles de la grammaire, et qui n'est point révélé. N'importe, l'auteur de la *Lettre* ne peut désavouer que ce fait, tout fait qu'il est, se trouve néanmoins, selon le clergé de France, *inséparable des matières de foi*, qui sont le point de droit. 3° *La tradition catholique se vérifie par le témoignage des Pères.* Vous voyez que le clergé suppose que l'Eglise vérifie sa tradition pour la déclarer, et qu'elle seroit en risque de la déclarer mal, si elle pouvoit prendre à contre-sens les symboles, les canons, les autres décrets et *les témoignages des Pères ;* en un mot, si elle pouvoit entendre mal la parole, qu'on appelle non écrite, qu'elle a transmise elle-même de siècle en siècle ; car c'est sur la nécessité d'une autorité infaillible pour nous assurer du vrai sens de la parole non écrite, qu'il conclut que ce fait, *inséparable des matières de foi*, et qui se *vérifie par le témoignage des Pères*, doit être regardé comme le droit même. 4° La tradition, ou transmission de cette parole, *consiste en fait.* Car on peut dire, en un certain sens véritable, que c'est un fait de savoir, si tels et tels conciles, si tels et tels Pères de chaque siècle, ont exprimé en leur langue, suivant les règles de la grammaire, un tel ou un tel sens. Mais enfin ce fait grammatical, si on veut le nommer ainsi, est, selon le clergé, *inséparable des matières de*

[1] *Relat. des délib. du Clergé de France*, p. 20.

foi, et c'est dans ce fait même que *consiste la tradition ;* puisque la tradition de la doctrine, comme le mot même le porte, n'est que le fait de la transmission de la parole, selon les règles de la grammaire. Suivant cette idée, *la tradition consiste* donc toute entière dans l'action continuelle de l'Eglise, qui garde inviolablement les règles de la grammaire, pour rejeter, selon la promesse, la nouveauté profane, et pour admettre la forme saine, dans la transmission de la parole non écrite. Cette transmission ou tradition, qui est la fonction essentielle du corps des pasteurs, se réduit donc à suivre infailliblement les règles de la grammaire, et même de la logique, pour exprimer en termes propres le dogme révélé, et pour reprendre quiconque le contredit. 5° Ce fait total de la signification de tous les textes, par lesquels le dogme a été transmis *dans la suite de tous les siècles*, est *déclaré par l'Eglise, avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi.* En effet, qu'y a-t-il de plus fondamental, pour transmettre le sens, qui est l'objet de notre foi, que de discerner la signification précise des paroles, sans lesquelles ce sens ne peut jamais être ni fixé, ni entendu, ni transmis? Qu'y a-t-il de plus essentiel, pour bien qualifier cet amas de textes, que de les bien entendre?

En ce sens, on peut dire avec le clergé de France, que la tradition entière n'est qu'un assemblage de faits innombrables sur la parole transmise, lesquels composent un fait total. Par exemple, c'est un fait de savoir, si le concile de Nicée a bien pris la signification des textes des Pères qui l'ont précédé. C'est un autre fait, de savoir si le texte de saint Athanase exprime le sens que l'Eglise croit y voir. C'est encore un fait, de savoir si saint Cyrille a mis dans ses écrits, suivant les règles de la grammaire, le sens précis qu'elle lui impute. C'est tout de même un fait, de savoir si saint Léon a voulu dire ce que toute l'Eglise entend par ses expressions. C'est aussi un fait, de savoir si on trouve dans saint Augustin le sens propre et naturel qu'on prétend y trouver. Enfin la tradition n'est qu'un fait total, composé d'autant de faits particuliers qu'il y a de textes, par lesquels l'Eglise a transmis le dogme révélé dans la suite de tous les siècles. C'est de tous ces faits innombrables, que se compose le fait total, dans lequel le clergé de France assure que *consiste la tradition.*

Si l'Eglise s'étoit trompée sur ce fait total, elle auroit réduit tous ses enfans à une absolue nécessité de faire naufrage dans la foi; car ils n'auroient pu, sans désobéir à Jésus-Christ, éviter de prendre la voix du dragon pour celle de l'Agneau, et la voix de l'Agneau pour celle du dragon. Voilà donc le fait total de la tradition, dont il est essentiel, pour la conservation du dépôt, que l'Eglise juge, *avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi.* Voilà l'infaillibilité de l'Eglise, qui est incontestable, sur ce fait total, quoiqu'il dépende des règles non révélées de la grammaire. Le clergé de France ne fait qu'appliquer simplement au fait particulier de Jansénius, qui est un des membres du fait total, ce qu'il est d'une nécessité évidente de dire du fait total, dont il est membre.

Dira-t-on que l'Eglise juge avec *une autorité infaillible* du fait total, qui est l'assemblage de tous les textes, et qu'elle est néanmoins faillible sur toutes les parties de ce tout? Ne lui laissera-t-on qu'une infaillibilité vague, et en gros, qui ne pourra jamais réprimer aucun novateur, ni arrêter la contagion d'aucun texte? Ne lui donnera-t-on ce fantôme d'infaillibilité, qu'à condition qu'elle sera toujours faillible en détail, et que chacun sera toujours en droit de dire, dans chaque cas particulier, qu'elle se trompe, dès qu'elle entreprendra de le condamner? En réduisant l'infaillibilité de l'Eglise à ces absurdités, et en l'énervant ainsi dans la pratique, ne la rendra-t-on pas ridicule au gré des Protestans et des libertins?

Enfin, toute subtilité à part, venons à l'unique but de l'assemblée du clergé. C'est pour empêcher qu'on ne distingue le fait d'avec le droit sur le texte de Jansénius, que le clergé de France déclare que cette distinction permise sur les faits personnels, et indifférens à la conservation du dépôt, *n'a point lieu aux questions du fait qui est inséparable des matières de foi ;* que c'est dans un tel *fait* que *consiste la tradition*, et qu'à l'égard de tous les faits de textes, tel que celui de Jansénius, dont l'assemblage compose la tradition, l'Eglise les déclare *avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi. Autrement il arriveroit que toutes les vérités chrétiennes seroient dans le doute et dans l'incertitude.* En effet, on seroit éternellement à disputer sur le sens propre et naturel des textes des symboles et des canons, des autres décrets, des ouvrages des Pères et des hérésiarques. L'Eglise ne pourroit jamais sortir de ce labyrinthe de questions de grammaire et de dialectique. Elle ne parviendroit jamais au point purement dogmatique et séparé de toute question de mots. Chaque question de grammaire

ou de dialectique seroit un retranchement des novateurs, où ils réduiroient l'Eglise à argumenter humainement contre eux. Il faudroit, comme saint Augustin le disoit à Julien, que l'Eglise assemblât *des conciles de Péripatéticiens*, pour disputer sur *le sujet* et sur *l'attribut*[1]. Par l'incertitude de la signification des textes, on rendroit sans cesse les sens incertains, puisque les sens ne se forment et ne se transmettent que par la signification propre et naturelle des textes ou paroles. La tradition, prise dans son tout, ne seroit plus qu'un fait problématique et d'une discussion sans fin. Voilà le raisonnement décisif que le clergé de France faisoit contre la distinction captieuse du fait et du droit, il y a déjà près de cinquante ans. Loin d'avancer avec trop de confiance une opinion subtile et nouvelle, nous ne faisons, mes très-chers frères, que répéter simplement cette doctrine que nos anciens ont soutenue avant nous, sur la même dispute.

XII.

Autorité de l'Eglise, pour approuver le texte de saint Augustin.

Il est très-important de remarquer que parmi ces textes, qui composent la tradition, c'est-à-dire qui ont contribué à transmettre le dogme, les défenseurs de Jansénius regardent celui de saint Augustin comme étant revêtu d'une autorité singulière, et ils nomment hérétiques tous ceux qu'ils croient opposés au vrai sens de ce saint docteur. Mais on leur demande si l'Eglise est infaillible, ou non, pour discerner le vrai sens de ce texte. Si elle est infaillible pour discerner le vrai sens, leur dit-on, la voilà reconnue infaillible pour interpréter les textes différens du texte sacré; et toute la dispute est finie par ce seul aveu. L'Eglise ne peut pas être moins infaillible pour condamner les textes hérétiques, que pour approuver ceux qui sont purs et orthodoxes. Les textes hérétiques sont encore plus contagieux que les textes les plus purs ne sont salutaires, parce que la multitude des hommes superbes et corrompus a bien plus le goût flatteur de la nouveauté et de l'indépendance, que celui d'une humble et simple soumission. Ainsi, supposé que Jansénius, évêque célèbre dans les Pays-Bas, au voisinage des peuples protestans de Hollande et d'Allemagne, auteur subtil et insinuant, dont les ouvrages sont vivement soutenus par tout un puissant parti, ait répandu dans son livre cinq hérésies, qui détruisent le libre arbitre, et par conséquent la règle fondamentale des mœurs, avec le bienfait de la rédemption en faveur de tous les hommes, il n'est pas moins capital de flétrir à jamais son livre, que d'autoriser à jamais ceux de saint Augustin.

D'ailleurs l'Eglise doit avoir moins de peine à découvrir le sens propre et naturel de Jansénius, que celui de ce saint docteur. Saint Augustin a été contraint d'écrire à la hâte et sans ordre, tantôt un ouvrage, et tantôt un autre, à mesure qu'il était pressé de réfuter ceux de ses adversaires. Au contraire, Jansénius a passé, dit-on, plus de vingt ans dans un travail suivi, tranquille et méthodique, pour éclaircir saint Augustin. Le moins qu'on puisse croire d'un si long travail, fait par un homme d'un esprit très-net, est de conclure que cet auteur a écrit clairement, et a mis en pleine évidence le système qu'il impute à saint Augustin.

Enfin l'Eglise a fait beaucoup plus pour condamner le texte de Jansénius, qu'elle n'a fait pour approuver celui de saint Augustin. Elle n'a jamais dressé un formulaire pour faire jurer à tous ses ministres qu'ils croient le sens propre, naturel et véritable de saint Augustin orthodoxe, comme elle a dressé un formulaire pour faire jurer à tous ses ministres qu'ils croient le sens propre, naturel et véritable de Jansénius hérétique. Ainsi rien ne seroit plus déraisonnable que de refuser à l'Eglise, dans l'examen du livre de Jansénius, la même autorité infaillible qu'on voudroit lui attribuer dans l'examen des ouvrages de saint Augustin.

Si au contraire les défenseurs de Jansénius soutiennent que l'Eglise a pu se tromper en approuvant le texte de saint Augustin, et qu'elle a pu fonder cette injuste approbation sur une fausse interprétation de ses paroles, ils se privent eux-mêmes de l'unique ressource qui pourroit éblouir le public en faveur de leur cause. C'est en vain qu'on allègue pour toute différence entre ces deux textes, que personne, du temps de saint Augustin, n'a douté du sens de ses écrits, et qu'on doute en nos jours du sens des écrits de Jansénius. Vaine et frivole différence, qui ne touche pas même notre question! Oseroit-on dire que l'Eglise est faillible ou infaillible dans l'interprétation des textes, suivant que quelqu'un doute ou ne doute pas de la signification qu'elle leur attribue? Il s'agit, non de savoir si on a douté dans

[1] *Contra Julian.* l. II, cap. IX ; l. X.

le cinquième siècle sur le sens des écrits de saint Augustin, mais de savoir si chacun n'a pas été dans tous les siècles et n'est pas encore aujourd'hui en droit, suivant le principe des défenseurs de Jansénius, de disputer sur le vrai sens des ouvrages de saint Augustin, et de soutenir que l'Eglise, faillible sur tous les textes, a failli en approuvant celui-ci dans un sens qui lui est étranger.

Un critique hardi, tel qu'on n'en voit que trop en nos jours, pourra, suivant un principe si dangereux, raisonner ainsi : Saint Augustin enseigne la même grace nécessitante que Jansénius. Mais l'Eglise, en l'approuvant, n'a pas compris le vrai sens de ses livres, et elle est tombée dans une erreur de fait grammatical en approuvant le texte de saint Augustin, comme les défenseurs de Jansénius soutiennent qu'elle est tombée dans une pareille erreur de fait, en condamnant l'ouvrage de Jansénius. Ce critique ne comptera pour rien l'autorité donnée par l'Eglise aux livres de saint Augustin, et se retranchera dans le silence respectueux, pour ne combattre pas ouvertement cette autorité. Qu'est-ce que les défenseurs de Jansénius pourront lui opposer de solide, selon leur principe ?

Mettons pour toujours à part, leur dira ce critique téméraire, vous la condamnation de Jansénius, et moi l'approbation de saint Augustin. Vous ne voulez pas qu'on vous oppose la condamnation de l'un : je ne veux pas souffrir qu'on m'oppose l'approbation de l'autre. Ce sont deux prétendues erreurs de fait, contre lesquelles nous réclamons également. Ne parlez plus de saint Augustin approuvé : je ne parlerai plus de Jansénius condamné. Laissons ces deux faits séparés de la foi, et renfermons-nous dans le seul point de droit. Bornons-nous à examiner les deux systèmes opposés sur la grace. Que deviendrez-vous, dès que vous ne pourrez plus citer saint Augustin comme le docteur approuvé de toute l'Eglise? Vous le citerez encore, il est vrai. Mais vous ne le citerez plus qu'en son rang, et dans la foule des autres saints docteurs grecs et latins. Comme vous voulez qu'on examine Jansénius en lui-même, sans égard à sa condamnation, je veux aussi, continuera le critique, que saint Augustin soit examiné en lui-même, sans aucun égard aux éloges qu'il a reçus de toute l'Eglise. Ce Père ne sera plus qu'au rang de saint Justin, de saint Basile, de saint Chrysostôme et des autres grecs, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Ambroise et des autres latins. Un témoin de la Tradition, qui est tout seul, doit sans doute céder au torrent des autres. Vous alléguez saint Augustin, pour établir qu'il n'y a dans l'état présent que des grâces efficaces par elles-mêmes, qui ne sont données qu'à un petit nombre d'hommes. J'allègue au contraire, dira le critique, le torrent des Pères pour établir une grâce universelle, qui est souvent inefficace par le refus du consentement de nos volontés. Si vous doutez du grand nombre des Pères qui sont opposés à l'opinion que vous voulez établir par l'autorité de saint Augustin, écoutez l'aveu de M. Nicole : *Le sens général*, dit-il, parlant du système de la grâce universelle opposé à celui de Jansénius, « est des Pères grecs qui ont été » avant saint Augustin, et même des latins » qui ont été après lui, comme de l'auteur de » la *Vocation des Gentils*, de saint Prosper et » même de saint Augustin. Il y a dix fois plus » d'auteurs pour le général, que, etc. [1] »

Ainsi, supposé qu'un critique voulût avouer, contre la vérité, que le texte de saint Augustin est conforme à celui de Jansénius, il ne laisseroit pas encore d'accabler les défenseurs de Jansénius; car saint Augustin, destitué de l'approbation infaillible de l'Eglise, se trouveroit, en ce cas, tout seul pour Jansénius. Il auroit contre lui *dix fois plus d'auteurs*. Outre *les Pères grecs qui ont été avant lui*, il auroit encore contre son opinion *les latins qui ont été après lui, comme l'auteur de la Vocation des Gentils, et saint Prosper*, ses principaux disciples.

Dès que les défenseurs de Jansénius seront réduits à faire cet examen, en mettant à part l'approbation de saint Augustin, comme la condamnation de Jansénius, en sorte que saint Augustin ne soit plus compté que comme chacun des autres Pères, pour un témoin de la tradition, ils n'auront plus de quoi éblouir le public, ni de quoi se retrancher contre leurs adversaires. S'ils refusent d'en convenir, ils n'ont qu'à en faire l'essai. Ainsi, cette infaillibilité de l'Eglise, qu'ils craignent tant d'un côté sur le texte de Jansénius, est de l'autre côté l'unique refuge qui leur reste par rapport au texte de saint Augustin.

XIII.

Triomphe des Protestans sur la distinction du fait et du droit.

Il est visible, mes très-chers frères, par ces exemples de textes, qu'à moins qu'on ne soit

[1] *Syst*. p. 14.

ferme à reconnaître l'infaillibilité de l'Eglise sur les textes qui affirment, ou qui contredisent le dogme révélé, il n'y a plus ni tradition certaine, ni décision fixe, ni autorité qui termine les contestations. Dès qu'on ébranle ce fondement par la captieuse distinction du fait et du droit, on met au milieu de l'Eglise catholique le principe d'indépendance que les Protestans mêmes n'ont pu souffrir chez eux. Pour démontrer cette vérité, nous n'avons, mes très-chers frères, qu'à comparer la discipline des Protestans avec les écrits des défenseurs de Jansénius.

Ecoutons d'abord le principal écrivain du parti dans sa *Lettre* écrite sous le nom *d'un évêque à un évêque*, où il parle de la croyance du prétendu fait. « J'avoue, dit-il [1], que ce » seroit une espèce d'idolâtrie, puisque ce se» roit faire à une créature le sacrifice des » lumières de notre esprit et de la raison que » Dieu nous a donnée, qui est une participa» tion de la raison souveraine et de la lumière » divine, et n'a rien au-dessus d'elle que Dieu » même. »

Nous avons souvent ouï dire aux Protestans que notre raison *n'a rien au-dessus d'elle que Dieu même*, et que *ce seroit une espèce d'idolâtrie, que de faire le sacrifice de notre esprit* à une assemblée de *créatures*. Mais il faut avouer que la nécessité de maintenir la subordination les avoit contraints de rétablir chez eux, dans la pratique, la suprême autorité, qu'ils avoient appelée une tyrannie dans l'Eglise catholique. Voici leur discipline :

« Si un ou plusieurs de l'Eglise émeuvent » débat pour rompre l'union de l'Eglise sur » quelque point de doctrine, ou de la disci» pline, ou sur le formulaire du catéchisme, » etc...., et si les contredisans ne veulent ac» quiescer [2]. » Voilà précisément les cas où l'on dispute sur la catholicité ou héréticité des textes, tels que *le formulaire du catéchisme*. La discipline veut que les contredisans soient menés de degré en degré sans être obligés de croire la décision des tribunaux inférieurs. Mais enfin « si les contredisans, dit elle, ne veulent » se ranger..., ils seront renvoyés au synode » national..., et là sera faite l'entière et finale » résolution par la parole de Dieu, à laquelle, » s'ils refusent d'acquiescer de point en point, » et avec exprès désaveu de leur erreurs enre» gistré, ils seront retranchés du corps de » l'Eglise. »

Nous venons d'entendre les défenseurs de Jansénius, qui croiroient commettre *une espèce d'idolâtrie*, s'ils faisoient à l'Eglise *le sacrifice des lumières de leur esprit* dans l'examen des textes. Ils craignent que l'Eglise ne se trompe, elle à qui l'Ecriture ne parle que pour lui promettre le Saint-Esprit, afin qu'elle ne se trompe jamais. Ils ne craignent point de se tromper, en préférant leurs lumières aux siennes, eux à qui l'Ecriture ne parle, comme au reste des particuliers, que pour les menacer d'un juste aveuglement, s'ils veulent être *sages à leurs propres yeux. Non sitis vobis ipsis sapientes* [1]. C'est sur l'autorité infaillible de l'Eglise que saint Augustin s'attachoit au texte de l'Evangile même. *Ego verò Evangelio non crederem, nisi me Catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas* [2]. C'est contre cette même autorité que les défenseurs de Jansénius soutiennent le texte qu'il a composé. L'auteur déjà cité va jusqu'à parler ainsi : « Il s'agissoit » même du fondement de la foi, puisqu'on » vouloit faire rendre à la parole d'un homme » une soumission qui n'est due qu'à la parole » de Dieu [3]. » Quel est donc cet homme dont il rabaisse ainsi la parole? C'est le vicaire de Jésus-Christ qui prononce anathème contre le texte de Jansénius : C'est l'Eglise entière qui accepte cette décision. Doit-on craindre *l'idolâtrie*, quand on ne fait qu'obéir à cet oracle de Jésus-Christ : *Qui vous écoute, m'écoute?*

Mais ne raisonnons point. La comparaison toute simple décide. Si les défenseurs de Jansénius avoient été *contredisans* dans l'Eglise protestante, au lieu qu'ils le sont dans la catholique, on les auroit menés de degré en degré jusqu'au synode national. Là eût été faite *l'entière et finale résolution*, par la condamnation du texte de l'auteur qu'ils soutiennent. Là on les auroit obligés *d'acquiescer*, non avec restriction ou distinction, mais *de point en point*. Là on auroit exigé d'eux *un exprès désaveu de leurs erreurs enregistré*. Là on les auroit retranchés du corps de l'Eglise, s'ils eussent *refusé d'acquiescer de point en point*. Là on n'auroit jamais permis qu'ils fissent renaître sans fin la dispute, sous prétexte d'une erreur de fait ; car *la résolution* eût été *entière*, *finale*, et sans retour. Là on n'auroit point souffert qu'ils fissent des procès-verbaux cachés, pour énerver leurs souscriptions. Là on auroit compté pour rien le *silence respectueux*. Mais *l'exprès désaveu de leurs erreurs* auroit été *enregistré* dans les actes publics du synode national.

[1] Pag. 21. — [2] *Discipl.* ch. 5. art. 31.

[1] *Rom.* XI. 15. — [2] *Contra ep. Fund.* c. V. — [3] Pag. 37 et 38.

Auroient-ils *refusé d'acquiescer de point en point?* auroient-ils souffert qu'on les retranchât *du corps de l'Eglise?* Telle est l'autorité des assemblées générales chez les Protestans. Soutiendra-t-on que l'Eglise catholique n'a pas la même autorité, pour faire *l'entière et finale résolution* sur les textes que des particuliers soutiennent, et qu'elle juge capables de corrompre le dépôt sacré?

Rien n'est plus digne d'une singulière attention, que le discours d'un célèbre Protestant sur cette matière. « Nos adversaires, dit-il [1], » avouent que l'Eglise n'est pas infaillible dans » les faits..... Ils avouent qu'on n'est pas obligé de croire qu'un tel livre enseigne un certain dogme, quoique les papes et les conciles » déclarent formellement qu'il contient ce » dogme. Ils avouent qu'il est permis à un » chacun d'examiner si ce livre contient ce dogme...... Il s'ensuit de là que toute la différence que l'Eglise romaine peut exiger universellement de nous, est que nous nous » soumettions aveuglément à elle dans les questions de droit, et c'est ce que nous ne lui » refusons pas. Car quelles sont ces questions » de droit à votre avis....? Qu'y auroit-il de » plus monstrueux que de soutenir que le » Saint-Esprit n'attache pas au Pape ni au concile les lumières nécessaires pour développer » infailliblement le sens d'un simple théologien; » lorsqu'il importe extrêmement pour le repos » de l'Eglise qu'il soit développé? et de dire en » même temps que le Saint-Esprit leur accorde » une illumination suffisante, pour développer » les profonds mystères qui sont contenus jusque » dans les moindres paroles de l'Ecriture? Cela » n'a point d'apparence..... Nous demandons » la même grâce que les Jansénistes ont obtenue, » qui est que nous ne soyons pas obligés de » croire qu'un tel livre dit cela, quoique l'Eglise » l'assure. »

Il est vrai que cet auteur veut étendre les questions de fait, jusque sur la signification propre des textes de l'Ecriture sainte. Mais vous voyez par là jusqu'à quelle extrémité mènent insensiblement l'exemple contagieux et le principe éblouissant des défenseurs de Jansénius. Nous avons déjà remarqué que c'est par la tradition qu'on doit expliquer l'Ecriture. Ainsi, supposé que l'Eglise soit faillible sur le fait total de la signification de tous les textes d'auteurs, dans lequel *consiste la tradition* ou parole non écrite par les auteurs inspirés, il s'ensuit qu'elle est faillible aussi sur la signification de la parole écrite. Quand même on ne permettra pas au Protestant de pousser si loin le principe de la faillibilité de l'Eglise dans l'interprétation des textes, il ne laissera pas encore de triompher, pourvu qu'il puisse tourner en question de fait les règles de grammaire sur la parole non écrite par les auteurs inspirés, c'est-à-dire sur les symboles, sur les canons, sur les décrets dogmatiques, sur les ouvrages des Pères, et sur tous les monumens de la tradition.

« La raison principale, dit encore cet auteur, » qui devroit établir que l'Eglise est infaillible » à l'égard des questions de droit, devroit prouver la même chose à l'égard des questions de » fait. D'où il s'ensuit que l'Eglise n'étant pas » infaillible, quant au fait, elle ne l'est pas » aussi quant au droit. »

Voilà un raisonnement qu'on doit bien se garder de mépriser; car si on en négligeoit la réfutation, il saperoit les fondemens de toute autorité infaillible. En effet, le sens révélé est inséparable de la parole qui le fixe et qui le rend sensible. L'interprétation d'un texte est essentielle, fondamentale, et préliminaire à l'égard de sa qualification. S'il étoit vrai que le Saint-Esprit abandonnât l'Eglise lorsqu'elle a besoin d'entendre un texte pour le qualifier, il l'abandonneroit aussi par nécessité quand elle le qualifie. L'édifice ne peut pas être moins ruineux que le fondement sur lequel il est posé. Voici un raisonnement que cet auteur ajoute :

« Nos adversaires mêmes m'avouent que Dieu » n'a pas trouvé à propos qu'elle fût infaillible » dans les faits. Cet aveu ruine de fond en » comble la raison par laquelle ils veulent prouver qu'elle est infaillible dans les questions » de droit. Il faut qu'elle soit infaillible dans » ces questions-là, nous dit-on, parce que sans » cela on ne pourroit pas terminer les disputes » qui s'élèveroient dans l'Eglise. Cette raison » prouve trop, et par conséquent ne prouve » rien. Elle prouve que l'Eglise devroit être » infaillible dans les questions de fait, parce » qu'il EST CERTAIN QUE LE DÉFAUT D'INFAILLIBILITÉ » A CET ÉGARD (des questions de fait) L'EMPÊCHE » DE POUVOIR TERMINER UNE INFINITÉ DE CONTROVERSES, QUI LA DÉCHIRENT CRUELLEMENT. Nous en » avons un exemple tous les jours. UNE POIGNÉE » DE JANSÉNISTES RETRANCHÉS DANS LA DISTINCTION » DU FAIT ET DU DROIT, A TENU TÊTE UN FORT LONG » TEMPS A TOUT LE RESTE DE L'ÉGLISE, QUI L'ACCABLOIT DE BREFS, DE BULLES, DE CONSTITUTIONS, DE » MANDEMENS ET DE CENSURES. LES JANSÉNISTES, » FOUDROYÉS EN TANT DE MANIÈRES, ONT SOUTENU

[1] *Critique génér. de l'Hist. du Calvin.* edit. de l'an 1684, t. II, lett. 29, n. VII, IX, X et XI.

» NON-SEULEMENT QU'ILS N'ÉTOIENT PAS HÉRÉTIQUES, » MAIS AUSSI QUE C'ÉTOIT UNE HÉRÉSIE DE CROIRE » QU'ILS FUSSENT HÉRÉTIQUES, et on peut dire, » sans leur faire grâce, qu'en cela leur cause a » remporté la victoire sur leurs ennemis. L'E- » GLISE ROMAINE S'EST VUE AU BOUT DE SON LATIN. » Elle a vu un grand schisme prêt à éclater, » sans avoir la force d'y donner ordre, parce » qu'après tout on ne lui disputoit qu'une » infaillibilité qu'elle n'a pas..... L'accord..... » a fait cesser les disputes. Mais PERSONNE N'A » CHANGÉ DE SENTIMENT, et les deux partis sont » encore si mal satisfaits l'un de l'autre, que si » on leur ouvroit le champ de bataille, ils ren- » treroient en guerre avec plus de chaleur que » jamais, pour se battre jusqu'à la fin du mon- » de, toujours sous la bannière de l'Eglise » catholique.... CELA MONTRE QUE FAUTE D'INFAIL- » LIBILITÉ DANS LES FAITS, L'EGLISE EST INCAPABLE » DE TERMINER UN GRAND NOMBRE DE DIFFÉRENS CON- » SIDÉRABLES. IL EUT MÊME ÉTÉ FORT NÉCESSAIRE, » POUR LE BIEN GÉNÉRAL DE L'EGLISE, QUE DIEU LUI » EUT ACCORDÉ CETTE ESPÈCE D'INFAILLIBILITÉ. Il ne » l'a pourtant pas fait. Donc la raison que l'on » emploie, pour prouver qu'elle est infaillible » dans les questions de droit, ne prouve rien. »

Voici, mes très-chers frères, les réflexions qu'il est important de faire sur ce discours.

1° Cette affreuse peinture n'a-t-elle pas quelque chose de vrai? Ne faut-il pas avouer que ce parti, nommé par l'auteur protestant, *une poignée de Jansénistes, a tenu tête* (pendant cinquante ans) *à tout le reste de l'Eglise?* A la faveur de la distinction du fait et du droit, ils ont éludé un nombre étonnant *de brefs, de bulles, de constitutions, etc.* Ne prétendent-ils pas eux-mêmes, qu'étant sans cesse *foudroyés*, ils ont sans cesse *remporté la victoire*, que *l'Eglise romaine s'est vue au bout de son latin*, et qu'après tant de décisions *personne n'a changé de sentiment?* Ne sont-ils pas encore prêts, *avec plus de chaleur que jamais, à se battre jusqu'à la fin du monde, toujours sous la bannière de l'Eglise catholique?* Quel homme doux et humble de cœur ne gémira de voir ainsi l'Eglise devenue le jouet des disputes qui se font dans son propre sein, *sans* qu'elle *ait la force d'y donner ordre?* Qui ne s'affligera de ce triomphe des Protestans?

2° Que doit-on penser de cette distinction du fait et du droit, qui énerve l'autorité de l'Eglise, et qui la met hors d'état de donner, comme l'Eglise protestante le fait, une *entière et finale résolution* à ces scandaleuses disputes? Les défenseurs de Jansénius rejetteront-ils toujours une vérité que les Protestans mêmes ne peuvent s'empêcher d'avouer, savoir que, FAUTE D'INFAILLIBILITÉ DANS LES FAITS (qui regardent les textes), L'EGLISE EST INCAPABLE DE TERMINER UN GRAND NOMBRE DE DIFFÉRENS CONSIDÉRABLES;..... QU'IL EUT ÉTÉ MÊME FORT NÉCESSAIRE POUR LE BIEN GÉNÉRAL DE L'EGLISE, QUE DIEU LUI EUT ACCORDÉ CETTE ESPÈCE D'INFAILLIBILITÉ:..... QUE CE DÉFAUT L'EMPÊCHE DE POUVOIR TERMINER UNE INFINITÉ DE CONTROVERSES, QUI LA DÉCHIRENT CRUELLEMENT?

3° Dès que les défenseurs de Jansénius auront avoué cette vérité, que les Protestants mêmes ne peuvent mettre en doute, il ne restera plus qu'à savoir s'il est permis de croire que Dieu manque à l'Eglise malgré ses promesses, et que son esprit l'abandonne dans un point où son secours seroit FORT NÉCESSAIRE POUR LE BIEN GÉNÉRAL DE L'EGLISE même, et pour TERMINER UNE INFINITÉ DE CONTROVERSES QUI LA DÉCHIRENT CRUELLEMENT. Comment est-ce que nous faisons sentir à tous les peuples, et même aux hérétiques, la nécessité d'une autorité infaillible dans l'Eglise sur les sens révélés? C'est que nous leurs montrons, que sans cette infaillibilité, elle ne pourroit ni conserver le dépôt, ni réunir les esprits dans l'unité de foi. Or est-il que si elle n'est pas infaillible sur les textes qui affirment ou qui nient ce sens, elle ne peut ni conserver le dépôt en fixant le sens, ni réunir les esprits dans l'unité de foi, en *terminant les disputes qui la déchirent cruellement.* Donc la même nécessité et la même promesse, qui établit l'infaillibilité pour le discernement du sens révélé, l'établit aussi pour le discernement des textes qui conservent ou qui corrompent ce sens.

4° Comparons *les contredisans* de l'Eglise protestante avec ceux que l'auteur protestant nomme *une poignée de Jansénistes.* Les contredisans sont forcés à *acquiescer de point en point*, c'est-à-dire sans restriction, à la condamnation des textes qu'ils ont soutenus. *La poignée de Jansénistes* distingue, restreint, excepte, soutient que *ce seroit une espèce d'idolâtrie*, que de faire à l'Eglise, qui n'est qu'une assemblée de *créatures*, *le sacrifice de notre esprit;* et que *notre raison..... n'a rien au-dessus d'elle, que Dieu même.* Les contredisans sont réduits à donner *un exprès désaveu enregistré des erreurs*, c'est-à-dire des textes hérétiques qu'ils ont soutenus comme véritables. *La poignée de Jansénistes*, moins soumise qu'eux, n'offre qu'*un silence respectueux.* Les contredisans ne peuvent éluder *l'entière et finale résolution* par aucune distinction sur la signifi-

cation des paroles. *La poignée de Jansénistes* élude pendant cinquante ans *les brefs, les bulles, les constitutions*, et, malgré *le silence respectueux* qu'elle promet toujours, elle croit avoir toujours *remporté la victoire*, quoiqu'elle ne cesse d'être *foudroyée*. Quelque anathème que l'Eglise prononce contre le texte de Jansénius, *la résolution* ne sera jamais pour eux ni *entière*, ni *finale*. On sera toujours à recommencer. Si *les contredisans* refusent *d'acquiescer de point en point*, ils seront *retranchés du corps de l'Eglise*. *La poignée de Jansénistes* soutient *que c'est une hérésie de croire* que l'Eglise soit infaillible pour discerner les textes qui conservent ou qui corrompent le sens révélé. N'est-il pas plus clair que le jour, que l'Eglise protestante, qui semble renoncer à toute infaillibilité, s'attribue néanmoins dans la pratique une infaillibilité réelle et effective, pendant que les défenseurs de Jansénius ne laissent à la vraie Eglise qu'un fantôme d'infaillibilité toujours faillible dans son application à tout texte certain, et qui ne peut jamais terminer les disputes en réunissant les esprits ?

XIV.

Réfutation d'un principe très-dangereux de l'auteur de l'ouvrage intitulé *Via pacis*, sur la signification des textes.

Nous avons vu avec une sensible douleur, mes très-chers frères, l'auteur de l'écrit intitulé *Via pacis*, augmenter encore le triomphe des Protestans, par l'étrange moyen qu'il emploie pour éluder tout ensemble la condamnation du texte de Jansénius, et celle des cinq propositions. « Si le sens imputé à une proposition, dit-il [1], » n'étoit pas son sens véritable et naturel, avant » la condamnation de l'Eglise, comme elle » croyoit qu'il le fût, l'Eglise fait néanmoins » par sa condamnation, que dorénavant ce sens » condamné devient le sens de cette proposition, » et y demeure attaché. Que s'il n'en est pas le » sens véritable et naturel, selon les règles des » grammairiens, et l'usage profane de la lan- » gue, au moins il l'est suivant les règles et la » phrase de l'Eglise, qui ne doit dépendre ni des » règles des grammairiens ni de l'usage de la » langue. Ainsi, continue cet auteur, tout se » réduit à dire que la même proposition est » catholique dans son sens véritable et naturel, » suivant l'usage des grammairiens et l'usage » profane de la langue, quoiqu'elle soit néan- » moins hérétique dans son sens véritable et » naturel, suivant les règles et la phrase de » l'Eglise. »

1° Si cet auteur s'étoit contenté de dire que l'Eglise, sans s'assujettir aux termes vulgaires, est en droit de consacrer certaines expressions, comme par exemple les termes de *consubstantiel* et de *transsubstantiation*, pour exprimer avec plus de précision le dogme de foi, il n'auroit rien dit que de véritable. Mais, suivant le discours de cet auteur, l'Eglise peut se tromper et tromper tous ses enfants, en prenant les formules ariennes pour pures, et les textes de saint Athanase pour impies ; en approuvant les écrits de Nestorius, et en condamnant ceux de saint Cyrille ; en admettant ceux des Eutychiens, et en rejetant l'épître de saint Léon à Flavien ; en autorisant les ouvrages de Pélage et de Julien, et en flétrissant ceux de saint Augustin, de saint Prosper et de saint Fulgence. Voilà en quoi cet auteur ne trouve nul inconvénient. Le renversement du sens de tous les monuments de la tradition ne l'alarme point. *Nihil prorsus*, dit-il, *habere poterat incommodi*.

2° Suivant cet auteur, l'Eglise se trompe dans un tel jugement ; car il suppose qu'un certain sens n'étoit pas *le sens véritable* d'un texte *avant sa condamnation, comme elle croyoit qu'il le fût*.

3° L'erreur de l'Eglise opère, suivant cet auteur, un changement bizarre. Le sens qui avoit été jusqu'alors *le véritable et naturel*, cesse tout-à-coup de l'être, et celui qui ne l'avoit jamais été jusqu'à ce moment, le devient. L'Eglise fait ce changement par erreur de fait, c'est-à-dire sans le savoir, par pure méprise, et contre son intention. Son erreur de fait, sur l'actuelle valeur des termes, change le oui en non, et le non en oui. Par une espèce d'enchantement, la forme saine devient la nouveauté profane, et la nouveauté profane devient la forme saine. Par exemple les cinq propositions qui étoient la veille de la publication de la bulle d'Innocent X, en l'an 1653, le pur langage de saint Augustin, devinrent le lendemain, par l'erreur de l'Eglise, des textes impies, blasphématoires et hérétiques.

4° L'Eglise n'a garde d'avertir les fidèles, quand elle va faire ce changement, car elle le fait sans le connoître et sans le vouloir. Ainsi ce changement est absolument imprévu. Ceux, par exemple, qui défendoient de très-bonne foi les cinq propositions, avoient raison de les défendre jusqu'au dernier jour. En les défendant,

[1] Pag. 10.

ils soutenoient la cause de saint Augustin. Ceux qui les accusoient d'hérésie, étoient des calomniateurs et des demi-pélagiens. Mais tout change en un instant. L'Eglise condamne tout-à-coup ceux qui soutiennent avec raison ces cinq propositions très-pures, et donne la victoire à leurs adversaires, qui méritoient d'être confondus.

5° Il ne faut pas s'alarmer de cette décision. Ce n'est qu'un simple changement *de phrase*. Ce n'est qu'un nouveau dictionnaire sur les dogmes de foi, que l'Eglise introduit. Quelque symbole, ou quelque canon qu'elle fasse, on en sera toujours quitte, pour s'assujettir à une phrase, qui ne sera qu'une mode nouvelle. Le même texte des cinq propositions aura deux sens véritables et naturels. L'un sera véritable suivant l'ancienne *phrase* du monde entier et de l'Eglise même, pendant qu'elle parloit comme saint Augustin. L'autre sera *véritable* suivant la nouvelle *phrase* de l'Eglise, qu'elle a introduite par pure méprise dans les bulles des papes. Ainsi on pourra jurer dans le formulaire, qu'on croit les cinq propositions hérétiques dans leur sens naturel et véritable, *in sensu obvio, quem ipsamet verba præ se ferunt*, quoiqu'on croie qu'avant la condamnation les mêmes textes étoient la pure doctrine de saint Augustin, en les prenant dans leur sens naturel et véritable, suivant l'usage des termes qui étoit alors universellement reçu de l'Eglise, comme du reste du genre humain. A la faveur de ce double *sens véritable*, on peut en sûreté de conscience parler comme l'Eglise, condamner, signer, jurer et ne rien croire que ce qu'on croyoit, pendant qu'on soutenoit que les propositions étoient pures. En jurant on peut dire tout haut : Je crois que ces propositions sont hérétiques dans leur sens véritable; et ajouter tout bas, ou mentalement : selon la nouvelle *phrase* de l'Eglise, qu'elle a introduite en se trompant, car je crois toujours ces mêmes propositions très-pures, selon le langage de saint Augustin, qui étoit, avant la bulle d'Innocent X, le langage naturel de toute l'Eglise aussi bien que du reste du monde.

6° Il ne faut compter pour rien un anathème de l'Eglise, qui se réduit à un changement de *phrase*. Comme chaque chose retourne à son état naturel encore plus facilement qu'elle n'en est sortie, les cinq propositions que l'Eglise a arrachées à leur sens naturel, pour leur donner par force un sens étranger et hérétique, pourront bien rentrer un jour dans leur signification naturelle. Si les défenseurs de Jansénius peuvent jamais prévaloir, elles reprendront toute leur ancienne pureté, et on ne pourra plus alors les rejeter sans être Pélagien.

7° Ne voit-on pas qu'en ce cas l'Eglise catholique n'auroit point l'autorité que l'Eglise protestante s'attribue, de donner aux controverses *une entière et finale résolution?* Ne voit-on pas que les décisions les plus solennelles ne seroient plus que des changemens de *phrases* et de modes passagères? Chaque parti, dès qu'il seroit le plus foible, prononceroit du bout des lèvres contre son cœur la *phrase* du parti contraire, en attendant qu'il devînt le plus fort, pour en abolir la mode.

8° N'est-il pas évident qu'en ce cas l'Eglise ne pourroit jamais s'assurer de fixer par aucun terme aucun sens précis? Car enfin, quelque clarté qu'on suppose dans une expression, chaque particulier sera en droit de ne l'admettre que comme une nouvelle *phrase de l'Eglise*, qui change à cet égard l'usage ancien et naturel des termes. Par cette contorsion sous-entendue des termes, oui signifiera non, et non voudra dire oui. Chacun admettra sans peine toutes les formules qu'on lui présentera, à condition de n'admettre jamais aucun sens opposé au sien. L'Eglise, en rendant les professions de foi plus précises et plus évidentes, ne fera, selon ce principe, que rendre *sa phrase* plus forcée, et plus contraire au langage vulgaire qu'elle n'est pas obligée de suivre!

9° Si les Ariens, les Nestoriens, les Eutychiens et les Pélagiens s'étoient avisés d'un expédient si commode, ils n'auroient jamais eu besoin de sortir de l'Eglise avec tant de trouble et de scandale. Ils n'auroient eu qu'à dire : L'Eglise change de phrase; nous en voulons bien changer avec elle, sans changer de doctrine. Si jamais nous devenons les plus forts, nous rétablirons l'ancien dictionnaire, qu'on vient de supprimer. Suivant ce principe, tous les Protestans mal convertis, et tous les Sociniens cachés, qui ne cherchent qu'à établir la tolérance, parleront, écriront, jureront comme on le voudra, ajoutant sans cesse tout bas, qu'ils ne reçoivent qu'une simple *phrase de l'Eglise!*

10° Comment les défenseurs de Jansénius peuvent-ils attaquer avec tant d'ardeur les restrictions mentales, pendant qu'ils les autorisent ainsi jusque dans les professions de foi faites avec serment à la face du ciel et de la terre?

11° On voit clairement, par ce principe, que la question qu'on veut nommer de fait, ne sert qu'à couvrir celle qu'on avoue être de

droit. En recevant *la phrase de l'Eglise*, on ne veut recevoir aucun sens réel. On veut persister à croire que le sens propre, véritable et naturel des cinq propositions est la pure doctrine de saint Augustin, et qu'elles ne sont hérétiques que par accident, à cause que l'Eglise leur a donné un mauvais sens, par une erreur grossière sur la valeur constante des termes.

12° Le clergé de France, dès l'an 1654, écrivit à Innocent X, que les évêques assemblés avoient déclaré que sa bulle de l'année précédente avoit condamné le livre de Jansénius *suivant le langage reçu dans les écoles de théologie, dont Jansénius lui-même se sert aussi*. Le Pape Innocent X combla d'éloges, et ratifia cette déclaration du clergé sur sa bulle. De là il faut conclure que ni le saint Siége, ni le clergé de France, ni même l'Eglise universelle, qui a accepté unanimement toutes les constitutions, n'ont point cru avoir fait seulement un changement de phrase, mais qu'au contraire la condamnation du livre de Jansénius dans la bulle d'Innocent X, a été faite en prenant tous les termes *suivant la* phrase ou *le langage reçu* dans les *écoles de théologie, dont Jansénius lui-même se sert aussi*, et par conséquent que l'Eglise s'est appliquée à condamner le livre de cet auteur dans le sens naturel de ses propres termes, et suivant son propre langage.

13° Ecoutons enfin l'auteur du *Prologue sur le panégyrique de Jansénius*, qui réfute parfaitement en ce point l'auteur de l'écrit intitulé *Via pacis*. Rien n'est plus décisif et plus digne d'une singulière attention que son raisonnement.

« L'Eglise, dit-il [1], a le droit de détourner » certains termes de l'usage populaire, et de » les attacher à la signification de certains mys- » tères de la religion, et de certaines idées sin- » gulières, qui sont entièrement différentes de » leur signification commune. Ainsi il est arrivé » dans l'Eglise, que le terme d'hypostase, » qu'on employoit communément avant et un » peu après le concile de Nicée, pour exprimer » la nature divine, a été employé dans la suite, » pour exprimer une personne. C'est ce der- » nier usage qui continue encore aujourd'hui » dans l'Eglise. Ce changement se doit faire, » en transférant les idées, ou pensées, que le » consentement public avoit attachées à certains » termes, et en les attachant par le même con- » sentement public à d'autres termes. Mais » pendant que certains termes demeurent, se- » lon l'usage établi, liés avec certaines idées, » ni les rois, ni les papes ne peuvent point, par » leur autorité, empêcher que ces termes ne » signifient ce qu'ils signifient, c'est-à-dire » qu'ils ne sauroient empêcher que quand les » auditeurs écoutent cette parole, elle ne forme » en eux la pensée qui est jointe à cette parole » même, suivant l'usage commun de la société » humaine. C'est pourquoi quand on prononce, » par exemple, dans le formulaire : *Je me sou-* » *mets à la constitution d'Alexandre VII, don-* » *née le* 16 *octobre* 1656 ; *je condamne les cinq* » *propositions extraites du livre de Jansénius* » *intitulé* Augustin *dans le sens du même auteur;* » *je les rejette et je les condamne d'un cœur* » *sincère, et je jure ainsi;* il n'est au pouvoir » d'aucun homme d'empêcher que pendant le » commerce des paroles établi par le consente- » ment de toute la société humaine, ce discours » ne forme dans les auditeurs l'idée de certaines » propositions, qui ont été extraites du livre » d'un certain Jansénius, et que ceux qui ju- » rent ne les condamnent sincèrement dans le » sens de cet auteur. C'est pourquoi si ceux qui » jurent n'ont pas sincèrement dans l'esprit, en » prononçant ces paroles, la résolution de re- » jeter et de condamner quelque chose du livre » de Jansénius, et du sens de cet auteur, ils ex- » priment manifestement par leurs paroles autre » chose que ce qu'ils ont dans l'esprit. C'est ce » qui, dans le langage des hommes, s'appelle » mentir, et se parjurer, si on y ajoute le » serment. »

Vous voyez, mes très-chers frères, que cet auteur, célèbre dans son parti, réfute parfaitement cet autre auteur, qui veut que l'on signe le Formulaire, en ne recevant qu'une *phrase* que l'Eglise change par une contorsion bizarre des termes, quoiqu'elle ne la connoisse pas elle-même. On voit, par cet aveu décisif de l'auteur du *Prologue*, qu'on commet un vrai parjure dans une profession de foi, quand on signe le Formulaire, sans être persuadé que le sens naturel propre et véritable du livre de Jansénius contient cinq hérésies.

XV.

Autorité infaillible de l'Eglise sur de longs textes, prouvée par le concile d'Ephèse.

Jetons maintenant les yeux, mes très-chers frères, sur la pratique des anciens conciles, pour reconnoître combien l'Eglise prétendoit y exercer une autorité infaillible dans la condam-

[1] *Prolog. paneg. Jansen.* p. 60.

nation des textes hérétiques, et à quel point elle étoit éloignée de croire, qu'il fût permis de douter de ses décisions à cet égard.

Les anciens conciles suivoient une maxime que le clergé de France a très-bien appliquée à la question particulière du livre de Jansénius, savoir que « c'est une règle indubitable, qui » veut que l'on juge des livres, principalement » par le corps et le tissu de la doctrine, par le » dessein et l'effort de l'auteur [1] ».

C'est dans cet esprit que le concile d'Ephèse employa sa première action à lire le symbole de Nicée, comme une règle de foi, pour juger des autres textes par comparaison avec celui de ce symbole. « Afin que COMPARANT, dit le » concile [2], les textes qui regardent la foi, » avec l'exposition (c'est-à-dire le symbole), on » confirme ceux qui lui sont conformes, et on » rejette ceux qui lui sont contraires. Et on » lut ainsi le symbole. »

Ensuite le concile fit lire la lettre de saint Cyrille à Nestorius, qui est assez longue, et chaque évêque nommé par son nom donnant son suffrage en son rang, la conclusion fut telle dans ce jugement de comparaison : « Ils » croient comme les Pères (de Nicée) ont ex- » posé, et conformément à ce qui est déclaré » dans la lettre du très-saint archevêque Cy- » rille écrite à l'évêque Nestorius [3]. »

Après cette lecture on fit celle de la lettre de Nestorius, qui est encore assez longue. Aussitôt tous les évêques dirent [4] : « Que qui- » conque n'anathématise pas Nestorius, soit » anathême. La pure foi l'anathématise. *Qui- » cumque Nestorium non anathematizat, ana- » thema sit. Hunc recta fides anathematizat.* » Vous voyez que l'affirmation du dogme révélé est la négation de l'hérésie qui lui est contradictoire. Ces deux sortes de décisions sont de la même autorité et rentrent l'une dans l'autre.

Après cet anathème, ou canon sur de longs textes, le concile en lit d'autres très-longs des Pères tant grecs que latins. Puis il lit dans un livre de Nestorius un XVIIe cahier. *Ex libro Nestorii quaternione* XVII. Il compare encore ces longs textes avec ceux des Pères. C'est par ce jugement de comparaison entre tant de textes de Nestorius, et ceux de la plus pure tradition, que le concile décide que la doctrine de cet auteur est impie, et qu'il procède à sa déposition. « C'est pourquoi, ayant reconnu » en partie par ses lettres et par ses commen- » taires, et en partie par ses discours, que ses » sentimens et ses prédications sont impies...., » nous sommes contraints de procéder à une » triste sentence contre lui [1]. »

[1] *Rel. des délib.* p. 10. — [2] *Conc.* t. III, p. 460. — [3] *Ibid.* p. 491 et 492. — [4] *Ibid.* p. 501.

Voilà un jugement de comparaison entre tant de longs textes, qui renferme une infinité de questions de fait grammatical. Le concile les tranche toutes d'une seule parole. Il ne permet pas de douter de sa décision. Quiconque prononceroit l'anathême, sans le croire sincèrement, tromperait l'Eglise, au lieu de lui obéir, et trahirait sa conscience. Quiconque oserait refuser de prononcer l'anathême avec elle, et voudrait se retrancher dans le *silence respectueux*, seroit lui-même anathématisé.

Au reste, l'anathême prononcé au nom du Saint-Esprit par le concile, ne tombe précisément et directement que sur le point dogmatique, savoir sur l'héréticité du texte attribué à Nestorius. Cette héréticité n'est imputée à la personne de l'auteur, que sur les preuves du fait et sur l'aveu de l'auteur même, qui étoit constant par la notoriété publique.

XVI.

L'infaillibilité sur de longs textes, prouvée par le concile de Chalcédoine.

Le concile de Chalcédoine jugea de même d'un grand nombre de très-longs textes. Il jugeait des textes du concile tenu par Flavien à Constantinople et des réponses d'Eutychès, des textes du conciliabule d'Ephèse, des deux symboles de Nicée et de Constantinople, des lettres de saint Cyrille à Nestorius et à Jean d'Antioche, de l'admirable lettre de saint Léon à Flavien, et des grands textes des Pères depuis saint Hilaire jusqu'à saint Cyrille. « Nous dé- » sirons avec raison, dit le concile [2], de lever » tout doute par la concorde, et par le consen- » tement de tous les saints Pères, par l'unifor- » mité de leurs expositions et de leur doctrine.»

C'est dans cet esprit que l'Eglise procède. C'est sur ce jugement de comparaison entre tant de textes, qu'elle fonde et confirme la condamnation d'Eutychès faite par le concile de Flavien, qu'elle rejette le conciliabule d'Ephèse, et qu'elle dépose Dioscore. Les évêques s'écrient sur l'épître de saint Léon [3] : « C'est » ainsi que nous croyons tous. C'est ainsi que » nous avons été baptisés. C'est ainsi que nous » baptisons. »

[1] *Conc.* t. III, p. 533. — [2] *Ibid.* p. 357. — [3] *Ibid.* p. 471.

Quand les évêques égyptiens refusent de dire anathème à Eutychès, se contentant d'anathématiser quiconque diroit que *la chair de Jésus-Christ est du ciel*, tous les autres s'écrient : « Ils » veulent nous éluder. C'est pour Eutychès, » et non pour autre chose que le concile est as- » semblé [1]. » Vous voyez qu'il ne suffit pas de croire le dogme décidé. On *l'élude*, dès qu'on refuse de reconnoître aussi l'héréticité des textes des hérésiarques.

Les Egyptiens prosternés demandoient miséricorde, alléguant la coutume de leurs Eglises, la règle établie à Nicée, et le péril où ils étoient d'être tués dans leur pays, s'ils prononçoient cet anathème, avant que Dioscore eût un successeur établi dans son siège [2]. On ne leur permit de différer qu'en exigeant d'eux les sûretés les plus rigoureuses.

Théodoret se présente dans l'action VIII. Il demande qu'on lise *ses requêtes pour examiner sa doctrine*. Les évêques répondent [3] : « Nous » ne voulons laisser rien lire. » En vain ce saint et savant évêque s'explique sur le dogme. « J'ai souffert, dit-il, une calomnie... J'ana- » thématise tout hérétique qui ne veut pas se » convertir. » Mais le concile s'attache à forcer ce retranchement. « Dites ouvertement ana- » thème à Nestorius, s'écrient les évêques. Je ne » le dirai point, poursuit-il, si je n'explique com- » ment je le crois. » Lorsqu'il parloit ainsi, les évêques crièrent : « Il est hérétique ; il est » nestorien. Mettez dehors l'hérétique. » Le concile ne souffre aucune explication. Enfin Théodoret prononce l'anathème absolu contre les écrits de Nestorius, et il ajoute : « J'ai sous- » crit à la définition de foi, et à la lettre du très- » saint et très-aimé de Dieu le seigneur Léon, » ET JE PENSE AINSI, ET SIC SAPIO. » Remarquez qu'il ne croit pouvoir signer, qu'en croyant ce qu'il signe, *et sic sapio*. Après quoi les évêques disent : « Théodoret est digne de son siége.... » Après Dieu, c'est Léon qui a jugé. »

La même règle fut suivie pour le rétablissement d'Ibas, évêque d'Edesse.

Combien ce concile étoit-il éloigné de souffrir le rétablissement de ces deux évêques, s'ils se fussent retranchés dans le *silence respectueux*, et s'ils eussent refusé de prononcer l'anathème sans restriction ?

[1] *Conc.* p. 501. — [2] *Ibid.* p. 515 et 516. — [3] *Ibid.* p. 620.

XVII.

L'infaillibilité sur de longs textes, prouvée par le cinquième concile.

Le cinquième concile tenu à Constantinople lut de très-longs textes de Théodore de Mopsueste, et entre autres son symbole, dont le concile dit : « Satan a composé ce symbole. » Anathème à celui qui l'a composé [1]. »

Dans la cinquième conférence, on lut et on compara les textes de saint Cyrille avec ceux de Théodore. Puis on examina des textes de Théodoret, dont quelques-uns sont très-longs.

Dans la sixième conférence, on examina la lettre d'Ibas au Persan Maris. On compara ces grands textes avec ceux des deux symboles et des saints docteurs. Voici la raison de cette conduite. On ne peut trop la remarquer ; car elle démontre invinciblement, contre l'auteur de la *Lettre d'un évêque à un évêque*, que les conciles ne faisoient avec tant de soin ce qu'on nomme *la vérification* de la tradition, qu'afin que cette vérification fût le fondement inébranlable de *la déclaration* de cette même tradition dans les canons ou décrets dogmatiques.

« On voit clairement, dit cette sainte assem- » blée [2], comment les conciles ont accoutumé » d'approuver les choses qu'on leur présente ; » car encore que les très-saints auteurs qui » ont écrit les lettres qu'on vient de lire, aient » eu un si grand éclat, on n'a pas néanmoins ap- » prouvé leurs lettres simplement et sans exa- » men. On ne les auroit pas approuvées, si on » n'avoit pas reconnu qu'elles sont entièrement » conformes à l'exposition (c'est-à-dire au sym- » bole) et à la doctrine des saints Pères, DONT » ON A FAIT LA COMPARAISON. C'EST POURQUOI TOUS » CEUX QUI SE SONT TROUVÉS AU CONCILE, NE FONT » QU'UNE SEULE VOIX ET UN SEUL SENTIMENT. »

Rien n'est donc plus contraire à l'évidence du fait, que ce qui a été avancé par l'auteur de la *Lettre d'un évêque à un évêque*, savoir que *la vérification* de la tradition par la lecture des principaux textes, qui en sont les monumens ou preuves, « se fait dans les congrégations » particulières, ou dans les consultations des » conciles, par les docteurs, ou même par les » évêques qui s'y trouvent, et qui ne sont en » cela regardés que comme des docteurs et » des consulteurs particuliers, AU LIEU QUE LA » DÉCLARATION DE LA tradition, c'est-à-dire du » consentement suffisant des Pères de divers

[1] *Conc.* p. 455. — [2] *Ibid.* p. 541.

» temps et de divers pays, se fait par les seuls » évêques, lorsqu'ils prononcent comme juges, » que telle est la foi de l'Eglise.»

1° Ce plan, qui est l'unique ressource de cet auteur, n'a aucun fondement réel. Nous avons vu le concile d'Ephèse en corps, commencer par le jugement de comparaison qui doit servir de fondement aux canons ou décrets dogmatiques, « afin, disent-ils, que les textes » étant COMPARÉS avec l'exposition (ou symbole), » on approuve ceux qui lui sont conformes, » et on rejette ceux qui lui sont contraires. » Voilà la règle fondamentale des anathêmes. Le concile de Chalcédoine pose le même fondement. « Nous désirons avec raison, dit-il d'abord, de lever tout doute par la concorde, et » par le consentement de tous les saints Pères, » PAR L'UNIFORMITÉ de leurs expositions et de » leur doctrine. » Enfin nous venons d'entendre le cinquième concile qui nous explique « comment les conciles ont accoutumé d'ap- » prouver *les textes*. Ce n'est pas, dit-il, sim- » plement et sans examen. *Ce n'est qu*'après » avoir reconnu qu'ils sont entièrement con- » formes a l'exposition et à la doctrine des » saints Pères, DONT ON A FAIT LA COMPARAISON. » Voilà le jugement de COMPARAISON, qui règne partout. C'est par-là qu'on commence. C'est ce qui fait la conclusion. C'est le point fixe. C'est le fondement essentiel des anathêmes qu'on doit prononcer.

2° Comment cet auteur veut-il que les évêques *prononcent comme juges.... la déclaration de la tradition, c'est-à-dire du consentement suffisant des Pères de divers temps et de divers pays*, si ces évêques n'ont jamais vérifié ce *consentement* dans les textes de ces *Pères de divers temps et de divers pays?* Les conciles supposent-ils ces témoignages à l'aveugle? Allèguent-ils ce fait témérairement et sans en connoître la vérité? N'avons-nous pas vu tout à l'heure le concile déclarer qu'il *n'a pas approuvé les lettres* dont il s'agissoit, *simplement et sans examen*, mais qu'on a reconnu qu'elles sont *entièrement conformes à l'exposition*, ou symbole, *et à la doctrine des saints Pères*, DONT ON A FAIT LA COMPARAISON?

3° Où trouvera-t-on ces *congrégations particulières*, dans ces anciens conciles? Où sont ces *consultations de docteurs*, et même *d'évêques*, qui *ne sont en cela regardés que comme des docteurs et des consulteurs particuliers?* En voit-on la moindre trace? Que n'avancera-t-on point sans preuve, s'il est permis d'imaginer une telle fable? Ne voit-on pas que le jugement de *comparaison* est fait, non par *des congrégations particulières* de simples *docteurs* ou *consulteurs*, mais par tous les évêques *qui se sont trouvés au concile, et qui ne font qu'une seule voix et un seul sentiment?* Voilà tout le corps du concile, qui fait au nom du Saint-Esprit le jugement *de comparaison* sur tant de longs textes. Dans la suite le concile parle ainsi : MAIN- » TENANT IL NOUS PAROÎT NÉCESSAIRE DE COMPARER » LA LETTRE QU'ON DIT AVOIR ÉTÉ ÉCRITE PAR IBAS, » avec la définition de foi rapportée par le con- » cile, comme aussi avec les actes de ce concile » et avec les écrits des saints Pères [1]. »

Voilà la véritable pratique de ces anciens conciles. Il leur *paroît nécessaire* de *comparer* les textes, pour *vérifier* la tradition, avant que de la *déclarer*.

D'ailleurs, quand le concile ne parle que d'un fait personnel, il est bien éloigné de parler avec la même autorité qu'il emploie dès qu'il décide sur l'héréticité des textes. S'agit-il du fait personnel, c'est-à-dire de savoir si Ibas est auteur de la lettre qu'on lui impute, le concile ne décide point : il se borne à la simple notoriété, qu'il cite sans l'approfondir : LA LETTRE QU'ON DIT AVOIR ÉTÉ ÉCRITE PAR IBAS [2]. »

Mais quand le concile vient à l'héréticité des textes, il parle avec une autorité bien différente. « Si quelqu'un, dit-il [3], n'anathématise pas » (Théodore de Mopsueste) et ses écrits impies; » si quelqu'un dit qu'il a écrit catholiquement, » qu'il soit anathême. » Le concile avoit dit auparavant [4] : « Nous anathématisons les trois » Chapitres.... et leurs défenseurs, et ceux qui » ont écrit ou qui écrivent pour leur défense, » ou qui présument que ces textes expriment » un sens droit. »

Le point capital, qui est décidé comme de droit, est l'héréticité des textes. L'Eglise ne pourroit, sans hasarder le dépôt, souffrir qu'on croie qu'un texte impie est *écrit catholiquement*, et qu'il *exprime un sens droit*. Le concile frappe *d'anathême* quiconque *présume* entendre mieux qu'elle ces textes. Il prononce avec la même autorité contre les textes de Théodoret et d'Ibas. Voilà sans doute des canons ou décrets dogmatiques sur de très-longs textes, et ces canons ou décrets sont fondés sur un jugement de comparaison, que le concile entier fait immédiatement par lui-même. Quand il prononce sur l'héréticité de ces textes, il déclare qu'il le fait en vertu de toutes les pro-

[1] *Conc.* p. 544. — [2] *Ibid.* p. 548. — [3] *Ibid.* p. 578. — [4] *Ibid.* p. 568.

messes du Saint-Esprit faites à l'Eglise dans les Ecritures. Il parle avec l'autorité du Saint-Esprit même, et il y emploie cette forme de prononcer du concile de Jérusalem : IL A SEMBLÉ BON AU SAINT-ESPRIT ET A NOUS. Il cite ces autres paroles : NE CRAIGNEZ RIEN, MAIS PARLEZ, ET NE VOUS TAISEZ POINT, PARCE QUE JE SUIS AVEC VOUS, ET QUE PERSONNE NE POURRA VOUS NUIRE. Enfin le concile, avant que de prononcer, fait sentir, par le choix de ses termes, au nom de qui, et par quelle autorité infaillible il parle.

« Nous ressouvenant, dit-il [1], des promesses » faites en faveur de la sainte Eglise, dont il » est dit, que les portes de l'enfer, c'est-à-dire » les langues empoisonnées des hérétiques, NE » PRÉVAUDRONT POINT CONTRE ELLE : rappelant » aussi la mémoire de ces paroles du prophète » Osée : JE VOUS PRENDRAI POUR MON ÉPOUSE DANS » LA FOI, ET VOUS CONNOÎTREZ LE SEIGNEUR. »

Ainsi le concile rassemble ici tout ce qui établit son infaillibilité, pour montrer qu'il y décide infailliblement. C'est comme s'il disoit : IL A SEMBLÉ BON AU SAINT-ESPRIT ET A NOUS, de déclarer l'héréticité des textes de ces trois auteurs. Il s'assure, en vertu des promesses, que LES PORTES DE L'ENFER NE PRÉVAUDRONT POINT DANS CE JUGEMENT.

On trouvera dans les autres conciles postérieurs, dont les actes nous restent, beaucoup de semblables jugemens de comparaison sur de très-longs textes.

XVIII.

Réflexion sur l'autorité du cinquième concile.

Il faut reconnoître que Dieu a conduit les hommes par une providence secrète et toute singulière, pour établir dans le cinquième concile l'autorité de l'Eglise, précisément sur le point qu'on a voulu nommer de fait en nos jours. Il ne s'agissoit alors d'aucune secte, qui contredît aucun des dogmes établis dans les conciles précédens. Tout étoit décidé pour les sens révélés. Il ne s'agissoit que de la seule signification et héréticité de trois textes, que l'on a nommés les trois Chapitres. L'unique objet de ce concile étoit de flétrir et de décréditer ces trois longs textes, en déclarant leur héréticité, de même que les papes ont voulu en nos jours flétrir et décréditer par leurs bulles, le texte de Jansénius, en déclarant qu'il contient cinq hérésies. La décision du concile faite au nom du Saint-Esprit avec tant d'assurance d'infaillibilité, tombe donc précisément sur la question que les défenseurs de Jansénius méprisent aujourd'hui, comme une pure question de fait. Ce concile n'a pas été moins autorisé que les autres, par les conciles postérieurs, par les papes et par toute l'Eglise.

Tout le monde sait que saint Grégoire, dans une espèce de profession de foi qu'il faisoit, en écrivant aux patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, déclara qu'il « recevoit les quatre premiers con- » ciles, comme les quatre livres de l'Evangile.» Après quoi il dit ces paroles : « Je révère éga- » lement aussi le cinquième concile, où la » lettre pleine d'erreurs qu'on dit être d'Ibas » fut réprouvée ; où Théodore fut convaincu » d'avoir, par une perfide impiété, divisé en » deux substances séparées la personne du mé- » diateur entre Dieu et les hommes ; et où les » écrits de Théodoret, qui attaquoit la foi du » bienheureux Cyrille avec une témérité » aveugle, sont rejetés. » Ce grand Pape ajoute : « Je rejette toutes les personnes que » ces véritables conciles rejettent, et je reçois » toutes celles qu'ils révèrent : Que quiconque » pense autrement soit anathème. »

Remarquez, mes très-chers frères, que saint Grégoire distingue précisément, comme le cinquième concile l'avoit distingué avant lui, le fait personnel, qui n'est allégué que sur la notoriété publique, d'avec le point dogmatique ou de droit, savoir l'héréticité des textes ; car il se borne à parler ainsi sur le fait personnel : LA LETTRE QU'ON DIT ÊTRE D'IBAS. Mais dès qu'il s'agit de l'héréticité des trois textes, le concile parle au nom du Saint-Esprit dans toute la forme des véritables canons ou décrets dogmatiques, et saint Grégoire proteste que recevant « les quatre premiers conciles comme les qua- » tre Evangiles, il révère également le cin- » quième. »

Pour les évêques d'Afrique, comme Facundus, et pour ceux d'Istrie, ils ne prétendirent jamais qu'il fût permis de révoquer en doute les jugemens par lesquels les conciles généraux déclarent que des textes sont hérétiques. Voici la difficulté que ces évêques firent. 1° Ils croyoient que le concile de Chalcédoine avoit approuvé les textes des trois auteurs, qu'on nomme les trois Chapitres. 2° Ils soutenoient que le cinquième concile ne pouvoit point condamner des textes approuvés par celui de Chalcédoine, parce que de tels jugemens sont irrévocables. 3° En

[1] *Coll.* VIII : p. 568.

supposant que ces deux conciles s'étoient contredits, ils préferoient celui de Chalcédoine, qui étoit reçu universellement, et ils ne regardoient point le cinquième comme œcuménique, parce que la plupart des Eglises d'Occident n'y avoient eu aucune part. Mais ces évêques se trompoient. Le concile de Chalcédoine ne fit jamais aucun examen dogmatique des textes dont il s'agissoit, pour les qualifier. Il avoit cru seulement que Théodoret et Ibas, alors encore vivans, pouvoient être rétablis dans leurs sièges, parce qu'ils avoient souscrit à l'épître de saint Léon, et prononcé un anathême sans restriction contre Nestorius, qui étoit supposé auteur des textes hérétiques par une entière notoriété.

Si quatre évêques parurent dans leurs suffrages à Chalcédoine, ne rejeter pas les textes de ces auteurs, le concile n'y adhéra nullement. Il ne décida pour le rétablissement de Théodoret et d'Ibas, que sur leur souscription à l'épître de saint Léon, et sur l'anathême absolu qu'ils avoient prononcé contre Nestorius. Ainsi, à proprement parler, ce concile n'examina et ne jugea que la seule question personnelle pour le rétablissement de Théodoret et d'Ibas encore vivans.

Au contraire, le cinquième concile, qui rentroit dans la même matière, environ cent ans après la mort de ces deux auteurs, ne traita aucune question personnelle, et n'examina que les seuls textes séparés des personnes de leurs auteurs, pour prononcer un jugement purement dogmatique. Il les qualifia *d'hérétiques* avec *anathême* contre quiconque oseroit en douter.

Les évêques d'Afrique et d'Istrie crioient qu'on seroit éternellement à recommencer sur les jugemens dogmatiques des textes, si un concile pouvoit à cet égard défaire ce qui avoit été fait par un concile précédent. Ainsi ils ne se trompoient que sur les choses faites dans le concile de Chalcédoine. D'ailleurs il est visible qu'ils soutenoient précisément la même cause que nous soutenons aujourd'hui, savoir que les jugemens de l'Eglise sur l'héréticité des textes ne sont jamais sujets à révision. Ce qu'ils alléguoient contre le cinquième concile, loin d'être contre nous, est désisif en notre faveur.

Que peuvent dire les défenseurs de Jansénius? Soutiendront-ils encore, avec les évêques d'Afrique et d'Istrie, que le concile de Chalcédoine avoit examiné et approuvé dogmatiquement les textes de Théodoret et d'Ibas? Ils n'ont qu'à ouvrir et qu'à lire les actes du concile, pour se détromper. De plus le cinquième concile, qui savoit sans doute mieux qu'eux ce que le concile de Chalcédoine avoit fait, se plaint de ce que certaines gens font entendre que « la lettre impie d'Ibas a été reçue par le » saint concile de Chalcédoine. Ceux qui par- » lent ainsi, dit-il [1], ne le font point pour fa- » voriser le concile, mais pour autoriser de son » nom leur impiété. »

Le cinquième concile ajoute, que « celui de » Chalcédoine ne reçut Ibas, qu'après avoir » exigé de lui la condamnation de Nestorius et » de ses dogmes impies, qui étoient soutenus » dans la lettre à Maris... Comment, dit-il en- » fin, peut-on prétendre que le concile de » Chalcédoine ait reçu cette lettre impie, puis- » que les Pères n'eussent jamais pu se résoudre » à recevoir Ibas, s'il n'eût condamné l'im- » piété contenue dans sa lettre ? »

Voici, mes très-chers frères, ce que nous avons à conclure sur la dispute de ces évêques d'Afrique et d'Istrie. 1° Les deux conciles ne se sont point contredits. 2° Les évêques d'Afrique et d'Istrie ne rejetoient la condamnation des trois Chapitres, faite par le cinquième concile, qu'à cause qu'ils croyoient, sans aucun solide fondement, que ce concile avoit contredit celui de Chalcédoine dans un point dogmatique, qui ne peut être sujet à révision, et qu'ainsi ce concile d'Orientaux ne devoit point être reçu par l'Occident. 3° Ces évêques soutenoient comme nous, que quand l'Eglise a qualifié un texte par la note de catholicité ou d'héréticité, un tel jugement est infaillible et ne peut être sujet à révision. De là il s'ensuit que l'objection qu'on a tant fait valoir contre l'autorité infaillible de l'Eglise, pour juger des textes, se tourne en preuve décisive de cette même autorité.

XIX.

Réflexion sur la lettre du pape Pélage II aux évêques d'Istrie.

On ne cesse point de nous opposer le pape Pélage II. Mais voici en peu de mots le plan de sa lettre écrite aux évêques d'Istrie, pour les engager à recevoir le cinquième concile.

Le Pape leur assure que le concile de Chalcédoine a achevé toute la décision dogmatique dans les six premières actions, et que les actions suivantes ne traitent plus que les causes *spéciales* et personnelles. *At postquam nihil nunc alius agitur, nisi de personis.* Ce sont ces

[1] *Conc.* t. v, p. 566.

questions personnelles que Pélage soutient qu'on peut recevoir et retoucher, sans donner atteinte aux six premières actions du concile. Il dit que ces *causes spéciales* regardent des personnes, comme, par exemple, le procès et le rétablissement de Théodoret et d'Ibas. *De causis quarumdam personarum specialibus.*

« Ces hommes très-doctes, dit-il, parlant » des évêques, dont on lui opposoit la lettre » circulaire, savoient que notre prédécesseur » Léon n'avoit en aucune façon reçu ce qui » avoit été fait à Chalcedoine sur les causes » spéciales. » De là Pélage conclut que saint Léon « en retranchant tout ce qui avoit été » jugé sur les causes spéciales, avoit restreint » l'autorité du concile à la seule décision de » foi. »

Il revient toujours à soutenir, que le véritable concile de Chalcédoine étant borné aux six premières actions, on ne donne aucune atteinte aux actions autorisées du vrai concile œcuménique, en faisant une révision des causes personnelles, qui avoient été réglées dans les actions suivantes. *Ut quidquid illic extra fidei causas de personis gestum est, retractetur.*

Enfin voici la dernière conclusion de ce pape. « Encore, dit-il, qu'Ibas ait répondu que son » sentiment étoit contraire à sa lettre, et quoi- » qu'on pût à peine prouver, ou bien même » qu'on ne puisse nullement prouver que cette » lettre ait été approuvée, il sera néanmoins » permis à chacun de critiquer cette lettre, » quand même il seroit vrai que les évêques » assemblés au concile de Chalcédoine l'au- » roient approuvée par leurs souscriptions, » parce que le pape Léon a accordé par écrit » le droit de revoir et de recommencer le ju- » gement à cet égard. Ainsi l'autorité des évê- » ques est anéantie par-là, supposé même » qu'ils pussent en avoir dans ces causes par- » ticulières.[1]. »

Voici les réflexions que nous avons à faire sur ces paroles de Pélage. 1° Il ne s'agit point d'examiner si son raisonnement est véritable. Il nous suffit de le prendre dans son sens naturel. Il suppose que saint Léon *a anéanti l'autorité des évêques* de Chalcédoine pour toutes les actions qui suivent la sixième; c'est-à-dire que ce pontife, parlant au nom de tout l'Occident, a annulé dans ce concile d'évêques orientaux tout ce qu'il n'a point autorisé, ou du moins qu'il l'a rendu sujet à révision. 2° Il suppose qu'Ibas, loin de défendre sa lettre comme catholique, avoit *répondu* au concile pour obtenir son rétablissement, *que son sentiment étoit contraire à sa lettre.* 3° Il soutient *qu'on ne peut nullement prouver que cette lettre ait été approuvée* par le concile. 4° Il dit que, quand même elle auroit été approuvée (ce qui n'est pas vrai), cette approbation, donnée dans une action du concile qui a suivi la sixième, n'auroit aucune autorité de concile œcuménique, parce que saint Léon a anéanti ou annulé les réglemens des évêques à l'égard des actions qui sont au-delà des six premiers, et a donné le pouvoir *de recevoir et de retoucher de telles causes.*

Ainsi le pape Pélage, loin de prétendre que l'Eglise ne soit pas infaillible dans ses jugemens sur les textes, ne prouve qu'on pourroit douter du prétendu jugement du concile de Chalcédoine en faveur de la lettre d'Ibas, qu'à cause que le concile n'étoit plus un concile véritablement œcuménique dans l'action où cette lettre fut lue, faute d'être autorisé par le saint Siége joint avec tout l'Occident.

D'ailleurs ce pape n'écrivoit aux évêques d'Istrie, que pour leur prouver que le concile de Chalcédoine n'avoit jugé ni pu juger dogmatiquement de cette lettre, saint Léon lui en ayant ôté le pouvoir; et qu'ainsi le cinquième concile avoit été en plein droit de prononcer sur l'héréticité des textes nommés les trois Chapitres, pour fixer les esprits de tous les fidèles dans la croyance de sa décision. Si ce pape eût fait entendre que l'Eglise est faillible en jugeant de tous les textes, il auroit renversé de ses propres mains et sapé par les fondemens tout ce qu'il vouloit établir. Il n'auroit pas moins détruit l'autorité du cinquième concile que celle du concile de Chalcédoine. On auroit été à recommencer autant pour l'un que pour l'autre. Ces évêques auroient pu lui dire: Qu'importe de savoir ce que le concile de Chalcédoine a fait et pu faire, puisqu'il est constant, de votre propre aveu, que le cinquième concile a pu se tromper en condamnant les textes des trois auteurs! Nous croyons qu'il s'est trompé dans ce jugement, et vous avouez qu'il nous est permis de le croire. Il est donc évident que ce pape ne croyoit point la faillibilité des conciles sur les textes, mais au contraire qu'il supposoit l'infaillibilité du cinquième concile sur les trois Chapitres, quand il écrivoit pour prouver que

[1] *Licenter tamen unusquisque eam reprehenderet, etiamsi episcopi in eodem consilio residentes suis illam subscriptionibus approbassent. Quia postquam beato Leone scribente jus retractandi et dijudicandi conceditur, etiamsi qua esse poterat, eorum qui interfuerunt in privatis negotiis, auctoritas* VACUATUR.

ce concile n'avoit point contredit le concile de Chalcedoine, et qu'on étoit obligé de suivre sa décision sur les trois Chapitres.

Tous ces précieux monumens de l'antiquité démontrent donc que l'Eglise s'est fondée sur les promesses, qu'elle s'est crue infaillible, qu'elle a voulu qu'on le crût, et qu'elle a prétendu exercer cette suprême autorité, toutes les fois qu'elle a décidé sur la catholicité ou sur l'héréticité des textes. Cette décision, pour ainsi dire pratique, et d'exercice continuel dans tous les siècles, est sans doute encore plus forte qu'aucune décision qu'elle n'auroit prononcée qu'une seule fois dans un canon particulier.

XX.

Eclaircissement pour ceux qui disent que le sens du texte de Jansénius ne peut pas être une vérité révélée.

Gardez-vous donc bien, mes très-chers frères, d'écouter ceux qui vous diront que l'infaillibilité n'est promise à l'Eglise que pour les dogmes révélés, et qu'un fait du dix-septième siècle, tel que la signification du texte composé par Jansénius, ne peut être une vérité révélée.

Il ne s'agit que de l'infaillibilité de l'Eglise sur les textes, qui n'est point un fait nouveau du dix-septième siècle, mais une vérité contenue dans la révélation. Jésus-Christ n'a-t-il pas dit au corps des pasteurs : *Allez, enseignez toutes les nations?* C'est-à-dire *gardez le dépôt par le Saint-Esprit*, en admettant *la forme des paroles saines*, et en rejetant *la nouveauté profane de paroles*. Et *voilà que je suis tous les jours avec vous*, dans ces deux fonctions essentielles, *jusques à la consommation du siècle*.

La promesse est sans doute une révélation, et tout ce qui est promis est une vérité révélée. Or la promesse contient l'infaillibilité de l'Eglise pour discerner les textes qui gardent *la forme saine*, d'avec ceux qui contiennent *la nouveauté profane*. Donc l'infaillibilité de l'Eglise dans le discernement de ces textes est une vérité révélée : donc elle est un objet de la foi divine. La véracité de Dieu révélant, pour parler comme l'Ecole, est la raison formelle qui nous fait croire cette infaillibilité promise dans sa propre parole.

Il est certain que cette infaillibilité n'est point une chose promise d'une façon vague et en l'air. Qui dit promesse, dit quelque chose pour l'avenir. L'infaillibilité est promise pour des cas futurs. Elle regarde tous les textes que l'Eglise aura besoin, dans la suite de tous les siècles, de qualifier pour la sûreté du dépôt. La révélation contient donc l'infaillibilité, et l'infaillibilité promise comprend sans exception tous les textes futurs de cette espèce.

Nous n'avons garde de prétendre que les règles de la grammaire, et la signification de chaque texte particulier étant prises en elles-mêmes, soient des vérités révélées et des objets de foi divine. Nous nous bornons à soutenir que l'infaillibilité promise à l'Eglise dans le discernement de chaque texte qui conserve ou qui corrompt le dépôt, et entre autres du texte de Jansénius, est une vérité révélée. L'infaillibilité de l'Eglise sur tous les textes orthodoxes ou hérétiques, est précisement l'objet que nous proposons ici aux fidèles. Or cette infaillibilité est promise, comme nous l'avons déjà fait voir. Elle est donc révélée dans la promesse; et cette vérité est aussi anciennne que la promesse même. Il n'est donc pas permis de dire qu'il ne s'agit ici que d'un fait nouveau et indifférent à la foi.

XXI.

Les bulles des Papes contre le livre de Jansénius ne sont ni obreptices, ni subreptices.

Voici une autre objection, que nous avons entendu faire à certains défenseurs de Jansénius. Afin que l'Eglise pût condamner dans un décret dogmatique, qui est une espèce de canon, tout le gros volume de cet auteur, comme elle a condamné dans le concile de Trente certains textes courts, où l'on avoit recueilli exprès les principales erreurs des Protestants, il faudroit, disent-ils, que l'Eglise eût lu exactement d'un bout à l'autre tout ce gros volume, et qu'elle eût procédé avec le même soin, que si elle avoit mis à la tête de ce long texte : *Si quis dixerit, si quelqu'un dit;* et que si elle avoit ajouté à la fin : *Anathema sit, qu'il soit anathême.* Or il est manifestement impossible que tout le corps des pasteurs, qu'on nomme l'Eglise, ait jamais fait un examen dogmatique de ce gros volume d'un bout à l'autre. Donc les bulles sont obreptices et subreptices.

1° On n'a qu'à appliquer ce raisonnement au texte de saint Augustin, pour reconnoître combien il est faux. Les textes de saint Augustin sur la grâce ne sont pas moins longs que ceux de Jansénius. Ceux de Jansénius doivent être beaucoup plus clairs que ceux de saint Augustin, puisque Jansénius a travaillé pendant tant

d'années avec tant d'ordre et de méthode à éclaircir le système qu'il attribue à saint Augustin. Dira-t-on que l'Eglise, pendant tant de siècles ,a comblé d'éloges les ouvrages de saint Augustin sur la grâce, et qu'elle les a donnés à ses enfans comme sa pure doctrine, sur la vérité du péché originel, et sur la nécessité de la grâce intérieure, sans les avoir jamais ni examinés ni lus ? Peut-on soutenir que cette approbation tant vantée, des controverses de saint Augustin contre Pélage, est obreptice et subreptice? Si on avoue que cette approbation n'a été ni aveugle ni insensée, quoique ces ouvrages de saint Augustin soient si gros, et d'une si difficile discussion, pourquoi n'avouera-t-on point que l'Eglise a pu condamner les textes de Jansénius, comme elle a approuvé ceux de saint Augustin, après en avoir fait un examen sérieux et digne d'elle ? N'a-t-elle pas fait encore plus, pour condamner Jansénius, que pour approuver saint Augustin? Elle n'a jamais exigé par un formulaire, que chacun de ses ministres jurât pour l'approbation de saint Augustin, comme elle exige par un formulaire, qu'ils jurent pour la condamnation de Jansénius.

2° Il faut beaucoup moins d'examen, pour condamner un auteur, qu'il n'en faut pour en approuver un autre. Un mot peut quelquefois suffire pour faire condamner tout un livre. Mais il faut que toutes les pages et toutes les périodes d'un livre soient, sans exception, hors de toute atteinte, afin qu'il mérite d'être approuvé. Par exemple, il suffit de trouver dans un seul endroit de Jansénius la première des cinq propositions en termes formels, avec des exclusions évidentes de tous les correctifs qui pourroient la tempérer, en sorte que tout ce qui précède et tout ce qui suit la proposition, dans cet endroit, la détermine clairement à un sens hérétique. En voilà assez pour engager l'Eglise à flétrir ce gros volume par le même anathème qu'elle a prononcé contre cette première proposition. *Anathemate damnatam.* Les autres quatre propositions ont même une liaison nécessaire avec celle-là. Ainsi deux pages de lecture suffiroient pour s'assurer d'un sens complet qui mérite cet anathème. Mais l'approbation de saint Augustin, par exemple, demande une plus longue discussion; car il faut au moins que l'Eglise ait assez examiné ses longs ouvrages, pour s'assurer que ce Père (en mettant à part *les plus profonds et les plus difficiles endroits des questions incidentes*, comme parle le pape saint Célestin) n'a excédé en aucun coin de ses ouvrages, sur les points contestés entre lui et les Pélagiens.

3° Ne voit-on pas qu'en permettant aux critiques de douter de certains faits, comme par exemple de la lecture qu'on a faite d'un texte dans un concile, ou de l'attention des évêques, pour n'en perdre aucun mot essentiel, on rendra toutes les décisions des conciles incertaines et inutiles? On ne manquera pas de dire : Qui sait si tous les évêques, dans le IIIe, le IVe et le Ve conciles, par exemple, n'ont point été distraits pendant la lecture des longs textes qu'on leur lisait? Qui sait si on a fait réellement ces longues lectures d'un bout à l'autre, comme les actes le racontent? Qui sait encore si les évêques assemblés à Trente examinèrent assez en rigueur grammaticale la signification précise de chaque terme des textes qu'ils anathématisoient? Les promesses demeureront vaines et illusoires, à moins qu'on ne suppose, en vertu des promesses mêmes, que l'esprit de Dieu ne manque jamais à soutenir l'Eglise, pour lui donner toute l'attention nécessaire dans de tels cas. Il ne s'agit point de vérifier en détail, et après coup, tous les moyens naturels et humains, que l'esprit de Dieu a fait prendre à l'Eglise pour rendre son examen suffisant. La promesse nous en répond, et elle n'assureroit rien d'effectif, si elle ne nous en répondoit pas. Nous devons supposer ce fait en gros, sans nous permettre jamais de le révoquer en doute par une vaine et téméraire critique.

4° L'Eglise entière, loin de croire les bulles obreptices et subreptices, ne cesse de les accepter depuis cinquante ans, et malgré les clameurs de tout le parti, elle continue à faire jurer à tous ses ministres qu'ils croient cette décision. Dira-t-on qu'elle agit à l'aveugle, pour faire jurer à tous ses ministres qu'ils croient, sur sa décision, une chose dont elle n'a jamais pris la peine de s'assurer? Qui croira-t-on, ou quelques-uns des enfans de l'Eglise qui osent lui soutenir à elle-même qu'elle n'a jamais examiné ni lu un texte, qu'elle en a jugé par une prévention aveugle, et qu'elle s'est laissé surprendre grossièrement, sans vouloir jamais ouvrir les yeux pour reconnoître de bonne foi sa faute; ou l'Eglise, qui crie à ses enfans, depuis tant d'années, qu'elle n'a rien décidé sans un grand examen, et qu'elle n'a garde de faire jurer la croyance d'une chose, sans en être bien assurée? Voudroit-on refuser de croire un homme sensé, et plein d'honneur, sur son propre fait, comme on refuse de croire l'Eglise sur le sien? Les défenseurs de Janséactually

nius veulent-ils mieux savoir ce qui se passa à Rome sous les yeux d'Alexandre VII, qu'Alexandre VII même? Voici les paroles de ce pontife : « Nous avons suffisamment et sérieusement » considéré tout ce qui s'est passé dans cette af- » faire, comme ayant par le commandement » du même pape Innocent X notre prédéces- » seur, lorsque nous n'étions encore que dans » la dignité du cardinalat, assisté à toutes les » conférences, dans lesquelles, par autorité » apostolique, la même cause a été en vérité » examinée avec une telle exactitude et dili- » gence, qu'on ne peut pas en désirer une » plus grande. » Si chacun est libre de donner un démenti au saint Siége et à toute l'Eglise, sur l'examen de tous les textes, qu'elle assure avoir bien examinés, quelle autorité restera-t-il aux symboles et aux canons des conciles? Toute décision qui choquera un novateur passera dans son parti pour obreptice et pour subreptice. Il ne manquera jamais de relations satiriques semblables à celles de Fra-Paolo et de Vargas contre le concile de Trente.

5° Il est vrai que le texte de Jansénius est long. Mais la lecture qu'on a besoin d'en faire, pour y trouver les cinq hérésies avec l'exclusion formelle de tout correctif, est très-facile et très-courte. Prenez simplement le sens propre, naturel et littéral des cinq propositions. N'y changez rien par des additions captieuses, comme celles du fameux écrit à trois colonnes. Dès ce moment vous les trouvez dans tous les chapitres, et presque dans toutes les pages du livre. Vous n'y verrez plus qu'elles, tant elles sont l'ame de tout le texte. Ce système, développé avec évidence, et sans cesse inculqué, se présentera partout à vous. Vous verrez l'auteur, non content de mettre au grand jour tous ses dogmes, rejeter encore avec précaution et véhémence tous les correctifs par lesquels on auroit pu essayer de les ramener à une explication catholique. Ainsi l'examen d'un si long texte peut être très-court, et le premier coup d'œil sur deux pages suffit pour décider.

XXII.

La condamnation tombe directement sur le livre de Jansénius.

Quelques théologiens attachés au système de Jansénius, sentant l'embarras où toutes les autres réponses les jettent, ont pris le parti de soutenir que le pape Innocent XII réduit les bulles de ses prédécesseurs à condamner seulement le sens propre des propositions prises toutes seules en elles-mêmes, sans décider si ce sens hérétique se trouve dans le livre de Jansénius, et sans porter aucun jugement dogmatique sur ce livre. Il est vrai, disent-ils, que l'Eglise suppose, sur un préjugé vulgaire, que les propositions ont été extraites du livre. Mais ce n'est qu'une espèce de *connotation*, comme parle l'Ecole. Ce n'est qu'une chose purement *incidente*, et non le véritable objet de la décision. C'est comme si le roi commandoit de prendre prisonnier un tel homme logé dans une telle maison. L'ordre ne seroit décisif que pour prendre l'homme. Il ne tomberoit directement que sur son emprisonnement. La véritable intention du roi se borneroit à vouloir qu'il fût pris en quelque lieu qu'on le pût trouver. La circonstance alléguée, qu'il loge dans une telle maison, ne seroit qu'une simple indication *incidente*, ou *connotation* accidentelle à l'ordre. Tout de même, disent-ils, ce que l'Eglise veut décider se réduit à dire que les cinq propositions, en quelque lieu qu'elles se trouvent, sont hérétiques. Elle les indique, il est vrai, dans le texte de Jansénius, parce qu'elle suppose, sur le bruit public, qu'elles y sont. Mais ce n'est pas là l'objet de sa décision. Elle ne fait cette indication, ou *connotation*, qu'en supposant, sur l'opinion commune, ce qu'elle n'examine ni ne décide nullement. C'est ce que le principal écrivain du parti veut faire entendre, en parlant du premier bref d'Innocent XII. « Le sens de la condamnation, dit-il [1], y fut » réduit au sens naturel, propre et littéral des » propositions en elles-mêmes. » Mais le lecteur peut juger combien cette cause est insoutenable, puisque ses défenseurs les plus éclairés ont besoin de recourir à une réponse si forcée.

1° La seule notoriété publique suffit pour décider contre cette subtilité. La chrétienté toute entière fait que les cinq propositions n'ont jamais paru nulle part, que par rapport au livre de Jansénius. Personne n'ignore ce que les défenseurs de Jansénius ont tant de fois écrit, savoir que *M. Cornet avoit fabriqué* ces cinq propositions, et les avoit données comme un extrait du livre, pour le faire condamner en Sorbonne et à Rome. En effet, il est constant que des théologiens zélés contre le livre de Jansénius eurent soin d'en extraire ces propositions, pour les faire censurer, et furent les seuls qui les publièrent. Il est donc évident que l'Eglise n'a pas pu regarder sérieusement ces

[1] *Lettre d'un Evêque à un Evêque*, p. 107.

cinq propositions comme un texte qui fût répandu dans le monde, et qui pût être contagieux par lui-même indépendamment du livre. Il est donc évident que ce texte, pris en lui-même, et séparément de celui du livre, ne pouvoit point demander une si solennelle condamnation, puisqu'au contraire il n'y a eu que les théologiens opposés à cette doctrine qui aient extrait du livre, et publié ces propositions, dans la seule vue d'obtenir la condamnation du livre même, qui en est l'unique source. Peut-on imaginer que l'Eglise ait pris le change jusqu'à épargner le livre original, qu'elle suppose rempli de cinq opinions hérétiques, et qui est l'unique source d'une contagion si dangereuse? Est-il naturel de croire qu'elle se contente de flétrir les propositions qui n'en sont qu'un simple extrait, et qui n'ont paru que dans les mains des dénonciateurs du livre même? Ne doit-on pas croire plutôt qu'elle a condamné tout ensemble le livre, et l'extrait ou abrégé de sa doctrine? Mais consultons là-dessus la bulle d'Innocent x, de l'an 1653. Voici ses paroles: « Comme à l'occasion de l'impression » du livre intitulé: Augustinus, etc. Il y a parmi » ses opinions cinq opinions sur lesquelles il » s'est élevé principalement en France une » dispute. » Tel est le vrai motif de la bulle fondamentale. C'est le livre qui est la cause de la *dispute*. Il ne s'agit d'aucune opinion enseignée hors du livre. C'est des *cinq opinions* contenues dans le livre que le Pape juge. C'est par rapport au livre qu'il prononce ce jugement. Le livre est le premier, et même l'unique objet réel de sa décision, puisque les propositions n'étoient alors enseignées que dans le seul livre. Ainsi le sens naturel de la bulle suffit, sans doute, pour montrer qu'elle emporte la décision du prétendu fait avec celle du droit. Mais puisqu'on nous mène malgré nous aux dernières subtilités sur une chose si simple, la suite va montrer encore plus clairement ce qu'on nous conteste.

2° Les cardinaux, archevêques et évêques qui se trouvèrent à Paris l'année suivante, c'est-à-dire l'an 1654, écrivirent ensemble en ces termes à tous les évêques de France : « Nous » avions aussi espéré que ceux qui se déclarent » les amateurs et les disciples de Jansénius » cesseroient enfin de causer du trouble, après » qu'Innocent x a anathématisé et condamné » cinq opinions de cet auteur. » Ensuite le clergé ajouteroit, pour établir la condamnation directe et formelle du livre de Jansénius : « Que » peut-il y avoir de plus absurde, que de vouloir soutenir une chose qui n'a besoin, pour » être réfutée et renversée, ni de plusieurs rai- » sonnemens, ni d'aucune recherche soit mé- » diocre ou légère, mais de la seule lecture de » la constitution du Pape, laquelle décide avec » évidence par elle-même toute cette dispute? » Cette assemblée disoit aussi que les archevêques de Tours, d'Embrun, de Rouen et de Toulouse, avec les évêques d'Autun, de Montauban, de Rennes et de Chartres, avoient été chargés d'abord d'examiner soigneusement le livre de Jansénius, pour y vérifier les cinq opinions condamnées par la bulle de l'année précédente (*quoique la constitution seule suffît par elle-même pour établir cette vérité*). Après quoi ils parloient encore ainsi : « Il a paru manifeste et » évident que les cinq propositions sont véri- » tablement de Jansénius, et qu'elles ont été » condamnées dans le sens véritable et propre » des paroles, qui est entièrement celui-là » même auquel cet auteur les enseigne et les » explique. »

Jusque là on pourroit s'imaginer que l'assemblée n'avoit point vérifié par elle-même les cinq opinions ou propositions dans le livre, et qu'elle n'en avoit jugé que sur le simple rapport des quatre archevêques et des quatre évêques commissaires. Mais les paroles immédiatement suivantes renversent cette prétention. Les voici : « Et comme ils nous » ont fait ce rapport, lorsque nous étions » assemblés de nouveau, après que nous avons » nous-mêmes examiné et reconnu clairement » la chose, nous avons déclaré et déclarons, » par notre présent jugement, que la chose » est tout-à-fait ainsi, et qu'il n'y a aucun lieu » d'en douter. » Voilà sans doute le jugement le plus formel et le plus direct qu'on puisse désirer sur la signification propre et sur l'héréticité du texte du livre. Ce jugement est fondé, non sur le seul examen des huit prélats commissaires, mais sur celui de tous les évêques, qui déclare avoir ajouté à cet examen préliminaire ou préparatoire, et à ce rapport des commissaires, leur propre examen, après lequel ils ont jugé unanimement que les cinq opinions hérétiques « sont véritablement de » Jansénius, et qu'elles ont été condamnées » dans le sens véritable et propre des paro- » les, qui est entièrement celui-là même au- » quel cet auteur les enseigne et les expli- » que, *en sorte* qu'il n'y a aucun lieu d'en » douter. » C'est ainsi que l'Eglise, après l'examen et le rapport des commissaires, procède elle-même en corps, pour s'assurer de la

véritable signification des textes, quand elle veut en déclarer l'héréticité.

3° Cette assemblée, après avoir prononcé ce jugement pour déclarer le livre de Jansénius hérétique, et pour apprendre aux églises de France que la bulle d'Innocent X contenoit le même jugement direct sur ce texte, écrivit en ces termes au Pape même : « Nous avons estimé » qu'il étoit de notre devoir épiscopal de répri- » mer, par notre déclaration, les contestations » récemment excitées par un petit nombre d'ec- » clésiastiques. Ils tâchent d'enlever une partie » de l'ancien dépôt de la foi, dont la garde a » été confiée par Jésus-Christ à la chaire de » Pierre, en rejetant d'une manière basse et » honteuse la majesté du décret apostolique sur » des questions feintes..... Ils prétendent par » cet artifice se réserver un champ ouvert, » pour renouveler les mêmes disputes, et une » ample matière pour rendre cette controverse » immortelle. C'est pourquoi, afin de préve- » nir ces inconvéniens, et de conserver à la » constitution son autorité, en sorte qu'elle » soit suivie d'une sincère exécution, nous » étant assemblés dans cette ville de Paris, » avons jugé et avons déclaré par la lettre cir- » culaire ci-jointe, que CES PROPOSITIONS ET » OPINIONS SONT DE JANSÉNIUS, ET QU'ELLES ONT » ÉTÉ EXPRESSÉMENT ET ÉVIDEMMENT CONDAMNÉES » PAR VOTRE SAINTETÉ DANS LE SENS DU MÊME JAN- » SÉNIUS.... Car Innocent X n'a fait autre chose, » par sa constitution, que confirmer l'ancienne » foi par le secours de son autorité, non en » disant des choses nouvelles, mais en les disant » nouvellement suivant le langage reçu dans » les écoles de théologie, dont Jansénius lui- » même se sert aussi.... C'est pourquoi nous » recevons avec une soumission pleine de zèle, » la constitution qui a été faite dans l'ordre ca- » nonique, et prise dans son sens naturel, que » cette lettre explique. »

4° Remarquez, mes très-chers frères, que le clergé de France, voyant qu'on avoit passé de la question de droit, sur les cinq opinions hérétiques, à la prétendue question de fait sur le sens véritable du livre, pour éluder la bulle, commença par cette déclaration solennelle du sens de la bulle, pour montrer que la bulle condamnait directement le livre de Jansénius, comme étant rempli des cinq hérésies. C'est au pape Innocent X lui-même, vivant encore alors, que le clergé envoie l'explication qu'il a faite dans sa bulle, pour empêcher qu'on s'en joue. C'est Innocent X qui répond au clergé, et qui autorise l'explication donnée à ses propres paroles par les évêques : « La lettre, dit-il, » que nous avons reçue de vous en date du 28 » de mars dernier, par les mains de notre vé- » nérable frère l'évêque de Lodève, nous a » été fort agréable, parce que vous nous y » donnez une preuve plus claire de votre pieux » zèle pour l'exécution des choses que nous » avons enjointes à tous les ministres des fonc- » tions pastorales; afin que suivant l'obéissance » en tel cas requise, ils prennent soin de faire » observer notre constitution du 31 de mars » 1653, par laquelle nous avons condamné, » dans les cinq propositions de Cornélius Jan- » sénius, la doctrine contenue dans le livre in- » titulé AUGUSTINUS. C'est pourquoi nous vou- » lons bien montrer au public, par le témoi- » gnage très-authentique de notre présente » lettre, que notre bienveillance envers vous » est augmentée par-là, et que vous en rece- » vrez de jour en jour de plus honorables mar- » ques. Nous vous exhortons aussi très-forte- » ment par les entrailles de Jésus-Christ, vous, » mes très-chers enfans et vénérables frères, » avec tous les autres évêques de ce royaume » (de France), afin que conspirant tous ensem- » ble par un zèle et un effort unanime selon » Dieu, vous fassiez ce qui sera le plus utile et » le plus efficace pour établir et pour affermir » entièrement l'exécution et la pratique de » notre constitution. »

N'est-il pas évident que le Pape ne pouvoit alors en aucune façon être surpris? D'un côté, le clergé lui envoie l'explication de sa bulle faite par le clergé même. De l'autre il lui représente que les défenseurs de Jansénius ne veulent pas se soumettre à sa bulle, pour la condamnation directe du livre de cet auteur. Qui est-ce qui osera présumer d'entendre mieux la pensée du pape, que ce pape même? Si le clergé de France eût donné dans sa déclaration solennelle à la bulle du Pape une explication fausse et outrée, le Pape eût été dans la plus indispensable nécessité d'en faire un désaveu formel à la face de toutes les nations chrétiennes. Son silence seul suffisoit pour servir d'aveu tacite de l'explication de sa bulle faite par les évêques. C'étoit un jugement solennel de ce clergé, que l'assemblée envoyoit au Pape, pour lui rendre compte du sens dans lequel les évêques recevoient et faisoient recevoir sa bulle. Ne point contredire cette explication de la bulle, c'étoit l'adopter, c'étoit donner réellement cette étendue à la bulle. Si l'explication du clergé eût été fausse, le Pape n'auroit pu s'empêcher de répondre aux évêques : Vous me faites dire

ce que je ne dis point. Vous allez plus loin que moi. Vous voulez me commettre en me faisant décider qu'un livre est hérétique, quoique je ne l'aie jamais ni examiné ni lu, et qu'il n'en ait jamais été question qu'indirectement. J'ai seulement ouï dire que ces cinq opinions sont de Jansénius, et je l'ai supposé sur le bruit public, sans en être assuré. Je me suis borné, dans ma bulle, à condamner en elles-mêmes les cinq propositions, qu'on dit être de cet auteur. Ainsi vous avez tort de tourmenter les défenseurs de Jansénius, puisqu'ils condamnent ces propositions et qu'il refusent seulement de croire qu'elles sont dans le livre, où je ne les ai jamais vues. C'est vous qui troublez la paix, et qui tyrannisez les consciences. C'est vous qui donnez à ma bulle une interprétation forcée, téméraire et contraire à mon intention. C'est vous qui rendez ma bulle odieuse, en voulant l'étendre au-delà de ses bornes. Tout au contraire, le Pape assure que la *lettre* du clergé, avec l'explication de sa bulle, lui a été *fort agréable*. La raison pour laquelle il a reçu avec tant de plaisir cette explication de sa bulle, est qu'il regarde cette explication, comme *une preuve plus claire du pieux zèle* des évêques, *pour l'exécution des choses qu'il a enjointes à tous les ministres des fonctions pastorales*. C'est-à-dire que cette explication est précisément conforme à ce qu'il avoit *enjoint* par sa bulle à tous les pasteurs. C'est en expliquant ainsi sa bulle qu'il assure que les pasteurs doivent *prendre soin de faire observer sa constitution*. Il ajoute que par cette bulle, il a CONDAMNÉ, DANS LES CINQ PROPOSITIONS DE CORNÉLIUS JANSÉNIUS, SA DOCTRINE CONTENUE DANS LE LIVRE INTITULÉ AUGUSTINUS. Peut-on parler d'une manière plus expresse, plus précise et plus décisive? Sa réponse cadre juste avec la demande du clergé. Le clergé lui demande s'il n'est pas vrai que l'assemblée a eu raison de déclarer que les *propositions sont de Jansénius, et qu'elles ont été expressément et évidemment condamnées* par la bulle *dans le sens du même auteur*. Le Pape répond comme s'il disoit : Nous avons eu une vue bien plus étendue que celle de flétrir le seul texte de ces cinq propositions, qui ne sont qu'un simple extrait du livre. Nous avons eu en vue *dans les cinq propositions la doctrine de Jansénius contenue dans le livre* qu'il a composé. Cet extrait n'avoit garde ni d'alarmer l'Eglise, ni de mettre la foi en péril, ni de mériter par lui-même les anathèmes du saint Siége. Ces propositions ne paroissoient nulle part hors du livre de Jansénius. Elles n'ont été publiées que par les dénonciateurs du livre. Elles n'ont été extraites par eux que pour nous être présentées et dénoncées, comme un sommaire de la doctrine hérétique du livre. C'est donc le livre seul qui a pu mériter une sérieuse condamnation. Nous ne regardons dans les cinq propositions que la doctrine du livre. C'est précisément, directement et capitalement *la doctrine contenue dans le livre* que *nous avons condamnée dans les cinq propositions*. Qu'on ne dise donc plus que nous n'avons condamné dans les propositions que les seules propositions prises en elles-mêmes et séparées du livre. Non, cette subtilité, inventée pour éluder la bulle, n'est pas supportable. Encore une fois, ce que *nous avons condamné dans les propositions* est *la doctrine* du livre d'où elles sont tirées. Ce que le clergé de France appelle *le sens du même auteur*. Le Pape, en répondant au clergé, l'appelle *la doctrine contenue dans le livre*. C'est ce que le clergé soutenoit que le Pape avoit prétendu condamner dans les cinq propositions. C'est ce que le Pape répond qu'il y a précisément condamné. C'est pour donner *au public un témoignage authentique* de la vérité de cette explication, que le clergé avoit faite de sa bulle, que le Pape écrit, dit-il, *la présente lettre*. Voilà une confirmation *authentique* du jugement du clergé pour la décision du prétendu fait. Le pape assure que *sa bienveillance envers* le clergé est *augmentée* par le zèle que les évêques ont témoigné en expliquant sa bulle. Il leur promet *qu'ils en recevront de jour en jour de plus honorables marques*. Loin de désavouer ou d'affoiblir leur explication, ou de trouver qu'ils ont excédé en donnant un sens douteux à la bulle, il les *exhorte tous* à faire encore dans la suite tout ce qu'ils croiront *le plus utile et le plus efficace* pour *affermir* avec le même zèle *l'exécution et la pratique de la constitution*. Vit-on jamais une ratification plus authentique et plus expresse que celle-là? Tant d'éloges donnés au clergé pour cette seule explication de la bulle, ne démontrent-ils pas l'intention et le sens du Pape dans la bulle même?

3° Nous venons de voir qu'immédiatement après la publication de la bulle l'an 1653, les défenseurs de Jansénius commencèrent à distinguer le fait sur le livre, d'avec le droit sur les propositions. Ils disputèrent sur le sens du livre. Mais pour le droit par rapport aux propositions, ils ne cessèrent point de protester qu'ils se soumettoient absolument et sans aucune restriction. Ils publièrent même un nombre prodi-

gieux d'écrits pour montrer qu'on ne pourroit leur demander aucune croyance plus absolue de ce point de droit, que celle qu'ils avoient déjà tant de fois promise. Ainsi il y a déjà cinquante ans qu'ils crient sans cesse qu'il ne peut plus s'agir des propositions. Il est constant même que leur soumission absolue, du moins apparente, pour ce point, ne laissoit plus à cet égard aucune raison de faire contre eux aucune constitution nouvelle. De là il s'ensuit manifestement que toutes les constitutions postérieures n'ont pu être faites dans le dessein de ne condamner que les propositions seules, et prises en elles-mêmes séparément du livre. Tant de censures faites pendant environ cinquante ans ne peuvent point tomber sur des propositions, qui avoient été (du moins en apparence) abandonnées et condamnées sans restriction dès le premier moment, après la bulle d'Innocent X. Il est clair comme le jour que cette multitude de constitutions et de brefs ne pouvoit pas tomber sur ce que personne ne paroissoit plus soutenir, et qu'elle tomboit nécessairement sur le livre, qui étoit encore ouvertement soutenu avec une extrême vivacité. Aussi allons-nous voir que depuis la bulle d'Innocent X, et la naissance de la distinction du fait d'avec le droit, tous les jugemens, tant du saint Siége que des évêques, ne parlèrent plus que *du sens de l'auteur* dans son livre.

6° Le clergé de France fut encore obligé de se plaindre, l'an 1656, à Alexandre VII, de ce que les défenseurs de Jansénius « s'efforçoient » de réduire la controverse à une question de » fait, sur laquelle ils soutenoient que l'Eglise » pouvoit se tromper. » Le clergé ajoutoit que le bref apostolique déjà envoyé par ce pape « avoit renversé ces subtilités d'esprit, par une » expression véritable et prudente, puisque » renvoyant aux disputes moins graves des éco- » les, ces chicanes sur des syllabes, et restrei- » gnant l'autorité de la décision à la question de » droit, il déclare que la doctrine que Jansénius » a expliquée dans son livre touchant la matière » des cinq propositions, a été condamnée par » la constitution du pape » Innocent X. Vous voyez que le clergé de France loue Alexandre VII, d'avoir écarté par son bref la question captieuse du fait sur les *syllabes* de Jansénius, et d'avoir tout réduit à la question *de droit*, en déclarant qu'Innocent X avoit décidé dans sa bulle sur l'héréticité du texte de cet auteur. Ainsi dès-lors l'Eglise de France, de concert avec le saint Siége, regardoit comme une véritable question *de droit* l'héréticité de ce texte pris dans son sens propre et naturel, qu'on a nommé dans la suite *sensus obvius*.

7° Alexandre VII répondit ainsi par sa bulle : « Quoique les choses qui sont déjà si ample- » ment décidées dans les constitutions apostoli- » ques, n'aient aucun besoin qu'on y ajoute » aucune décision ni explication nouvelle, » néanmoins comme nous avons appris que » certains perturbateurs du repos public les » révoquent en doute, et ne craignent point de » les ébranler par des interprétations trompeu- » ses, etc. » Ensuite ce pape nomme *enfants d'iniquité*, ceux qui osent dire *que les cinq propositions ne se trouvent point dans le livre de Jansénius*. C'est dans cette même bulle, qu'il assure avoir *assisté* comme cardinal *à toutes les conférences*, sous son prédécesseur, et que « la » cause y avoit été en vérité examinée, avec » une exactitude et une diligence telle, qu'on » ne sauroit en désirer une plus grande. » Ensuite il parle ainsi : « Nous déclarons que ces » cinq propositions ont été extraites du livre de » Jansénius intitulé *Augustinus*, et condamnées » dans le sens de ce même auteur : et comme » telles nous les condamnons derechef, appli- » quant à chacune d'entre elles la même note » de censure, dont chacune en particulier a été » notée dans cette même déclaration ou défini- » tion. » Il faut toujours se souvenir que cette bulle n'a pas été reçue moins unanimement par toutes les Eglises, que celle d'Innocent X. Encore une fois, il ne s'agissoit plus alors des propositions prises en elles-mêmes et hors du livre. Personne n'osoit plus les soutenir : du moins on paroissoit les abandoner sans restriction. Il ne s'agissoit plus que du livre seul, et de ce qu'on appelle le fait sur le livre même. C'est donc sur le livre que tombe évidemment toutes les constitutions qui ont suivi la première bulle, et la première bulle même tombe aussi sur ce même fait, puisque les autres l'expliquent à cet égard si décisivement. Voilà tous ceux qui allèguent la *connotation*, qu'Alexandre VII rejette comme *des enfants d'iniquité*. Dira-t-on encore que les papes n'ont point prétendu flétrir le livre comme contenant les cinq hérésies, eux qui ne prononcent tant de fois, que pour empêcher qu'on ne sépare le livre des cinq propositions qui en sont extraites, et qui vont jusqu'à déclarer que les cinq hérésies sont *condamnées dans le sens de ce même auteur ?*

8° Alexandre VII parla encore ainsi dans son bref aux grands-vicaires de Paris : « En vérité, » ce n'est pas sans un grand étonnement, et

» sans une juste douleur, dont nos entrailles » paternelles ont été émues, que nous avons lu » le Mandement publié en votre nom le cin- » quième de juin de cette année, dans lequel il » est dit, par un exposé aussi téméraire que » plein de mensonge, qu'au temps d'Innocent X » d'heureuse mémoire, on n'avoit fait qu'exa- » miner si les cinq propositions touchant la » grâce sont véritables et catholiques, ou bien » si on les doit croire fausses et hérétiques ; » puisqu'en ce temps-là on ne prit pas seule- » ment connoissance des propositions en elles- » mêmes, mais aussi de ce qu'elles étoient » extraites du livre de Jansénius intitulé *Augus-* » *tinus*, et condamnées ainsi dans le sens du » même auteur, comme nous l'avons nettement » et expressément déclaré dans notre constitu- » tion du 17 avant les calendes de novem- » bre 1656. Ainsi, puisque vous n'avez pas » craint d'avancer un mensonge si évident, il » paroît que vous êtes de ceux qui sèment par- » tout le mauvais grain dans le champ du » Seigneur, et des perturbateurs de l'Eglise » catholique, et qu'autant que vous le pouvez » vous vous rendez les auteurs d'un schime » très-honteux. » Le Pape conclut par ces termes : « Pleins de la douceur et de la charité » pontificale, nous ne voulons point encore » procéder contre vous par les voies de rigueur, » mais user plutôt de la clémence paternelle, » espérant qu'au moins vous écouterez la voix » du pasteur universel, et qu'après avoir reçu » nos lettres, vous révoquerez d'abord votre » Mandement, de peur que vous n'éprouviez » l'indignation de ce saint Siége et la force de » son autorité. » C'est ainsi qu'Alexandre VII faisoit rétracter ceux qui osoient se retrancher, à l'égard de l'héréticité du livre de Jansénius, dans le silence respectueux. C'est ainsi qu'il déclare que la condamnation faite par son prédécesseur tombe précisément non sur les seules propositions prises en elles-mêmes, mais sur les cinq hérésies en tant qu'elles sont le sens de *l'auteur* dans son livre.

9° Alexandre VII exhorta encore, l'an 1663, les évêques de France à redoubler leurs efforts, afin que chacun se déterminât à « rejeter et à » condamner d'un cœur sincère les cinq propo- » sitions extraites du livre de Cornélius Jansé- » nius intitulé *Augustinus*, dans le sens du même » auteur, comme le saint Siége les a condam- » nées par ses constitutions. » Y eut-il jamais un texte directement condamné par tant d'anathèmes, depuis que l'Eglise a été fondée par Jésus-Christ ?

10° Alexandre VII, indigné de voir qu'on vouloit toujours, malgré tant de décisions expresses, sauver le livre, qui étoit l'unique objet des censures, se plaignit l'an 1665, dans sa seconde bulle ou constitution, de ce que « le » serpent de l'hérésie de Jansénius, dont la tête » avoit été écrasée par son prédécesseur, se » replioit encore avec artifice. » A cette nouvelle constitution fut joint le Formulaire, que tous les évêques et autres ecclésiastiques furent obligés de signer. C'est dans ce Formulaire que chacun *jure*, qu'il « condamne d'un cœur sin- » cère les cinq propositions extraites du livre » de Jansénius dans le sens du même auteur. » Voilà le chef de l'Eglise qui exige un serment sur la croyance intérieure de l'héréticité du texte de Jansénius, *dans le sens de l'auteur*, c'est-à-dire dans le sens propre, naturel et véritable que l'auteur a exprimé par son texte. Ce serment n'est point exigé pour les propositions seules et prises en elles-mêmes : car personne ne paroissoit alors résister à leur absolue condamnation. Ce serment tomboit donc précisément sur le texte du livre, et les paroles l'expriment avec évidence, puisqu'il s'y agit *du sens de l'auteur*, tel qu'il paroît dans son livre. C'est ici qu'il faut rappeler ce que le principal écrivain du parti a dit des bulles et constitutions touchant les cinq propositions condamnées : « Toute l'Eglise, dit-il [1], a ac- » cepté cette décision. C'est une affaire finie. » Ainsi il est constant, par l'aveu même de cet auteur, que ces bulles et constitutions ont été *acceptées* par *toute l'Eglise*. D'ailleurs il est certain que les deux constitutions d'Alexandre VII, qui sont si formelles et si décisives, n'ont pas été moins acceptées par toutes les Eglises, que la bulle d'Innocent X, ainsi que nous l'avons remarqué tant de fois. Or ces bulles et constitutions ne sont faites que pour condamner, comme nous venons de le montrer, le texte de Jansénius ; et elles traitent *d'enfants d'iniquité* tous ceux qui condamnent les propositions, sans condamner le livre même. Donc il faut dire sur l'héréticité du livre : « Toute l'Eglise a accepté » cette décision. C'est une affaire finie. » De plus, l'Eglise mère exige de tous les ministres de l'autel un serment sur la croyance de l'héréticité de ce livre *dans le sens de l'auteur*, c'est-à-dire dans le sens propre, naturel et véritable du texte ; et nulle Eglise ne s'est opposée à ce Formulaire. Restera-t-il encore quelque évasion ? Dira-t-on que l'Eglise accepte tant de

[1] *Lett. d'un Evêque à un Evêque*, p. 8.

bulles et de constitutions comme une indication *incidente*, et comme une *connotation* toute simple? Dira-t-on qu'elle dresse tout exprès une profession de foi, pour y faire jurer la croyance d'une chose, qu'elle ne fait que *connoter*, ou indiquer sur l'opinion vulgaire, sans en examiner ni la vérité ni la fausseté?

11° Il ne reste donc plus qu'à savoir, si Innocent XII a révoqué par son premier bref pour les Pays-Bas, tant de bulles et de constitutions de ses prédécesseurs sur la condamnation directe et expresse du livre de Jansénius. Croira-t-on que ce pape a eu l'intention d'abolir le Formulaire, en le rendant impie et ridicule? Supposé qu'il ait prétendu le réduire à la condamnation des cinq propositions prises en elles-mêmes, sans obliger personne à croire que ces cinq hérésies sont le sens naturel du livre, voici comment un ecclésiastique signera le Formulaire. Il fera, comme s'il disoit tout haut : « Je » jure que je condamne d'un cœur sincère les » cinq propositions extraites du livre de Jansé- » nius dans le sens du même auteur, » et comme s'il ajoutoit tout bas : « quoique je sois persuadé que ces propositions ne sont pas extraites de ce livre, et qu'elles ne sont pas le sens de l'auteur. » Peut-on croire que le saint Siége ait voulu autoriser, dans le serment du Formulaire, cette duplicité scandaleuse, cette contradiction insensée, ce parjure extravagant?

12° Le bref, dont les défenseurs de Jansénius voudroient tant se prévaloir, est décisif contre eux. Il est vrai qu'il explique les paroles d'Alexandre VII, qui avoit dit que les propositions étoient tirées du livre *dans le sens de l'auteur*, et il déclare ce que tout le monde avoit toujours bien entendu, savoir que le sens de l'auteur n'est que celui qu'il exprime naturellement par son texte. D'ailleurs Innocent XII parle ainsi : « Nous attachant avec fermeté, selon l'exemple » de nos prédécesseurs, principalement aux » constitutions précédentes d'Innocent X et d'A- » lexandre VII, et déclarant qu'elles ont été et » qu'elles sont encore dans leur force, » il ajoute : « Comme ceux qu'on doit obliger au » serment le doivent faire SANS AUCUNE DISTINC- » TION, NI RESTRICTION, NI EXPOSITION, en con- » damnant les propositions extraites du livre de » Jansénius, dans le sens qui se présente natu- » rellement, et que les propres paroles des » propositions offrent d'abord, suivant que les » souverains pontifes nos prédécesseurs ont » condamné ce sens, et ont voulu qu'il fût » condamné, etc. Remarquez, mes très-chers frères, qu'il déclare *que ceux qu'on doit obliger au serment le doivent faire*, etc. Ainsi voilà le Formulaire, dont il persiste à vouloir qu'on exige la signature. Vous voyez qu'il *s'attache avec fermeté* à la constitution d'Alexandre VII, qui veut que l'on condamne les propositions, comme extraites du livre, *dans le sens de l'auteur*. Il assure que cette constitution si décisive *est encore dans sa force*. Il veut qu'on signe *sans aucune distinction, ni restriction, ni exposition*. N'est-il pas vrai que ceux qui refuseroient de signer le Formulaire, vouloient faire une *distinction* entre le droit, auquel ils promettoient la croyance intérieure, et le fait, pour lequel ils n'offroient que le *silence respectueux?* C'est précisément contre eux qu'Innocent XII déclare qu'il faut signer *sans aucune distinction ni restriction*. En vain le principal écrivain du parti soutient « [1] qu'il y a une » extrême différence entre ces deux choses, » souscrire avec exception et restriction, et » souscrire avec distinction et explication. » Innocent XII a pris soin de détruire cette vaine différence. Personne ne peut nier que les deux termes *d'explication* et *d'exposition* ne soient entièrement synonymes. Or ce pape rejette non-seulement toute exception ou *restriction* du fait, mais encore toute *distinction*, et toute *exposition* ou explication. De plus, venons de bonne foi au véritable nœud de la difficulté. Le parti ne veut tant *distinguer* le fait d'avec le droit, que pour le *restreindre* et pour *l'excepter*, en se retranchant pour le fait dans le silence respectueux. Ainsi le Pape, qui rejette toute *distinction*, *restriction et exposition* du fait, veut que sans aucune *distinction*, ni *restriction*, ni *exposition*, on jure pour le fait, comme pour le droit, sur le livre de Jansénius. Tel est ce bref, par lequel les défenseurs de Jansénius ont prétendu éluder les bulles et le Formulaire.

13° Comme les défenseurs de Jansénius parurent se flatter dans l'interprétation de ce bref, quoiqu'il fût décisif contre eux, Innocent XII en écrivit un second pour leur ôter cette ressource imaginaire. « Nous avons ap- » pris, disoit-il, avec étonnement, que quel- » ques personnes, dans ces diocèses (des Pays- » Bas), ont osé dire et écrire, que la constitu- » tion d'Alexandre VII, du 16 décembre 1656, » et le Formulaire publié par lui, ont été alté- » rés et réformés par notre dit bref, vu qu'au » contraire l'un et l'autre se trouve dans notre » dit bref spécifiquement confirmé, et que

[1] *Lett. d'un Evêque à un Evêque*, p. 91.

» notre intention a été et est absolument d'y » adhérer, et de ne souffrir en aucune façon, » qu'on ajoute, ni qu'on ôte rien du Formu- » laire, en l'altérant en aucune sorte dans la » moindre de ses parties. Mais nous ordonnons, » comme nous avons ordonné, qu'il soit exac- » tement observé dans toutes et chacune de ses » parties. » Reste-t-il en aucune langue des termes plus précis et plus évidens que ceux-là, pour confirmer toutes les constitutions, et le serment du Formulaire, dans toute l'étendue de leur sens le plus naturel ? N'est-il pas clair comme le jour, qu'Innocent XII, qui n'en veut souffrir *aucune altération en aucune sorte dans la moindre de ses parties*, n'a garde de souffrir qu'on anéantisse les constitutions et le serment du Formulaire, par des restrictions mentales sur le livre de Jansénius, puisque c'est uniquement pour flétrir ce livre soutenu par un puissant parti, que les constitutions ont été faites, et que le formulaire a été dressé? Peut-on s'imaginer que ce pape, qui confirme le Formulaire, consente qu'on en fasse un parjure extravagant, en le réduisant à cette grossière contradiction ? « Je jure que je condamne les » cinq propositions, qui sont tirées du livre de » Jansénius dans le sens de ce même auteur, » quoique je sois persuadé, qu'elles ne sont point dans le livre, et qu'elles ne sont pas le sens de l'auteur. Voilà donc Innocent XII qui crie à tous les défenseurs de Jansénius, qu'il ne prétend rien affoiblir ni *altérer* de ce qui a été fait par Alexandre VII contre le livre de Jansénius, et par conséquent qu'il veut, comme son prédécesseur Alexandre, qu'on jure sans *aucune distinction ni restriction* sur l'héréticité de ce livre, *dans le sens même de l'auteur : in sensu ab eodem auctore intento.*

14° Ecoutons encore une fois l'auteur du *Prologue* sur le panégyrique de Jansénius. Si nous sommes contraints de le contredire dans sa prévention, du moins nous proposons avec joie aux autres théologiens du même parti, l'exemple de sa franchise. Il fait une supposition imaginaire, dans laquelle il suppose, qu'on fasse signer un Formulaire contre les ouvrages de saint Augustin, comme on en fait signer un contre les ouvrages de Jansénius, et soutient que Jansénius étant exactement conforme à saint Augustin, on ne peut non plus en conscience dans cette persuasion, signer le Formulaire contre l'un que contre l'autre. » Les personnes sensées, dit-il [1], ne sauroient » croire qu'il suffise, pour effacer l'injure » qu'on feroit à saint Augustin (en signant un » Formulaire contre ses écrits), que ceux qui » signeroient fissent une restriction mentale, » ou bien même qu'ils déclarassent extérieure- » ment que les choses insérées (dans ce For- » mulaire) contre le saint docteur, ne seroient » dites que par forme de simple connotation, ou » de fait incident; car si nous examinons la cho- » se d'un esprit sain et dégagé de prévention, » l'usage établi par le langage des hommes ne » permet nullement de croire que les choses de » simple connotation ou incidentes, soient énon- » cées par des termes si formels, si fréquem- » ment inculqués et si pressans. JE SUIS SAISI » D'HORREUR, JE L'AVOUE, QUAND JE CONSIDÈRE QUE » DES HOMMES D'AILLEURS SI OPPOSÉS AU RELACHE- » MENT, S'APPUIENT SUR DE SI FRIVOLES PRÉTEXTES, » DANS UN SERMENT AFFREUX ET HORRIBLE, PAR LE- » QUEL ILS RECONNOISSENT A LA FACE DE TOUTE L'É- » GLISE, QU'ILS SONT PERSUADÉS QU'UN ÉVÊQUE ILLUS- » TRE PAR SA SCIENCE ET PAR LA SAINTETÉ DE SA » VIE, EST COUPABLE DE CINQ HÉRÉSIES, INVOQUANT » SUR LEURS PROPRES TÊTES LA VENGEANCE DIVINE, » SI LA CHOSE N'EST PAS AINSI. » Ces paroles sont si fortes, que nous n'avons garde d'y rien ajouter, de peur de les affoiblir. Nous évitons de parler avec cette véhémence, de peur de blesser les défenseurs de Jansénius. Mais elle doit leur faire ouvrir les yeux, puisqu'elle vient de l'un des plus zélés défenseurs de leur cause.

[1] Pag. 61.

XXIII.

La paix de Clément IX n'a rien changé sur le Formulaire, ni sur la croyance du fait.

Il est temps, mes très-chers frères, d'examiner ce que les défenseurs de Jansénius regardent comme une victoire décisive, qu'ils ont remportée sur la question de fait. C'est ce qu'ils nomment la paix de l'Eglise. Pour éclaircir en peu de mots cette question, nous n'avons qu'à mettre à part toutes les lettres missives des particuliers, tous les raisonnements des négociateurs, et tous les motifs imputés aux personnes qui ont eu quelque part à cette affaire. Renfermons-nous uniquement dans les actes ecclésiastiques, qui sont les seules preuves de droit et les seules formes par lesquelles l'Eglise déclare authentiquement ses intentions.

1° Tous les évêques de France, excepté quatre, paroissoient avoir déjà fait des Mandemens pour exiger de leur clergé la signature pure et simple du Formulaire, sans distinction

ni restriction du fait. Quatre évêques ayant refusé de faire des mandemens où la restriction du fait ne fût point exprimée, on voulut procéder à leur déposition.

D'autres évêques entreprirent une négociation, pour éviter cette extrémité. Enfin les quatre prirent le parti de ne marquer aucune restriction du fait dans des mandemens, mais ils l'exprimèrent, dit-on, dans des procès-verbaux. Ensuite ils écrivirent tous ensemble au Pape, une lettre de soumission, qui contient ces termes : « Nous ne dissimulons point, très-» saint Père, que la chose nous a été très-dif-» ficile et très-pénible, sachant assez combien » de railleries ce changement de discipline nous » attireroit de la part de nos ennemis. » Si ces évêques n'eussent fait que transporter simplement dans des procès-verbaux aussi publics que des mandemens, la restriction du fait, qu'on ne leur permettoit pas d'exprimer dans des mandemens, leur triomphe eût été complet aux yeux du monde entier. Il ne s'agissoit que d'une restriction qu'ils croyoient devoir rendre publique, et que le saint Siége avoit constamment rejetée. Or cette restriction n'eût pas été moins publique dans des procès-verbaux publics, que dans des mandenens. Ainsi ils auroient obtenu réellement tout ce qu'ils avoient prétendu, et le saint Siége auroit succombé. Pourquoi donc craignoient-ils tant *les railleries..... de leurs ennemis ?* D'où vient qu'ils parlent au Pape d'un changement si long-temps refusé, et enfin accordé, qui leur paroît *une chose très-difficile et très-pénible ?* Voici le dénouement que le principal écrivain du parti nous donne de ce mystère. « Comme il est de » la gloire des supérieurs, dit-il [1], de ne pour-» suivre pas les disputes où ils se seroient » laissé engager par surprise, mais de céder » à la justice...... il est aussi du devoir des in-» férieurs,..... de ne s'en glorifier pas haute-» ment, comme d'une victoire remportée sur » des ennemis. » Cet auteur ajoute [2] : « Ro-» me savoit que les évêques croyoient s'être » rabaissés jusqu'au dernier dégré de condes-» cendance, lorsqu'ils avoient changé des » mandemens publics en des procès-verbaux » cachés dans leurs greffes. »

Vous voyez que, suivant cet auteur, les quatre évêques furent pleinement victorieux, que le saint Siége, *engagé* trop avant *par surprise*, fut réduit à reculer et à *céder à la justice*, que les quatre évêques *crurent s'être rabaissés jusqu'au dernier degré de condescendance*, en ne triomphant pas aux yeux de toute la chrétienté, et qu'ils furent assez modestes, pour *ne se glorifier pas hautement de cette victoire*, comme si elle avoit été *remportée sur des ennemis*. Mais on pourroit demander : D'où vient qu'il en coûtoit tant pour être modestes dans leurs victoires sur le saint Siége ? Cette modestie étoit-elle pour eux *une chose très-difficile et très-pénible ?* Ne voit-on pas l'étrange et indigne fierté qu'on leur impute ? Avec quelle hauteur démesurée les veut-on faire parler au vicaire de Jésus-Christ dans un acte de soumission ?

2° Examinons les paroles du Pape dans sa lettre au roi sur la soumission des quatre évêques [1]. Il témoigne à sa majesté sa joie de ce que ces évêques se sont enfin résolus A LA SOUSCRIPTION PURE ET SIMPLE DU FORMULAIRE, SIMPLICI AC PURA SUBSCRIPTIONE FORMULARII. Parlons de bonne foi. De quoi disputoit-on ? N'est-il pas vrai que les quatre évêques refusoient de signer et de faire signer le Formulaire, sans distinguer le droit, qu'ils promettoient de croire, d'avec le fait, pour lequel ils n'offroient que le silence respectueux ? N'est-il pas vrai que le Pape rejetoit cette distinction, et qu'il vouloit les réduire à une souscription *pure et simple*, en sorte que cette distinction ne fût nullement exprimée ? Le Pape suppose, dans sa lettre au roi, qu'ils ont enfin donné *une souscription pure et simple*, c'est-à-dire qu'ils se sont enfin réduits à ne distinguer plus le fait et le droit. Il supposoit qu'ils avoient fait à l'extrémité ce qu'ils avoient si long-temps refusé de faire. Voilà le changement que le Pape devoit naturellement regarder comme *une chose* qui leur avoit été *très-difficile et très-pénible*, suivant l'expression dont ils s'étoient servis en lui écrivant. C'est le sens naturel que le Pape devoit donner aux paroles de ces quatre évêques.

3° Le Pape avoit différé de répondre à leur lettre de soumission, parce qu'il s'étoit répandu un bruit de quelque mystère, qui empêchoit leur soumission d'être *pure et simple*. Mais enfin il leur répondit en ces termes [2] : « Vous » nous faisiez connoître, que conformément à » ce qui est prescrit par les lettres apostoliques » émanées de nos prédécesseurs d'heureuse » mémoire, Innocent X et Alexandre VII, » vous aviez souscrit sincèrement, et fait sous-» crire le Formulaire contenu dans les lettres du » même pape Alexandre VII : et quoiqu'à L'oc-

[1] *Paix de Clément IX. Hist. abrégée de la paix de Clément IX*; p. 137 et 138. — [2] *Ibid.* p. 143.

[1] *Paix de Clément IX*; 2e recueil, p. 204. — [2] *Ibid.* p. 247.

» CASION DE CERTAINS BRUITS, QUI AVOIENT COURU, » NOUS AVONS CRU DEVOIR ALLER PLUS LENTEMENT » EN CETTE AFFAIRE (CAR NOUS N'AURIONS JAMAIS » ADMIS A CET ÉGARD NI EXCEPTION NI RESTRICTION » QUELCONQUE, ÉTANT ATTACHÉ AUX CONSTITUTIONS » DE NOS PRÉDÉCESSEURS), présentement toute- » fois, après les assurances nouvelles et consi- » dérables, qui nous sont venues de France, » de la vraie et parfaite obéissance avec la- » quelle vous avez sincèrement souscrit le For- » mulaire, etc. »

1° Il paroît clairement que *certains bruits avoient couru* que les quatre évêques avoient éludé par quelque restriction secrète du fait *leur souscription pure et simple du Formulaire*. 2° Voilà ce qui avoit obligé le Pape *à aller plus lentement*, et à suspendre la réponse par laquelle il vouloit accepter leur soumission. Ainsi, loin de fermer les yeux, loin de précipiter la conclusion, loin de reconnoître *qu'il s'étoit laissé engager par surprise*, et qu'il devoit *céder à la justice*, il avoit au contraire attendu une entière assurance de *la souscription pure et simple*, sur laquelle il ne vouloit rien relâcher. 3° Quand il eut reçu *des assurances nouvelles et considérables* de leur *parfaite obéissance*, c'est-à-dire de leur *souscription pure et simple* sans exprimer la restriction du fait, *dont certains bruits avoient couru*, il fut content. 4° Loin d'altérer ou de restreindre les constitutions de ses prédécesseurs, il les confirme toutes, et dans toute leur étendue, même celle d'Alexandre VII, qui exige la condamnation des cinq propositions du livre *dans le sens de l'auteur*. 5° Il déclare que si *les bruits* qui *avoient couru* d'une secrète restriction du fait eussent été véritables, *il n'auroit jamais admis à cet égard ni exception ni restriction quelconque*. Voilà *l'exception et la restriction* du fait, avec le silence respectueux, que le Pape déclare qu'il *n'auroit jamais admis*. 6° Il faut donc que le Pape ait profondément ignoré l'exception et la restriction du fait, que ces quatre évêques exprimèrent par des *procès-verbaux cachés dans leur greffe*, et par conséquent qu'il ait été surpris, ou bien qu'il ait su et permis en secret, cette restriction insérée dans les procès-verbaux, en faisant semblant de l'ignorer, de se précautionner contre cet artifice, et de ne vouloir *jamais l'admettre*.

Oseroit-on accuser un pape si édifiant et d'une si noble simplicité, d'un mensonge si impudent, qui auroit été fait à la face de toutes les Eglises. Une cause n'est-elle pas insoutenable, quand elle n'a plus d'autre ressource que celle de supposer ainsi sans preuve de droit, contre la foi de tous les actes ecclésiastiques, que le chef de l'Eglise a fait semblant d'ignorer et de rejeter une restriction qu'il savoit et admettoit actuellement ? Peut-on imputer au saint Siége une plus scandaleuse comédie ?

Mais supposons, pour un moment, ce qu'on a horreur de supposer. Quand même Clément IX auroit approuvé secrètement la restriction du fait de Jansénius, qu'il protestoit en public n'avoir jamais pu découvrir sur les *bruits* répandus, et ne vouloir *jamais admettre*, il n'en seroit pas moins vrai de dire, qu'en parlant comme il a parlé, il auroit reconnu la règle de droit, et auroit soutenu ce qu'il devoit à son autorité. Ce que l'on cache comme irrégulier, loin d'établir une règle en faveur de ce qu'on fait, montre au contraire que la règle le condamne, puisqu'on a besoin de le cacher. Rien ne prouve tant la force inviolable de la règle, que de voir une si grande puissance n'oser l'éluder, qu'en se cachant et en protestant qu'elle ne se résoudroit jamais à lui donner la moindre atteinte. Ainsi, quand même nous donnerions aux défenseurs de Jansénius, contre la foi de tous les actes publics, et contre le profond respect dû au saint Siége, tout ce qu'ils prétendent sur des conjectures odieuses, la chose se tourneroit encore toute entière avec évidence contre eux. Il demeureroit toujours également démontré, que le saint Siége, attentif à la règle de tous les siècles, n'a pas voulu qu'on pût jamais le soupçonner d'avoir usé d'aucune connivence sur cette restriction du fait de Jansénius insérée *dans des procès-verbaux cachés*, pour éluder les bulles de ses prédécesseurs, et le serment du Formulaire.

Enfin quand même la déclaration de Clément IX ne seroit pas aussi décisive qu'elle l'est, celles d'Innocent XII, que nous venons de voir, achèveroient de faire une pleine démonstration en notre faveur. Le Pape déclare dans son premier bref, qu'il demeure attaché aux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII. Il assure qu'*elles ont été et sont encore dans leur force*. Par ces termes, *elles ont été*, il prend évidemment soin de rejeter la prétention de ceux qui disoient qu'elles n'avoient pas *été dans* toute *leur force* depuis la paix faite par Clément IX. Vous voyez qu'Innocent XII veut justifier Clément sur la connivence et sur la dissimulation qu'on lui imputoit.

Il ajoute que « ceux qu'on doit obliger au » serment, doivent le faire sans aucune dis-

» tinction, ni restriction, ni exposition. » Il veut donc que l'on continue à faire signer et jurer. Il veut que chacun signe et jure *sans aucune distinction* du fait d'avec le droit, comme on le devait faire avant Clément IX. Il renvoie sans cesse aux constitutions d'Alexandre VII. Quels termes restera-t-il à l'Eglise, pour exclure toute *distinction* du fait d'avec le droit, si on trouve moyen d'en éluder tant de formels ?

De plus Innocent XII, dans son second bref, témoigne son « étonnement de ce qu'on a » osé dire et écrire, que la constitution d'A- » lexandre VII et le Formulaire ont été altérés » et réformés...., vu qu'au contraire.... son » intention est... qu'il soit exactement observé » dans toutes et chacune de ses parties. » Ainsi voilà un désaveu formel de tout ce qui affoiblit le Formulaire sur le fait du livre de Jansénius. De là il s'ensuit clairement que la paix accordée par Clément IX aux quatre évêques, et les brefs d'Innocent XII, se tournent en preuves invincibles pour nous contre les défenseurs de Jansénius.

Après tant de décisions, qui ont épuisé tous les termes les plus clairs, les défenseurs de Jansénius demandent encore au saint Siége qu'il décide. Ils disent même que Rome par son silence autorise leur distinction du fait d'avec le droit. Mais quelque jugement que l'Eglise pût prononcer, pourroit-il être plus précis et plus clair que ceux qu'ils éludent? Ne diroient-ils pas encore que l'Eglise se seroit trompée dans le fait, sur la valeur des termes et sur les règles de la grammaire? Est-il digne de l'Eglise de multiplier à l'infini ses décisions, pour les laisser sans cesse éluder par des questions de fait grammatical, où l'on veut lui prouver qu'elle n'entend ni ce qu'elle approuve ni ce qu'elle condamne? Que si on ne vouloit que des décisions précises et claires, pour s'y soumettre avec une humble docilité et une simplicité religieuse, faudroit-il tant de bulles et de constitutions pour la condamnation d'un seul livre ? L'Eglise fit-elle autant de décisions contre chacune des anciennes hérésies ? Le saint Siége peut-il mieux décider, qu'en continuant d'exiger le serment inséré dans le Formulaire, pour exclure toute distinction et toute restriction du fait ? L'Eglise entière, qui accepte ces décisions avec ce formulaire, laisse-t-elle le moindre prétexte de douter ? Veut-on que l'Eglise permette de ne croire pas une chose, dont elle fait jurer la croyance ? Chacun n'a qu'à être simple et sincère, pour trouver dans les paroles de son propre serment, la règle décisive de ce qu'il doit croire. Que chacun cesse d'éluder le sens propre et naturel du serment, et tous ces doutes disparoîtront.

XXIV.

L'écrit à trois colonnes démontre que la question de fait n'est venue qu'après coup pour éluder celle de droit.

Rien ne doit tant décréditer, dans tous les esprits équitables et dégagés de prévention, la distinction du fait d'avec le droit, que l'usage qu'on fait de cette dangereuse subtilité. Elle n'est venue qu'après coup, et la manière dont elle a été introduite, suffit pour la rendre suspecte. Ici, mes très-chers frères, nous ne dirons rien de nous-mêmes. Il nous suffit de faire parler les défenseurs de Jansénius. Que disoient-ils avant la bulle d'Innocent X ?

1° Ecoutons l'auteur de l'Histoire du Jansénisme : « M. Brousse, dit-il [1], reprit la parole, » et dit au Pape, qu'ils ne prenoient nulle part » à Jansénius, et qu'ils demandoient simple- » ment la discussion des cinq propositions. » Vous voyez que les théologiens envoyés à Rome par tout le parti, pour défendre la cause commune, tâchoient d'éluder le point, qui concernoit le texte de Jansénius. *Ils demandoient* alors qu'on examinât les cinq propositions. S'ils les eussent alors condamnées, comme ils disent qu'il le font maintenant, *dans leur sens propre et littéral,* ils n'auroient point eu besoin d'aller à Rome. Il n'auroit fallu que les laisser condamner, comme elles le méritoient, et comme ils les condamnoient eux-mêmes. De plus, loin de contredire ceux qui poursuivoient la censure de ces propositions, ils auroient dû louer leur zèle contre des propositions si impies, et pour dissiper tout ombrage, ils auroient dû se joindre à eux, pour obtenir une censure si nécessaire d'une doctrine si différente de la leur. Tout au contraire, ils vont exprès à Rome, uniquement pour *demander la discussion des cinq propositions.*

2° Ecoutons l'historien, qui a raconté au nom de tout le parti les faits qui se passèrent à Rome. Voici comment il fait parler leurs députés au Pape [2]. « Il est certain que la contestation qui se voit maintenant dans l'Eglise sur » le sujet de ces propositions, n'est pas à l'égard » D'UN SENS ÉTRANGER ET MAUVAIS, QUE L'ON LEUR » POURROIT DONNER, et que nous rejetons, mais » à l'égard D'UN SENS LÉGITIME, QUE NOUS DÉFEN-

[1] Tome 2, p. 7 et 8. — [2] *Journal de Saint-Amour*; p. 470.

» DONS, et à l'égard de la foi catholique qui s'y » trouve contenue : et c'est de ces propositions, » prises ainsi DANS LE SENS LÉGITIME ET CATHOLIQUE, » que nous attendons un jugement clair et dé- » cisif. Afin donc que dans toute cette impor- » tante affaire, il n'y ait aucun lieu à l'équi- » voque, ni à la calomnie, ni aux artifices des » mauvais esprits, ni à quelques doutes, nous » exposons avant toutes choses à votre Sain- » teté, le plus brièvement et le plus claire- » ment qu'il se peut faire, LES VRAIS ET LÉGI- » TIMES SENS DE CES PROPOSITIONS, QUE NOUS SOU- » TENONS, et qu'il faut que nos adversaires im- » pugnent, s'ils veulent agir contre nous. » Le latin, qui est l'original, porte : *De propositionibus autem*, NON IN SENSU ALIENO, AD QUEM TRAHI POSSENT, QUIQUE A NOBIS RESPUITUR, SED IN SENSU LEGITIMO, QUI A NOBIS DEFENDITUR, ATQUE ADEO DE FIDE CATHOLICA, CONTROVERSIA EST..., VEROS ET GERMANOS PROPOSITIONUM SENSUS, QUOS SUSTINEMUS, etc. Voilà la véritable raison qui les empêcha de laisser condamner les propositions, et qui les engagea au voyage de Rome, pour en *demander la discussion*. Ils l'expliquent eux-mêmes avec évidence. « La contestation, disent- » ils, n'est pas à l'égard d'un sens étranger et » mauvais, que l'on pourroit donner, et que » nous rejetons, mais à l'égard DU SENS LÉGITI- » ME, QUE NOUS DÉFENDONS. » Vous voyez que *le sens légitime* et opposé *au sens étranger*, est celui dont il est question. C'est pour *défendre* ce *sens légitime*, qu'ils allèrent à Rome. Telle étoit précisément *la contestation* qui occupoit alors tout le parti. C'est ce *sens légitime*, qu'ils appeloient *la foi catholique*. Alors ils soutenoient ouvertement qu'on ne pouvoit condamner ces propositions, dans UN SENS ÉTRANGER, AUQUEL ON POURROIT LES DÉTOURNER D'UNE MANIÈRE FORCÉE ; IN SENSU ALIENO, AD QUEM TRAHI POSSENT. D'un autre côté, ils déclarent qu'ils SOUTIENNENT LES SENS VÉRITABLES ET NATURELS DE CES PROPOSITIONS : VEROS ET GERMANOS PROPOSITIONUM SENSUS, QUOS SUSTINEMUS. C'est précisément sur ces *sens véritables et naturels*, qu'ils demandent *un jugement clair et décisif*, pour ne laisser *aucun lieu à l'équivoque et à la calomnie*. C'est sur ces SENS VÉRITABLES ET NATURELS défendus par eux, que roule toute la dispute. Il n'y a donc ni *équivoque* ni *calomnie*, quand on leur soutient qu'ils sont allés défendre à Rome LE SENS LÉGITIME des cinq propositions. Il est donc vrai qu'ils en ont soutenu *les sens* VÉRITABLES ET NATURELS, et qu'ils n'ont condamné qu'un sens *étranger* aux propositions, AUQUEL ON POURROIT LES DÉTOURNER D'UNE MANIÈRE FORCÉE. N'est-il pas clair comme le jour que ce n'est point condamner un texte, que de ne le condamner que dans un sens étranger et forcé ? N'est-il pas évident que c'est soutenir un texte, que de le défendre dans SON SENS LÉGITIME, dans ses SENS VÉRITABLES ET NATURELS ?

3° Les théologiens députés du parti firent un écrit à trois colonnes, qu'ils présentèrent au Pape avec beaucoup d'éclat. Ils y donnoient trois sens à chacune des cinq propositions, et les trois sens composoient les trois colonnes de l'ouvrage. Le premier étoit le sens hérétique des Protestans. Le second étoit, selon eux, le catholique de saint Augustin. Le troisième étoit un sens forcé, qu'ils donnoient comme demi-pélagien, et dont il ne s'agit pas ici. Ils mirent toujours à la tête de la première colonne, pour chaque proposition, ce titre : LE SENS HÉRÉTIQUE, QUE L'ON POURROIT DONNER MALICIEUSEMENT A CETTE PROPOSITION, QU'ELLE N'A PAS NÉANMOINS, QUAND ON LA PREND COMME ELLE DOIT ÊTRE PRISE. Ils croyoient donc alors qu'on ne pouvoit condamner les cinq propositions, comme hérétiques, qu'en leur donnant *un sens qu'elles n'ont pas néanmoins*, *quand on les prend comme elles doivent être prises*. Ils croyoient donc qu'on ne pouvoit les rendre hérétiques, que par une contorsion injuste et *malicieuse* des paroles. Par de telles contorsions, on pourroit tout de même condamner les ouvrages de saint Augustin dans un sens hérétique, *qu'ils n'ont pas néanmoins*, *quand on les prend comme on les doit prendre*. Par de telles contorsions, on pourroit aussi condamner les symboles, dans les sens qu'ils n'ont point.

Dès qu'on permettra ces contorsions malicieuses, pour condamner des textes dans des *sens étrangers*, il n'y aura plus aucun texte pur qui ne puisse être condamné, ni aucun texte impie qu'on ne puisse soutenir. A parler de bonne foi, les théologiens du parti ne condamnèrent jamais à Rome les cinq propositions, et ils les y soutinrent ouvertement. D'un côté, ils ne les condamnoient alors que dans un sens *étranger*, *forcé*, imputé *par malice*, *et qu'elles n'avoient pas néanmoins*, *quand on les prenoit comme elles devoient être prises*. D'un autre côté, ils les soutenoient ouvertement, puisqu'ils assuroient que leur *sens légitime*, *véritable et naturel* étoit *la foi catholique*.

4. Ils ajoutoient à l'égard des SENS, qu'ils appeloient LÉGITIMES, VÉRITABLES ET NATURELS, pour chaque proposition : « Nous soutenons, » et nous sommes prêts de démontrer que cette » proposition appartient à la foi de l'Eglise. »

Ainsi ils étoient persuadés qu'on ne pouvoit point attaquer le sens propre, *légitime, véritable et naturel* des cinq propositions, sans attaquer la foi catholique. Tel fut le vrai sujet du voyage de ces théologiens envoyés à Rome au nom de tout le parti.

5° Ils finissoient en disant : « Nous protes- » tons tous, qu'en demeurant fermes pour la » doctrine indubitable de ce grand docteur (saint » Augustin), qui est celle de toute l'Eglise, » NOUS DÉFENDRONS TOUJOURS LES PROPOSITIONS » DONT IL S'AGIT, AU SENS QUE NOUS VENONS DE LES » EXPOSER, si dans le jugement solennel et dé- » finitif que nous demandons à votre Sainteté, » il n'y a rien de prononcé sur ces proposi- » tions, etc. » Ce *sens* qu'ils venoient *d'exposer,* étoit, comme nous l'avons vu, LE SENS LÉGITIME, VÉRITABLE ET NATUREL. Ils déclaroient donc qu'ils défendroient toujours *le sens légitime, véritable et naturel* des cinq propositions, et qu'ils ne condamneroient jamais qu'*un sens étranger, forcé,* imputé *malicieusement*, et contraire au texte, à moins que le saint Siége ne les détrompât.

6° Voici ce qu'ils ajoutoient ensuite : « Le » sommaire ou la substance de ce que ce Père » (saint Augustin) a enseigné, consiste dans la » proposition de la grâce efficace par elle-même, » avec laquelle les susdites propositions sont » conjointes et unies par un lien inviolable et » indissoluble. » Il ne faut pas, mes très-chers frères, vous laisser éblouir par les termes de GRACE EFFICACE PAR ELLE-MÊME. C'est le nom que Calvin donna d'abord à sa grâce nécessitante [1]. Il est vrai que *les cinq propositions sont conjointes et unies par un lien inviolable et indissoluble* avec *la proposition* de la grâce nécessitante, qu'on voudroit faire passer sous le nom *d'efficace par elle-même*, c'est-à-dire efficace par sa propre essence, indépendamment du choix du libre arbitre, pour consentir ou ne consentir pas. *La proposition de cette grâce efficace par elle-même,* se réduisoit donc alors, de leur propre aveu, *au sens légitime, véritable et naturel* des cinq propositions. C'est néanmoins *le sens légitime, véritable et naturel*, que toute l'Eglise a déclaré hérétique. Ainsi quand on parle *de la proposition de la grâce efficace par elle-même*, qui est *conjointe par un lien inviolable et indissoluble,* avec le sens *légitime, véritable et naturel* des cinq propositions qu'on soutenoit avec tant d'ardeur à Rome, on parle d'un système qui renferme les cinq hérésies condamnées par toute l'Eglise. Défiez-vous donc, mes très-chers frères, des erreurs enveloppées sous ces termes captieux.

7° Les défenseurs de Jansénius, après avoir fini l'écrit à trois colonnes, entreprirent de prouver en détail, que chacune des cinq propositions se réduisoit clairement à cette *proposition de la grâce efficace par elle-même,* qui étoit *le sens légitime et naturel des* cinq propositions soutenu par eux. Comme ils ne doutoient point que ce dogme ne fût *la doctrine catholique,* ils étoient persuadés que saint Augustin, et après lui Jansénius, l'avoient enseigné. Ainsi ils ne doutoient nullement alors de la question de fait, dont ils veulent douter maintenant. Ils n'avoient garde de croire que Jansénius n'eût point enseigné *la proposition de la grâce efficace par elle-même,* qui étoit, selon eux, le pur dogme de saint Augustin. Mais ils soutenoient le point de droit, qu'ils abandonnent aujourd'hui ; car ils disoient que *le sens légitime, véritable et naturel* des cinq propositions, étoit le vrai dogme de foi. Ainsi après avoir, avant la bulle d'Innocent X, nié le droit, et avoué le fait, ils ont, depuis la bulle, nié le fait et avoué le droit. Nous venons de voir le sentiment de tout le parti, et le véritable état de la dispute jusqu'au moment où la bulle de condamnation fut publiée. Mais nous allons voir un grand changement.

Dans la suite des temps tout le parti a voulu qu'on crût qu'il condamne, selon le bref d'Innocent XII, les cinq propositions *dans le sens qui se présente d'abord, et que les paroles forment d'elles-mêmes. In sensu obvio..... quem ipsamet verba præ se ferunt.* Le principal écrivain du parti assure [1], qu'il faut condamner *le sens naturel, propre et littéral des propositions en elles-mêmes.*

Il ne nous reste qu'à demander comment ils veulent accorder leur langage qui a précédé la bulle d'Innocent X, avec celui qui l'a suivie. Avant la bulle *le sens légitime, véritable et naturel des propositions* étoit *la doctrine catholique.* Depuis la bulle *le sens propre, naturel et littéral des propositions* est hérétique. Il faut sans doute qu'il soit arrivé quelque grand changement, ou dans le texte, ou dans les personnes qui en jugent. Le texte n'a point été changé par les bulles qui le condamnent. On y trouve toujours toutes les mêmes syllabes. Un même texte peut-il être tantôt *la doctrine catholique dans son sens légitime, véritable et naturel,* et

[1] *Instit.* l. II, c. III.

[1] *Lettre d'un Evêque à un Evêque*, p. 8, 27 et 107.

tantôt devenir hérétique *dans son sens propre, naturel et littéral?*

Si le texte des cinq propositions n'est pas changé, il faut que le changement soit arrivé du côté des personnes. Mais les personnes soutiennent qu'elles n'ont jamais changé, et qu'elles pensent encore aujourd'hui comme elles pensoient sur ces propositions, avant qu'elles eussent été condamnées. Or il est évident, comme nous venons de le prouver, qu'avant la condamnation, tout le parti soutenoit que *le sens légitime, véritable et naturel de ces propositions* étoit *la doctrine catholique*, et qu'on ne pouvoit les condamner qu'en les prenant de travers *dans un sens étranger, forcé*, et imputé *malicieusement*. Il est donc manifeste que s'ils n'ont point varié, comme ils l'assurent, ils croient encore aujourd'hui que *le sens légitime, véritable et naturel des propositions* est *la doctrine catholique*, et qu'on ne peut les condamner que par ignorance ou *par malice*, dans un sens *étranger et forcé*.

Avant la bulle, ils croyoient sans doute que Jansénius enseignoit *ce sens légitime, véritable et naturel des propositions*. Ils croyoient donc alors le point de fait qu'ils nient maintenant. D'un autre côté, ils croyoient que ce *sens légitime* n'étoit pas hérétique. Ils nioient donc alors le point de droit qu'ils avouent aujourd'hui. D'où vient qu'ils ont fait cette espèce d'échange de la question de fait avec celle de droit? C'est qu'ils ont cru que l'Eglise auroit moins d'autorité sur le fait que sur le droit; que la résistance sur le droit les feroit regarder comme hérétiques, mais qu'en se retranchant dans le simple fait, ils paroîtroient ne disputer que sur un point indifférent à la religion. Ils ont cru qu'ils ne laisseroient pas de ramener réellement la question de droit par celle de fait, puisqu'en soutenant la catholicité du texte de Jansénius, ils soutiendroient *le sens légitime, véritable et naturel* des cinq propositions, qui est le système du livre.

Mais leur variation demeure démontrée, à moins qu'ils n'aiment mieux soutenir encore ouvertement les cinq hérésies, que paroître avoir varié. De plus, cette variation se tourne en préjugé contre leur question de fait. C'est un simple fait, si vous le voulez, leur disons-nous, de savoir, si le livre de Jansénius exprime naturellement *le sens légitime, véritable et naturel* des cinq propositions. Mais c'est un fait dont vous ne doutiez point, avant que l'Eglise eût décidé qu'il est certain. Car alors vous déclariez que *le sens légitime* des cinq propositions est *la doctrine catholique*. Or vous ne doutiez point que le livre de Jansénius n'exprimât naturellement *la doctrine catholique*. Donc vous ne doutiez nullement que le livre de Jansénius n'exprimât naturellement *le sens légitime, véritable et naturel* des cinq propositions. D'où vient donc que ce fait, qui paroissoit si évident avant que l'Eglise l'eût décidé, vous paroît si faux, dès que l'Eglise le trouve véritable? D'où vient cet esprit de contradiction contre les décisions de l'Eglise? Parlons de bonne foi. C'est que vous n'aviez aucune peine à reconnoître dans le livre de Jansénius la doctrine qui y règne partout, et que vous souteniez avec lui, pendant que vous espériez que cette doctrine ne seroit jamais condamnée. Mais dès le moment que *le sens légitime, naturel et véritable* des propositions a été condamné, vous avez voulu qu'il disparût de ce livre chéri, où vous le trouviez partout autrefois. Il est donc vrai que la question de fait n'est venue qu'après coup, pour éluder celle de droit.

Mais allons encore plus loin, et rappelons ici ce que dit l'auteur de l'écrit intitulé *Via pacis*. Nous y trouverons le dénouement naturel de ce changement, qui paroît d'abord si extraordinaire. Suivant ce théologien, que le corps du parti n'a jamais cru devoir désavouer, l'Eglise tombe dans une erreur de fait, en condamnant des propositions très-pures, faute de les entendre dans leur sens propre et naturel. Mais par cette erreur de fait, elle change tout-à-coup la signification propre et naturelle de ces propositions, et elle les rend hérétiques. L'Eglise, en donnant ainsi, par pure méprise, aux propositions le sens hérétique qu'elles n'avoient pas auparavant, ne fait que changer sa *phrase*, et que donner une nouvelle signification au texte.

Suivant ce changement bizarre et imprévu, que l'Eglise a fait, sans le vouloir et sans le savoir, il a pu arriver que les cinq propositions aient changé de sens véritable. Au jour où l'écrit à trois colonnes fut présenté à Innocent X, avant la publication de sa bulle, *le sens légitime, véritable et naturel* du texte étoit la doctrine de saint Augustin, de Jansénius et de toute l'Eglise catholique : mais dans le moment fatal où la bulle fut publiée, ce sens légitime disparut du texte, et les propositions, par une nouvelle institution de *phrase*, devinrent hérétiques dans leur *sens propre, naturel et littéral*. Le parti n'a jamais changé. C'est le texte des propositions qui a changé de sens par la vertu étonnante de cette bulle. Le sens hérétique,

qui étoit jusqu'alors *étranger et forcé*, devint tout-à-coup *légitime*, *véritable et naturel*. Au lieu qu'il ne pouvoit auparavant être donné au texte que *par malice*, il devint alors *le propre et le littéral*. Au contraire, le sens qui étoit *légitime*, *véritable et naturel*, disparut en un jour et en un moment. Ainsi les propositions sont et ne sont pas dans le livre. Elles y sont, lorsqu'elles sont pures. Elle n'y sont plus, dès qu'on les fait hérétiques par le changement de *phrase*, que l'Eglise opère en se méprenant. Le parti soutient et condamne les propositions. Il croit tantôt qu'elles sont dans le livre, et tantôt qu'elles n'y sont pas, le tout sans changer jamais de pensée. Il ne fait que s'accommoder par respect à ce bizarre changement de langage. L'Eglise, en s'imaginant décider sur le point de droit ou de foi, et rejeter cinq hérésies très-réelles, n'a fait qu'un changement de mots. Elle a seulement erré sur le fait, en changeant mal à propos, et par pure méprise, l'ancienne phrase, qui avoit toujours été la sienne propre, aussi bien que celle de saint Augustin. N'est-il pas évident qu'un tel dénouement élude la question de droit par celle de fait, et rend, dans celle qu'on nomme de fait, l'autorité de l'Eglise vaine et méprisable?

XXV.

La première des trois colonnes démontre que c'est de la question de droit qu'il s'agissoit à Rome.

Il est encore capital, mes très-chers frères, de remarquer que les défenseurs de Jansénius ont donné visiblement, dans leur écrit à trois colonnes, le change sur les propositions. Par-là ils ont éludé la question de droit, et ont rendu le fait entièrement faux. Voici comment ils l'ont fait. Le sens de la première colonne est celui qu'ils condamnent comme hérétique. Le sens de la seconde est celui qu'ils soutiennent, comme la pure doctrine de saint Augustin. Ils ont rendu le sens de la première colonne si outré et si monstrueux, qu'il leur en revient deux avantages; l'un pour le droit, et l'autre pour le fait. L'avantage qui leur en revient pour le droit, c'est qu'en condamnant ce sens si outré et si monstrueux, ils ne condamnent point le sens propre, naturel, littéral et véritable des cinq propositions, dont il s'agit uniquement. Par-là ils sauvent tout leur vrai système, malgré la condamnation. L'avantage qui leur en revient pour le fait, est qu'après avoir confondu les cinq propositions avec ce sens si outré et si monstrueux, ils concluent que les cinq propositions ne sont point dans le livre de Jansénius. En effet, il est très-vrai de dire que ce sens si outré et si monstrueux n'est point le sens propre et naturel du texte de cet auteur. Mais rien n'est plus aisé que de prendre des propositions dans un sens outré et étranger qui les défigure, et qui les change en d'autres propositions, pour pouvoir dire que ces propositions, ainsi défigurées et devenues d'autres propositions toutes différentes, ne sont point dans le texte où chacun pouvoit auparavant les reconnaître.

La première des cinq propositions nous servira d'exemple sensible et décisif, pour prouver la vérité du fait que nous avançons.

Première proposition.

« Quelques commandemens de Dieu sont
» impossibles aux justes qui veulent et qui
» s'efforcent, selon les forces présentes qu'ils
» ont, et la grâce, qui les rendroit possibles,
» leur manque. »

Voici le texte de la première colonne :

« Le sens hérétique, que l'on pourroit
» donner malicieusement à cette proposition,
» qu'elle n'a pas néanmoins, quand on la prend
» comme elle doit être prise [1].

» Les commandemens de Dieu sont impos-
» sibles à tous les justes, quelque volonté qu'ils
» aient, et quelques efforts qu'ils fassent, même
» ayant en eux toutes les forces que donne la grâ-
» ce la plus grande et la plus efficace. Et ils man-
» quent toujours, durant leur vie, d'une grâce
» par laquelle ils puissent accomplir sans pé-
» ché seulement un commandement de Dieu. »

Voyez, mes très-chers frères, combien il y a de différences essentielles entre ces deux textes, dont le parti veut substituer l'un à l'autre.

1° La vraie proposition ne parle que de *quelques commandemens de Dieu*. La première colonne dit, *les commandemens de Dieu* en général et sans exception. Elle ajoute la privation *d'une grâce, par laquelle ils puissent accomplir sans péché seulement un commandement de Dieu*, ce qui exprime avec évidence l'impossibilité de tous les commandemens, sans en excepter *seulement un*

2° La vraie proposition ne parle que *des justes qui veulent et qui s'efforcent selon les forces présentes qu'ils ont*. Elle ne parle nullement de ceux d'entre les justes qui, résistant au Saint-

[1] *Journal de Saint-Amour*, p. 474.

Esprit, ne voudroient ni ne s'efforceroient point pour le bien. La première colonne au contraire exprime sans aucune exception *tous les justes*.

3° La vraie proposition ne parle que *des justes qui veulent et qui s'efforcent selon les forces présentes qu'ils ont*, et par conséquent elles n'expriment, pour certains justes, qu'une volonté foible, ou même une simple velléité, et des efforts très-languissans, supposé que *les forces présentes* se trouvent très-petites, parce que la grâce est actuellement très-foible en eux. Tout au contraire, la première colonne dit, *Quelque volonté qu'ils aient, et quelques efforts qu'ils fussent, même ayant en eux toutes les forces que donne la grâce la plus grande et la plus efficace*. Le jour n'est pas plus différent de la nuit, que l'un de ces textes l'est de l'autre.

4° La vraie proposition ne parle que d'un manquement actuel *de la grâce, laquelle rendroit* ces commandemens *possibles* dans ce moment-là. Il ne s'y agit que *des forces présentes*, que le juste a dans cette occasion. La première colonne au contraire ajoute : *Et ils manquent toujours, durant leur vie, d'une grâce par laquelle ils puissent accomplir sans péché seulement un commandement de Dieu*. Ainsi elle exprime une impuissance perpétuelle dans tout juste, d'accomplir avec aucune grâce aucun commandement.

5° En vérité, est-il permis de mettre ainsi tous les commandemens, sans en excepter *seulement un*, en la place de *quelques*-uns, et *tous les justes*, au lieu *des justes qui veulent et qui s'efforcent*, etc.? Est-il permis de mettre, au lieu des efforts, *selon les forces présentes qu'ils ont*, QUELQUES EFFORTS QU'ILS FASSENT, MÊME AYANT EN EUX LA GRACE LA PLUS GRANDE ET LA PLUS EFFICACE? Enfin, en quelle conscience peut-on changer une impuissance passagère de ces justes *selon les forces présentes*, en une impuissance qui subsiste *toujours durant leur vie*, en sorte qu'ils ne puissent ni s'abstenir de *pécher* ni *accomplir seulement un commandement de Dieu ?*

Voilà sans doute d'étranges changemens, et il faut les voir pour pouvoir les croire. Ces deux textes sont à une distance infinie l'un de l'autre. D'un côté, il est visible qu'en ne condamnant que le texte de cette première colonne, on ne condamne nullement le texte de la véritable proposition, et par conséquent que la question de droit demeure encore toute entière. On peut condamner cent et cent fois cette impuissance fixe, perpétuelle et absolue de tout juste d'accomplir aucun commandement, même *avec la grâce la plus efficace*, sans condamner cette autre impuissance passagère de quelques justes, d'accomplir *quelques commandemens selon les forces présentes qu'ils ont* alors. Ainsi, supposé que le parti n'ait point changé depuis cinquante ans; supposé qu'il n'ait pas condamné dans la suite ce qu'il ne condamnoit pas alors, et qu'il n'ait pas reconnu combien l'écrit à trois colonnes étoit captieux, insuffisant et illusoire, il est évident qu'il ne condamne point encore aujourd'hui le sens propre, naturel, littéral et véritable de la première des cinq propositions. Voilà la question de droit qui n'est point finie.

D'un autre côté, le parti a pris tous ses avantages sur la question de fait. En changeant la proposition, on la fait disparoître du livre où elle se trouvoit avec évidence. Il est vrai qu'on ne trouvera point dans le livre de Jansénius, que tous les commandemens sont impossibles à *tous les justes, toujours durant leur vie, quelques efforts qu'ils fassent* avec *la grâce la plus efficace* pour les accomplir. Mais laissez la véritable proposition dans l'état précis où elle a été condamnée. Retranchez les additions insoutenables de la première colonne, vous trouverez en termes propres dans le treizième chapitre du troisième livre de la grâce de Jésus-Christ sauveur, le texte condamné, savoir, que *quelques commandemens sont impossibles aux justes, qui veulent et qui s'efforcent, selon les forces présentes qu'ils ont, et que la grâce, qui les rendoit possibles, leur manque*.

Si on changeoit par des additions certaines propositions de Pélage, de Julien, de Luther, de Calvin, et des autres hérétiques, on pourroit soutenir ensuite que ces propositions outrées et devenues monstrueuses au-delà de tous les textes véritables, ne sont point dans les écrits de ces auteurs. Par exemple, quand on voudra changer les propositions de Calvin, et l'accuser d'enseigner que nos volontés sont contraintes, au lieu qu'il enseigne seulement qu'elles sont nécessitées, on ne pourra jamais trouver dans cet hérésiarque que le dogme monstrueux qu'on lui imputera, et ses sectateurs pourront alors se récrier contre l'erreur de fait. Mais si on se borne à lui imputer d'avoir enseigné que nos volontés sont nécessitées par la grâce, la question de fait paroîtra claire comme le jour. Tout de même on peut changer la première des cinq propositions, en rendant universelles et sans exception toutes les énonciations, qui n'y sont que restreintes à certaines bornes. Alors on retrouvera que la proposition

imaginaire et monstrueuse de la première colonne n'est point dans le livre. Alors on se récriera sur l'erreur de fait. Mais remettez la proposition dans son état véritable; ne lui donnez point ce qu'elle n'a pas; laissez-la avec ses propres termes, dans toute la simplicité de son sens naturel et littéral, elle saute d'abord aux yeux dans le livre. Vous l'y trouvez, et par les textes les plus formels, et par des équivalens innombrables. Mettons donc à part le vain fantôme formé tout exprès dans la première colonne, pour nous donner le change, et pour éluder les anathèmes de l'Eglise. Ne laissons jamais échapper le vrai corps de la proposition. Si vous la changez, faut-il s'étonner que vous ne la trouviez plus au lieu où elle étoit. Mais cessez de la changer, et vous ne pourrez plus éviter de la voir régner dans tout le livre.

Au reste, nous offrons de démontrer à toutes les personnes équitables, que les défenseurs de Jansénius ont fait dans l'écrit à trois colonnes, sur les quatre autres propositions, des changemens semblables à ceux que nous venons de remarquer sur la première. Procéder ainsi, c'est soustraire à l'Eglise les cinq hérésies qu'elle veut condamner. C'est paroître les condamner avec elle, et ne condamner qu'un fantôme d'hérésie outrée et monstrueuse, dont il n'étoit alors nullement question, et que l'Eglise ne pouvoit point avoir sérieusement en vue dans son jugement. C'est substituer, en la place des cinq hérésies qu'elle a voulu condamner, cinq fantômes en l'air, auxquels elle n'avoit garde de penser. C'est sauver le point de droit, en paroissant l'abandonner, et se retrancher dans la question de fait, en changeant le fait même, pour le rendre faux et odieux. On peut voir, par cet exemple si sensible, qui est tiré de l'acte le plus solennel du parti, combien la distinction du fait d'avec le droit est dangereuse, puisqu'elle sert depuis cinquante ans à déguiser la véritable question de droit, et à éluder toute décision.

XXVI.

Les Lettres au Provincial démontrent qu'il s'agit du droit et non pas du fait.

On peut encore juger de cette distinction du fait d'avec le droit, par l'usage peu sérieux qu'on en fait depuis tant d'années. Dès qu'on se donne la peine d'approfondir cette controverse, on reconnoît qu'il s'agit de la question de droit, et qu'on n'est si vif à se retrancher dans celle du fait, que pour conserver, sous le nom du fait, le droit même. En voici un exemple très-sensible. Tout le monde sait que les *Lettres au provincial* ont été traduites en toutes les langues, qu'on en a fait l'apologie assez récemment, qu'enfin elles font encore aujourd'hui l'admiration et les délices de tout le parti. Ainsi il n'y a aucun ouvrage dont le parti soit plus responsable que de celui-là.

L'auteur de ces *Lettres* traite sans cesse de calomniateurs tous ceux qui osent imputer à Jansénius, ou à ses défenseurs, aucune des cinq propositions. Il assure que leur doctrine n'excède en rien les bornes de celle de saint Augustin et de saint Thomas. Il réduit tout au sens thomistique. C'est par la conformité entière de leurs dogmes avec ceux de l'école de saint Thomas, qu'il prétend mettre à couvert leur catholicité. C'est le sens thomistique suivant lequel il condamne les cinq propositions. C'est suivant le sens thomistique qu'il justifie Jansénius. D'ailleurs, c'est suivant le sens thomistique que le parti signe le formulaire. C'est suivant ce sens qu'on signe, qu'on jure, qu'on fait une profession de foi. Rien ne sera donc désormais sérieux dans la religion, si ce sens thomistique ne l'est pas. Ce sens est devenu comme le centre de la dispute; il est le point capital et décisif; en un mot, c'est leur unique ressource sur la question de droit pour prouver la pureté de leur foi.

Mais il est essentiel d'approfondir en quoi précisément consiste ce sens thomistique, puisque c'est à ce point qu'on veut réduire le dogme de foi et toute cette controverse. A Dieu ne plaise que nous voulions affoiblir ici la louange que l'école des Thomistes a méritée de toutes les Eglises, pour avoir été la première à combattre la grâce nécessitante de Luther et de Calvin. Les Thomistes, pour réfuter cette hérésie, établirent d'abord, comme une vérité de foi, que le juste qui pèche, et qui par son péché mérite l'éternelle peine de l'enfer, a un pouvoir prochain de ne pécher pas, et qu'il n'est point privé d'une grâce véritablement suffisante, pour accomplir un précepte positif dans le moment où ce précepte le presse.

En effet, c'est dans ce pouvoir prochain que consiste le point capital de l'exercice de la liberté de mérite et de démérite. Tout autre pouvoir, qu'on nomme éloigné, par la raison qu'il n'est qu'éloigné, n'est point actuel et immédiatement présent, pour s'en servir au moment précis, où il s'agit de mériter ou de démériter. Tout pouvoir qui n'est qu'éloigné laisse encore

un obstacle à vaincre, ou un degré de force à acquérir, entre la puissance qui est actuellement pressée d'agir, et l'action qu'elle est pressée de faire. Le pouvoir éloigné n'est à proprement parler qu'une puissance à demi prête pour l'action. Elle est encore actuellement dans ce moment-là imparfaite, insuffisante et disproportionnée à l'action précise dont il s'agit. Il reste encore une espèce d'entre-deux qui l'arrête, et par lequel il faut qu'elle passe encore, avant que d'être entièrement prête pour entrer en action. Par exemple, un homme qui a déjà trois portes ouvertes pour entrer dans un cabinet, mais qui trouve la dernière encore fermée, n'a point dans ce moment un pouvoir véritablement actuel et présent d'entrer en ce lieu. Celui qui trouve la quatrième porte ouverte, et à qui il ne reste plus qu'à mettre le pied dans le cabinet, est le seul dont on puisse dire qu'il a actuellement dans ce moment précis le vrai pouvoir d'y entrer. L'autre homme auroit ce pouvoir, si on lui donnoit ce qu'il n'a pas encore et qui lui manque actuellement. A proprement parler, il pourroit avec ce qui lui manque: mais il ne peut pas. Il pourra, si vous le voulez, dans un autre moment suivant, parce que dans cet autre moment on suppose qu'il recevra ce qu'il n'a pas encore reçu; mais enfin le pouvoir éloigné n'est point présent, et par conséquent ce n'est qu'un pouvoir futur et qu'une impuissance présente. Ainsi on ne peut jamais expliquer sérieusement une vérité de foi par un pouvoir si peu sérieux; et c'est se jouer du dogme catholique sur la liberté que l'Ecole nomme *d'exercice*, que de hésiter à admettre le pouvoir prochain, qui est le seul présent dans le moment précis où il s'agit de mériter ou de démériter pour l'éternité.

Telle est précisément l'idée que saint Augustin nous donne de la liberté, quand il dit: « Rien n'est autant en notre pouvoir que notre » vouloir; car il est prêt aussitôt que nous le » voulons, sans aucun intervalle. *Prorsus* » *nullo intervallo, mox ut volumus, præsto* » *est*[1]. » C'est ce que ce Père exprime encore un peu au-dessous par ces termes: « Nul » homme n'est donc coupable pour ce qu'il n'a » pas reçu. Mais il est justement coupable à » cause qu'il ne fait pas ce qu'il doit. Or il doit, » s'il a reçu ET UNE VOLONTÉ LIBRE ET UN TRÈS-» SUFFISANT POUVOIR. *Voluntatem liberam et* » *sufficientissimam facultatem*[2]. » Vous voyez que ce saint docteur ne se contente pas d'un pouvoir entre lequel et l'action il reste encore à la puissance quelque milieu à acquérir. Il ne souffre AUCUN INTERVALLE entre cette puissance toute prête et l'action qui est actuellement à son choix. Il ne se contente pas d'un pouvoir qui deviendroit complet et immédiat, si on y ajoutoit encore un dernier secours qui y manque. Il veut *le plus suffisant* de tous les pouvoirs. Peut-il exprimer plus fortement un pouvoir au-delà duquel il ne reste plus que la seule action? C'est là l'idée de la vraie liberté d'ici-bas, que saint Augustin nous assure qui est empreinte au cœur de tous les hommes. Ce saint docteur assure que c'est ce que *la nature crie* à tous les hommes *depuis l'enfant* qui est *aux écoles jusqu'au sage* qui est élevé au-dessus de nos têtes pour gouverner le monde [1]. Il ajoute: « Ce n'est pas seulement ma notion, » mais c'est encore celle qui est libéralement » donnée par la vérité même à tout le genre » humain. » Suivant ce Père, « personne ne » mérite le blâme et le châtiment, à moins » qu'il ne veuille ce que la justice défend de » vouloir, ou qu'il ne manque à faire ce qu'il » peut accomplir. N'est-ce pas, ajoute-t-il, » ce que les bergers chantent sur les monta-» gnes, les poètes dans les théâtres, les igno-» rans dans leurs conversations, les savans » dans les bibliothèques, les maîtres des scien-» ces dans les écoles, les ministres de la reli-» gion dans les lieux sacrés, et le genre humain » dans tout l'univers? » Il seroit facile de démontrer que ce Père, loin de vouloir jamais ébranler cette vérité fondamentale, l'a confirmée dans ses derniers ouvrages, même pour l'état présent de la nature corrompue, et pour les actes surnaturels qui sont impossibles à la nature sans grâce.

Pour saint Thomas dont l'autorité doit décider souverainement, quand il s'agit du sens thomistique, il déclare que *l'élection*, ou choix entre plusieurs partis, *est le propre du libre arbitre*. Or il est évident qu'il n'y a aucun choix sérieux à faire entre deux partis, quand on a un pouvoir prochain, c'est-à-dire présent et actuel pour l'un, et qu'on n'a pour l'autre qu'un pouvoir éloigné, c'est-à-dire qu'on ne peut point actuellement le prendre, mais qu'on le pourroit, si on recevoit, outre les forces présentes qui ne suffisent pas, un autre degré de force qui manque encore. C'est pourquoi saint Thomas enseigne, suivant la notion précise de saint Augustin, que le libre arbitre est

[1] *De lib. arb.* lib. III, c. III, n. 7: t. I. — [2] *Ibid.* cap. XVI, n. 45.

[1] *De duab. anim.* c. XI.

la volonté en tant qu'elle *est elle-même la cause de son propre mouvement* [1]. Il dit qu'*elle n'est point déterminée à un seul parti.* Il ajoute qu'elle a *le pouvoir de se porter vers plusieurs différens partis : Potens in diversa ferri.* Enfin il marque que c'est *un pouvoir dégagé pour l'action : Potestatem expeditam ad operandum.* Il est manifeste que le pouvoir éloigné n'est point encore *dégagé pour l'action*, puisqu'il est encore engagé et éloigné de l'action même ; il lui reste encore à s'en rapprocher pour parvenir au dégagement. Il n'y a que le pouvoir prochain, c'est-à-dire immédiat, actuel et présent, qui soit *dégagé* ou *prêt pour agir.*

Il n'y a donc rien qui doive être traité plus sérieusement, ni qui intéresse davantage la substance de la foi, que ce pouvoir prochain, qui est le seul réel pour la liberté que l'Ecole nomme *d'exercice.* On ne peut se jouer de ce terme, sans se jouer par contre-coup du libre arbitre, dont saint Augustin et saint Thomas ne donnent point d'autre notion. Ce mot exprime le point essentiel. Mais comme il est de foi que la volonté, par ses seules forces naturelles, ne peut jamais faire aucun acte surnaturel, il faut nécessairement, pour établir le pouvoir prochain dans les actions surnaturelles, y admettre une grâce véritablement suffisante à l'égard de ces actes. Ainsi le sens des vrais Thomistes se réduit à établir, par la grâce véritablement suffisante, un pouvoir véritablement prochain pour ces occasions. Voyons maintenant, mes très-chers frères, comment l'auteur des *Lettres au provincial* traite ces deux articles.

« Après tout, dit-il, parlant du pouvoir » prochain, il n'y auroit pas grand péril à le » recevoir sans aucun sens, puisqu'il ne peut » nuire que par le sens. » Puis il ajoute : « C'est-à-dire qu'il faut prononcer ce mot des » lèvres, de peur d'être hérétique de nom.... » Heureux les peuples qui l'ignorent. Heureux » ceux qui ont précédé sa naissance ; car je n'y » vois plus de remède, si messieurs de l'Académie ne bannissent par un coup d'autorité ce » mot barbare de Sorbonne, qui cause tant de » divisions. »

Quelle dérision du seul pouvoir qui est réel et présent pour l'exercice de la liberté ? Luther et Calvin, en soutenant que nos volontés sont nécessitées, n'ont jamais prétendu nier aucun autre pouvoir que le prochain. Ils n'avoient garde de nier un pouvoir éloigné, qui fait seulement que l'on pourroit ce que l'on ne peut pas actuellement, si on avoit ce qu'on n'a pas. Les vrais Thomistes n'ont pu sérieusement soutenir contre ces hérésiarques aucun autre pouvoir que le pouvoir prochain, comme le point précis qui sépare la foi catholique d'avec l'hérésie. L'auteur des *Lettres* ne craint pourtant à cet égard que *d'être hérétique de nom.* Non-seulement il ne veut pas croire le sens exprimé par les termes de pouvoir prochain, mais il refuse de le *prononcer des lèvres.* Il assure qu'il n'y a *plus de remède*, si *ce mot barbare* n'est point *banni*, et que *la division* sera éternelle.

Cet auteur parle encore ainsi. Les Jansénistes veulent qu'il n'y ait « aucune grâce véri» tablement suffisante, qui ne soit aussi effi» cace. C'est-à-dire que toutes celles qui ne » déterminent point la volonté à agir effective» ment, sont insuffisantes pour agir. » Après un tel aveu, peut-il rester encore quelque question de fait, et ne voit-on pas que c'est la question de droit qui cause véritablement la dispute ? *Les Jansénistes*, suivant l'aveu formel de cet auteur, soutiennent contre les Thomistes, que *toutes* les grâces *qui ne déterminent point à agir effectivement*, *sont insuffisantes pour agir,* et par conséquent que tout juste qui n'agit pas effectivement, quand le commandement positif le presse, et qui pèche mortellement faute de l'accomplir, n'a tout au plus qu'une grâce *insuffisante pour agir*, puisqu'il n'agit pas effectivement. Or il est évident qu'on ne peut point faire un acte surnaturel, quand on n'a qu'une grâce insuffisante pour le faire. Donc, suivant cet auteur, le juste, dans ce cas, est dans une actuelle impuissance d'éviter le péché mortel. De ce principe il s'ensuit que nul homme, même juste, n'a jamais le vrai pouvoir de faire aucun acte commandé qu'il ne fait pas, et qu'il ne peut jamais s'abstenir de violer aucun précepte positif qu'il viole par omission. Qu'y a-t-il de plus opposé à la doctrine des vrais Thomistes ?

L'auteur des *Lettres* ajoute que la grâce du juste qui tombe, est, selon les Thomistes, *suffisante, sans l'être.* Il poursuit en disant : « C'est-a-dire que cette grâce suffit, quoiqu'elle » ne suffise pas ; c'est-à-dire qu'elle est suffi» sante de nom, et insuffisante en effet. » Il » finit en disant : « Si j'avois du crédit en Fran» ce, je ferois publier à son de trompe : On » fait à savoir que quand les Jacobins disent » que la grâce suffisante est donnée à tous, » ils entendent que tous n'ont pas la grâce qui » suffit effectivement. »

[1] I Part. quæst. LXXXIII, art. I et II.

On voit clairement, par ces paroles, combien le parti étoit opposé en ce point à toute l'école *des Jacobins*. Tel est le jeu d'esprit de cet auteur sur la doctrine thomistique, à laquelle néanmoins tout le parti proteste qu'il est inviolablement attaché, comme au dogme de foi, et à laquelle l'auteur se réduit lui-même dès qu'il se sent pressé. Cette comédie sur la doctrine des Thomistes reçoit encore tous les jours les applaudissemens et les acclamations de tout le parti. Mais pendant que, d'un côté, on ne cesse point de tourner en dérision le pouvoir prochain avec la grâce suffisante des Thomistes, dans tous les discours naturels et sincères, qu'on tient en liberté avec les vrais amis du parti; d'un autre côté, on ne craint nullement de recourir, dès qu'on est pressé, à ce même sens thomistique jusque dans les professions de foi et dans les sermens où il s'agit des anathêmes de l'Eglise. Dans cette extrémité on se résout *à prononcer* des mots du bout *des lèvres*, *de peur d'être hérétique de nom*. Si le sens thomistique est le sérieux retranchement de l'auteur pour sauver sa foi, pourquoi en fait-il une dérision si indigne? et si au contraire ce sens n'est, selon lui, qu'un langage ridicule, pourquoi en fait-il son plus sérieux retranchement, pour justifier sa foi et celle de tout son parti?

Nous avons donc la clef de ces professions de foi faites avec serment pour persuader au monde que le jansénisme n'est qu'un fantôme. On fait comme si on *prononçoit des lèvres ces paroles, de peur d'être hérétique de nom* : Je crois que le juste qui tombe, a une grâce suffisante, qui lui donne actuellement un vrai pouvoir de ne tomber pas. Mais on fait, comme si on ajoutoit tout bas : Cette grâce *suffisante de nom est insuffisante en effet*, et ce pouvoir éloigné n'est pas un pouvoir présent pour ce moment-là. C'est-à-dire *que cette grâce suffit, quoiqu'elle ne suffise pas*, et qu'on peut agir, quoiqu'on ne le puisse pas actuellement. C'est-à-dire qu'on peut agir, parce qu'on le pourroit, si on avoit, outre les forces présentes, celles qui manquent et qui sont refusées. C'est-à-dire, la volonté en a le pouvoir dans le sens thomistique, qui selon nous n'est pas un sens, mais un galimatias ridicule et une folle contradiction. C'est-à-dire, la volonté en a le pouvoir dans un sens que nous ne pouvons ni croire ni concevoir, dont nous nous moquons tous ensemble, et que nous n'admettons *des lèvres*, que *de peur d'être hérétique de nom*.

Luther et Calvin auroient pu sans doute en dire autant, sans changer d'opinion. Ils auroient pu *prononcer des lèvres ces paroles* : Quoique nous soyons persuadés que l'homme est toujours nécessité tantôt par la grâce au bien, tantôt par la concupiscence au mal, nous admettons néanmoins sans peine une grâce suffisante qui ne suffit pas, et un pouvoir avec lequel on ne peut rien. Nous admettons *des lèvres* ces mots, dans le sens thomistique, qui selon nous n'est pas un sens, mais une pure extravagance.

Est-ce dans une telle comédie, qu'on peut prendre Dieu à témoin de la pureté de sa foi? En quelle conscience les admirateurs de ces *Lettres* peuvent-ils protester à toute l'Eglise, qu'ils admettent un pouvoir prochain et une grâce suffisante dans le sens thomistique, eux qui sont persuadés, avec l'auteur des *Lettres*, que ce sens n'en est qu'un galimatias insensé, et que cette grâce *suffisante de nom est insuffisante en effet?*

Que diroit-on d'un homme qui refuseroit de dire simplement, absolument et sans restriction : Je crois la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; ou bien : Je crois la divinité de Jésus-Christ? Que penseroit-on de lui, s'il s'obstinoit à ajouter toujours : Je crois ces deux propositions dans le sens de certains hommes, qui me paroissent ne les croire sérieusement ni l'une ni l'autre. Je les crois comme ces hommes qui, selon moi, les contredisent réellement, et qui ne les admettent *des lèvres*, que par un langage insensé?

Mais allons encore plus loin, et demandons à l'auteur des *Lettres*, qu'il nous explique sincèrement, si le juste qui tombe, peut, selon lui, accomplir dans ce moment le précepte positif, dont l'inexécution le rend digne de la peine éternelle? Voici sa réponse : « Direz-vous » par exemple, qu'un homme ait la nuit, et » sans aucune lumière, le pouvoir prochain » de voir? » Il ajoute, en parlant à un Dominicain : « Si l'on ne vous servoit à dîner que » deux onces de pain et un verre d'eau, seriez-» vous content de votre prieur, qui vous diroit » que cela seroit suffisant pour vous nourrir, » sous prétexte qu'avec autre chose qu'il ne » vous donneroit pas, vous auriez tout ce qui » vous seroit nécessaire pour bien dîner? » Le voilà le pouvoir éloigné, qu'on voudroit mettre en la place du prochain. Jugez, mes très-chers frères, s'il est présent dans le besoin. Il est présent comme le bon dîner est présent au Jacobin réduit à deux *onces de pain*. C'est un pouvoir qu'on nomme suffisant, *sous*

prétexte qu'avec un autre secours, qui ne vous est pas donné, *vous auriez tout ce qui seroit nécessaire* pour ne violer pas le précepte.

Si vous pressez encore l'auteur des *Lettres*, il ajoutera une troisième comparaison d'un voyageur malade, à qui un médecin dit. Vos forces sont suffisantes pour achever votre voyage, « parce que vous avez encore vos jambes. » Or les jambes sont les organes qui suffisent » naturellement pour marcher. Mais, lui dit » le malade, ai-je toute la force nécessaire pour » m'en servir? car il me semble qu'elles sont » inutiles dans ma langueur. Non certainement, » dit le médecin, et vous ne marcherez jamais » effectivement, si Dieu ne vous envoie son se- » cours du ciel, pour vous soutenir et pour » vous conduire [1]. » L'auteur se moque ainsi de toute l'école des Thomistes, qu'il dépeint sous la figure de ce médecin ridicule.

Ainsi, suivant l'auteur, le commandement positif, qui presse un juste dans un moment précis où nous supposons que ce juste tombe, lui est actuellement aussi impossible, qu'il est impossible à un homme de *voir la nuit sans aucune lumière ;* qu'il est impossible à un Dominicain de *bien dîner* avec *deux onces de pain et un verre d'eau ;* qu'enfin il est impossible à un voyageur malade de continuer son voyage sur ses *jambes inutiles dans sa langueur.* Ce juste ne peut non plus éviter sa chute, son impénitence finale, et son éternelle damnation, qu'un homme peut *voir la nuit sans aucune lumière*, qu'un Dominicain peut *bien dîner* avec *deux onces de pain et un verre d'eau*, et qu'un voyageur *malade* peut continuer son voyage *sur ses jambes inutiles dans sa langueur.* Est-ce donc là ce *pouvoir le plus suffisant* de tous, ce pouvoir tout prêt *sans aucun intervalle*, que saint Augustin dit être nécessaire? Est-ce donc là *ce pouvoir dégagé* que saint Thomas demande *pour agir*, faute de quoi la liberté d'exercice manque?

Jamais ni Luther ni Calvin n'ont prétendu, en supposant que nos volontés sont nécessitées, établir une plus grande impuissance dans la volonté, que celle d'un homme qui ne peut *voir la nuit sans aucune lumière*, ou *bien dîner* avec *deux onces de pain et un verre d'eau*, ou bien continuer un voyage sur *ses jambes inutiles dans sa langueur*.

L'Eglise ne peut point avoir imputé à la première des cinq propositions de Jansénius un sens plus outré et plus odieux que celui dont il s'agit. Peut on s'imaginer qu'un commandement soit plus impossible au juste, faute d'une certaine grâce pour l'accomplir, qu'il est impossible *de voir sans lumière*, de *bien dîner* avec *deux onces de pain*, de continuer un voyage sur *des jambes inutiles ?* Voilà donc la première des cinq propositions, prise *dans son sens propre, naturel et littéral,* qui saute aux yeux dans le texte de ces *Lettres*, dont tout le parti est charmé. Si on ne voit point cette proposition dans ces *Lettres*, où elle est si palpable, je ne m'étonne plus qu'on ne la voie point dans le texte de Jansénius. On ne la trouvera jamais nulle part, si on ferme les yeux pour ne la voir pas dans ces trois étonnantes comparaisons.

C'est par ces trois exemples, que l'auteur tourne en ridicule le sens thomistique dans le pouvoir prochain. C'est par ces trois exemples, qu'il prétend démontrer l'impuissance du juste, et l'impossibilité du précepte, toutes les fois que la grâce efficace lui manque. C'est ainsi qu'il parle, contre l'unique ressource qui lui reste pour sauver sa foi.

Ce sens thomistique est néanmoins sans doute le point de droit. Mais ce sens thomistique est tout ensemble le point de droit et le jouet de l'auteur aussi bien que de tous ceux qui lui applaudissent. Le point de droit est sans doute de savoir si le juste peut ou ne peut pas actuellement s'abstenir de pécher mortellement. L'Eglise décide ce point de droit par un anathème contre quiconque dira que le commandement est alors actuellement *impossible* à ce *juste, selon les forces présentes qu'il a.* L'auteur des *Lettres* rit de ce pouvoir d'éviter le péché, et soutient que ce juste est autant dans l'impossibilité de ne pécher pas, que ces trois hommes sont dans l'impuissance, l'un de *voir sans lumière*, l'autre de *bien dîner* avec trop peu de pain, et le dernier de voyager sur *des jambes inutiles* par une extrême *langueur.*

Quelque prévention que le lecteur puisse avoir en faveur du génie sublime et des grâces inimitables qui éclatent dans ces *Lettres*, il doit avouer que l'auteur a soutenu clairement la première des cinq propositions, dans les mêmes textes où il veut prouver que personne ne les soutient. Il est donc manifeste qu'en se jouant de la question de fait, il décide contre l'Eglise celle de droit. Celle de fait ne lui sert que pour couvrir l'autre. Tel est l'usage qu'on fait de cette distinction.

[1] IIe Lettre.

XXVII.

Certaines signatures du Formulaire sont suspectes d'équivoque et de restriction mentale.

On peut comprendre maintenant, mes très-chers frères, suivant quels principes certains théologiens fortement prévenus pour la doctrine de Jansénius, se déterminent tout-à-coup, sans passer par aucune des voies naturelles d'une sincère persuasion, à signer simplement le Formulaire. D'un côté, dès qu'on les presse, ils ne se soumettent pour le point de droit, qu'en condamnant les cinq propositions dans le sens outré, monstrueux et chimérique de la première des trois colonnes, dont nous avons déjà parlé, et ils se réservent toujours de croire le sens qui dans le fond est le propre et le véritable des propositions mêmes. Ils appellent ce sens celui de saint Augustin, et ils admettent tout ce qu'on veut, pourvu qu'on leur permette d'y ajouter pour correctif qu'ils le croient *dans le sens thomistique*, c'est-à-dire dans un sens qui, selon eux, n'en est pas un.

D'un autre côté, ils ne croient point que le sens outré, monstrueux et chimérique, qu'ils donnent aux propositions, se trouve dans le livre de Jansénius. Mais pour ce point de fait, voici comment ils forment leur conscience. C'est d'eux-mêmes que nous l'apprenons. « Les théo-» logiens, dit l'auteur de l'Histoire du Jansé-» nisme [1], qui soutiennent que quand l'Eglise » et les supérieurs proposent à signer des dog-» mes de foi et des faits humains, ils n'enten-» dent pas qu'ils disent qu'on ait pour les uns » et les autres la même croyance, et qu'ainsi » la restriction du fait est toujours sous-en-» tendue; ceux-là, dis-je, qui sont dans cette » opinion, qui est fort commune et fort com-» mode, signent tout ce qu'on veut sans » peine. » Puis l'auteur ajoute : « Tant de gens » intéressés, qui ne veulent pas perdre leurs » emplois, leurs charges, leurs bénéfices, ni » les moyens d'en avoir, et qui font plus d'état » des biens temporels que des spirituels, sont » toujours près de faire ce qu'on désire d'eux, » plutôt que de hasarder leur fortune. »

Mais écoutons un autre témoin aussi peu suspect. C'est le principal écrivain du parti : « Telles sont, dit-il [2], les souscriptions forcées » que l'on exige depuis trente ou quarante ans. » On se flatte de donner des témoins à la vérité, » et on ne fait que des mensonges, de faux ser-» mens, des actions de dissimulation et d'hypo-» crisie. »

[1] *Hist. du Jans.* t. II, p. 277. — [2] *Lett. d'un Evêque à un Evêque*, p. 164.

XXVIII.

Ce qu'on doit penser des expressions de quelques théologiens qui ont dit que l'Eglise peut se tromper sur les faits.

Avant que finir, il est juste, mes très-chers frères, de dire deux mots sur quelques auteurs des derniers siècles, que les défenseurs de Jansénius citent, pour prouver que l'Eglise est faillible sur les faits.

Saint Thomas enseigne seulement que » l'Eglise peut se tromper dans les jugemens » qu'elle prononce sur des faits particuliers, » comme quand il s'agit de possessions, ou de » crimes, ou de choses semblables, A CAUSE DES » FAUX TÉMOINS; PROPTER FALSOS TESTES [1] ». C'est ce qui est sans doute très-différent de l'héréticité des textes, qui corromproient le dépôt de la foi, si l'Église manquoit à les interpréter et à les condamner dans leur sens véritable. Il est très-facile de démontrer que le torrent des théologiens n'a fait que suivre presque mot pour mot saint Thomas dans cette décision.

Que si quelques-uns d'entr'eux, en très-petit nombre, étant pressés par les difficultés qu'ils s'efforçoient de vaincre sur d'autres matières, et n'examinant pas alors la question présente dans toute son étendue, n'ont pas distingué assez nettement les faits personnels, et indifférens au dogme, d'avec les faits dogmatiques des textes qui rentrent dans le droit, on ne doit point être étonné de ce défaut de précaution. Les meilleurs auteurs peuvent ne parler pas d'exactitude d'un point de doctrine, quand ce point n'a jamais encore été éclairci par aucune dispute, surtout quand ils n'en parlent qu'en passant, à la hâte, et par rapport à d'autres points qui les occupent alors uniquement. Si ces vénérables théologiens eussent aperçu les conséquences qu'on veut tirer maintenant de leurs expressions, ils auroient été effrayés. Tous leurs principes tendent évidemment à établir, en vertu des promesses, l'autorité infaillible de l'Eglise pour juger des textes qui affirment ou qui nient le dogme révélé, parce que l'Eglise ne peut juger des sens qu'en jugeant des paroles. Toutes les preuves qu'ils donnent de cette autorité infail-

[1] *Quod lib.* IX, art. XVI.

lible, ne peuvent avoir aucun sens réel, qu'en leur donnant cette étendue. Avec quelle douleur auroient-ils entendu dire que l'Eglise peut se tromper sur la signification des paroles, jusqu'à induire tous ses enfans en erreur contre la foi, en leur donnant pour symboles des textes dignes d'être anathématisés dans des canons, et en leur donnant dans des canons, comme des textes anathématisés, ceux qui devroient servir de symboles ?

Il n'est donc arrivé sur cette question, que ce qui arrive sur la plupart des autres. Saint Augustin remarquoit que les Pélagiens avoient mis en son temps les défenseurs de la grâce dans la nécessité de soutenir le dogme de foi *avec plus de soin et d'exactitude. Diligentiùs et operosiùs.* « Nous avons appris, ajoute ce saint docteur [1], » que chaque hérésie oppose à l'Église ses questions particulières, contre lesquelles il faut » soutenir l'Ecriture divine, avec plus d'exactitude que si on n'y étoit forcé par aucune nécessité. »

Quoi qu'il en soit, il ne sera jamais permis d'opposer à tout ce que nous venons de voir, certaines autorités particulières, ni même les exemples de certains cas, où l'Église est demeurée dans le silence pour ne répéter pas perpétuellement ses censures.

Nous montrons une nécessité évidente que l'Église ne se trompe point sur la parole, afin qu'elle ne trompe point ses enfants sur le sens que la parole seule peut ou transmettre ou falsifier.

Nous montrons la promesse formelle de Jésus-Christ, qui s'engage à être *tous les jours* sans interruption, *jusqu'à la consommation du siècle*, avec l'Église *enseignant toutes les nations*, et par conséquent jugeant sans cesse avec elle de toute parole qui conserve ou qui corrompt le dépôt de la foi.

Nous produisons les actes des conciles, qui sont une décision pratique, évidente et perpétuelle de notre question.

Nous ne faisons que suivre la déclaration précise de l'assemblée du clergé de France de l'an 1656, qui attribue à l'Église sur de tels faits *la même autorité infaillible, avec laquelle elle juge de la foi.*

Nous nous attachons à la nature de la tradition même, qui est la parole non écrite dans les livres sacrés. L'Église n'a pas moins besoin d'être infaillible sur le sens de la parole non écrite, que de l'être sur le sens de la parole écrite. C'est même sur le sens de la parole non écrite, que celui de la parole écrite doit être réglé. La tradition consiste dans un jugement continuel, que l'Église fait, sur les paroles qu'elle a prononcées dans tous les siècles, et qu'elle a besoin de rappeler actuellement pour continuer, sans variation, à transmettre le sens révélé.

De plus, ces théologiens qu'on voudroit nous opposer, n'écrivoient que pour établir l'autorité infaillible de l'Église contre les Protestants. Eh ! que peut-on établir de solide contre eux, si on permet aux hérétiques de tous les siècles d'éluder à l'infini tous les symboles, tous les canons, et tous les décrets dogmatiques, en disant sans cesse que l'Église, qui ne s'est point trompée sur un certain sens en l'air, s'est trompée sur toutes les paroles dont elle a jugé ? N'est-ce pas se jouer d'une infaillibilité vague et chimérique qu'on suppose toujours faillible dans son application à chaque fait particulier ?

D'un côté, est-il permis d'opposer certaines expressions négligées de quelques auteurs, à l'évidence de leurs propres principes ? D'un autre côté, de quel droit peut-on se prévaloir de ce que l'Église n'a pas cru avoir besoin de censurer tous les écrits qui autorisent le silence respectueux ? Ne voit-on pas la conduite actuelle de l'Église, qui est la plus évidente et la plus formelle de toutes les décisions ? Malgré tant d'écrits, elle persiste encore depuis environ cinquante ans à faire jurer à chacun de ses ministres qu'il croit le prétendu fait, sans distinction d'avec le droit. Dira-t-on que l'Eglise fait jurer ses ministres sur un fait à l'égard duquel elle ne se croit pas sûre de ne se tromper point et de ne les pas tromper eux-mêmes ? Que diroient les défenseurs de Jansénius, si dans quelque point de morale, quelqu'un vouloit leur opposer ou un certain nombre de casuistes, ou le silence de l'Eglise, qui ne les auroit pas condamnés en détail ? Croiroient-ils qu'on pût opposer de telles raisons, à l'Ecriture, aux conciles, à la décision pratique de l'Eglise entière et au serment qu'elle exigeroit de ses ministres, contre l'opinion relâchée de ces casuistes particuliers ?

XXIX.

Conclusion.

A Dieu ne plaise que nous nous élevions ici, avec un zèle amer, contre les défenseurs de Jansénius. Dieu sait jusqu'à quel point nous craignons toute préoccupation et toute partialité. Mais ce n'est point être préoccupé, que de

[1] *De dono Persev.* c. xx : l. x.

se soumettre humblement aux décisions de l'Eglise, et ce n'est point être partial, que de vouloir que chacun s'y soumette. Il ne s'agit ni d'Apollo ni de Céphas, mais de Jésus-Christ, qu'on écoute en écoutant le corps des pasteurs. Malheur à nous si nous cherchions à plaire aux hommes, lorsque nous ne devons avoir en vue que la vérité éternelle. *Si hominibus placerem, servus Christi non essem*[1]. La charité ne pense point le mal, et croit facilement le bien. Loin d'éclater contre quelque particulier qui auroit, avec de la bonne foi et de la docilité pour l'Eglise, quelque prévention pour la doctrine de Jansénius, nous ne songerions qu'à soulager son cœur, et qu'à l'attendre pour le détromper peu à peu. Nous nous oublierions nous-mêmes, plutôt que d'oublier jamais cette aimable leçon de l'Apôtre[2] : *Infirmum autem in fide assumite, non in disceptationibus cogitationum. Recevez avec ménagement celui qui est foible dans la foi, sans entrer dans des disputes de pensées.* Nous mourrions contens, si nous avions vu les défenseurs de Jansénius doux et humbles de cœur tourner leurs talens et leurs travaux en faveur de l'autorité qu'ils combattent.

Ils sont sages, il est vrai ; mais ils n'ont point assez connu les bornes de cette sagesse sobre et tempérée, que l'Apôtre nous recommande. Ils n'ont jamais assez compris la profondeur de cette parole : *Que personne ne se séduise soi-même. Si quelqu'un d'entre vous paroît sage selon le monde, qu'il devienne fou pour devenir sage*[3]. Ils doivent nous permettre de leur dire ce que saint Augustin disoit à Vincent Victor[4] : « Avec le génie que Dieu vous a donné, il paroît que vous serez véritablement sage, si vous ne croyez pas l'être. » Nous ajouterons avec ce Père[5]. « Si c'est de l'erreur que vous voulez être victorieux, ne cherchez point à vous complaire dans la victoire. Ne croyez point savoir ce que vous ne savez pas, et apprenez à ne savoir point, afin que vous parveniez à savoir. *Ut scias, disce nescire.* »

Nous leur donnons avec plaisir la louange que ce saint docteur donnoit à ses adversaires, qu'il nomme *des esprits forts et pénétrans ; fortissima et celerrima ingenia*[6]. Mais ils n'ont jamais assez considéré, ni jusqu'où va le don de Dieu pour le besoin des hommes, ni quel est ce *comble d'autorité* que Jésus-Christ a mis dans l'Eglise, pour humilier, pour fixer et pour réunir les esprits. *Culmen auctoritatis obtinuit*[7].

[1] *Gal.* I. 10. — [2] *Rom.* IV. I. — [3] *I. Cor.* III. 18. — [4] *De anim. et ejus orig.* l. III. c. 1. — [5] *Ibid.* l. IV, c. 24. — [6] *De Nat. et Grat.* cap. VI. — [7] *De util. cred.*

Chacun tient son esprit en captivité sous le joug de la foi, quand il s'agit par exemple de croire que le corps glorieux de Jésus-Christ est caché dans l'Eucharistie sous l'apparence d'une vile parcelle de pain. Mais on n'accoutume point assez son esprit à croire de même que le Saint-Esprit parle dans cette assemblée d'hommes pécheurs et imparfaits, qu'on appelle le corps des pasteurs. La vue des hommes foibles qui font la décision de l'Eglise, forme en nous une tentation plus subtile, et une révolte plus violente de notre propre sens, que la vue des espèces du pain dans l'Eucharistie. En gros, on n'ose douter que l'Eglise ne soit, suivant les promesses, toujours assistée par le Saint-Esprit : mais en détail on cherche des distinctions subtiles, pour éluder cette autorité, qu'on auroit horreur de combattre directement. Il est dur d'être réduit à croire l'Eglise, dans le point précis où l'on est attaché à se croire soi-même. Il est douloureux de se laisser déposséder de toutes ses opinions les plus anciennes et les plus chères. C'est notre propre sens qui est l'idole de notre cœur ; c'est la liberté de pensée dont notre cœur est le plus jaloux. Notre jugement est le fond le plus intime de nous-mêmes ; c'est ce qu'il nous coûte le plus à nous arracher. Mais bienheureux les pauvres d'esprit, qui se détachent de leurs sentimens les plus intérieurs, comme les solitaires dans les cloîtres se dépouillent de leurs possessions extérieures.

Les Manichéens, comme saint Augustin nous l'apprend, ne pouvoient se résoudre à entrer dans l'Eglise catholique, parce qu'elle s'attribue *une terrible autorité*[1], et qu'elle veut que l'esprit humain cesse d'abord de s'écouter, pour n'écouter plus qu'elle. Mais ce Père leur déclare[2], « qu'on ne peut en aucune sorte entrer dans la vraie religion, sans se soumettre au joug pesant de cette autorité impérieuse. » Il leur dit encore[3] : « Jésus-Christ menoit des hommes insensés par la foi : vous les menez par la raison.... C'est la seule autorité qui attire les insensés pour les conduire à la sagesse. »

Au reste, nous ne présumons point de nos propres forces. Trop heureux de nous taire le reste de nos jours, si nous n'étions pas dans la nécessité de veiller et d'instruire un grand troupeau, dans le pays même où ces contestations ont le plus éclaté. *Væ mihi, si non evangelizavero*[4]. Nous craignons tout de notre foiblesse,

[1] *De util. cred.* c. I. — [2] *Ibid.* c. IX. — [3] *Ibid.* c. XIV et XVI. — [4] *I Cor.* IX, 16.

et nous n'espérons rien que de celui qui se plaît à soutenir les foibles pour la cause de son Eglise.

A CES CAUSES, après avoir consulté longtemps, et en divers lieux, plusieurs théologiens, savans, pieux, modérés, pacifiques; après avoir cherché les vrais principes dans les pures sources de l'Ecriture et de la tradition; après avoir humblement heurté à la porte, et invoqué le saint nom de Dieu, nous condamnons l'écrit intitulé : *Cas de conscience proposé par un confesseur de province, touchant un ecclésiastique qui est sous sa conduite, et résolu par plusieurs docteurs de la faculté de théologie de Paris ;*

Comme renouvelant le scandale des anciennes contestations, sur lesquelles il trouble le silence respectueux même, sous prétexte de l'exiger ;

Comme soutenant d'une façon indirecte les erreurs du livre de Jansénius, par la permission que ces docteurs donnent à un chacun, d'une manière si publique et si affectée, de croire en secret que la doctrine de ce livre est pure ;

Comme favorisant le parjure jusque dans les professions de foi, puisque d'un côté les particuliers jurent, en signant le Formulaire, qu'ils croient ce livre hérétique dans son sens propre, naturel et littéral, et que d'un autre côté ces mêmes particuliers peuvent, suivant la résolution du *Cas*, croire en secret, contre leur serment, que ce même livre est très-orthodoxe ;

Comme injurieux au saint Siége et à toute l'Eglise, puisque ces docteurs ne peuvent permettre aux particuliers de croire le livre de Jansénius pur et orthodoxe, dans son sens propre et naturel, qu'en leur permettant de rejeter sur des sens étrangers, forcés et chimériques, les anathèmes prononcés; ce qui rend odieuses et ridicules tant de bulles et de constitutions reçues de toutes les Eglises :

Enfin comme sapant le fondement nécessaire de l'autorité de l'Eglise dans la pratique, puisqu'elle ne peut jamais juger en matière de foi que sur des paroles ou textes, qu'elle ne peut en bien juger qu'autant qu'elle les entend bien, et qu'elle ne laisseroit à ses enfans ni trace certaine de tradition, ni ressource contre l'erreur sur le sens révélé, si elle leur donnoit dans ses autres décrets dogmatiques, *la forme des paroles saines* pour *la nouveauté profane de paroles*, et la *nouveauté profane de paroles* pour *la forme des paroles saines*.

Mandons et ordonnons à tous curés, vicaires, directeurs et confesseurs de lire en leur particulier notre présente Ordonnance et Instruction, et de publier dans leurs prônes l'endroit où est la censure de l'*Imprimé*, qui commence par ces mots, A CES CAUSES. Nous ordonnons pareillement qu'elle sera lue dans toutes les communautés séculières et régulières.

Donné à Cambrai le 10 février 1704.

† FRANÇOIS, ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI.

Par Monseigneur :

DES ANGES, *secrétaire*.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

RÉPONSE DE M. DE CAMBRAI

A L'ÉCRIT

DE M. DE MEAUX

INTITULÉ *RELATION SUR LE QUIETISME.*

RÉPONSE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

AUX *REMARQUES*

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

SUR LA

RÉPONSE A LA RELATION SUR LE QUIÉTISME.

LETTRE PASTORALE

DE M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS,

ET SUR LES EXPLICATIONS DIFFÉRENTES QUE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI EN A DONNÉES.

LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

POUR SERVIR DE RÉPONSE

A LA *LETTRE PASTORALE*

DE M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES SUR LE LIVRE INTITULÉ

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

PREMIÈRE LETTRE.

SECONDE LETTRE.

LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES,

EN RÉPONSE

A LA *LETTRE D'UN THÉOLOGIEN*.

PREMIÈRE LETTRE.

SECONDE LETTRE.

LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

POUR RÉPONDRE A SON OUVRAGE LATIN INTITULÉ

DE NOVA QUÆSTIONE TRACTATUS TRES.

PREMIÈRE LETTRE,

Contre le traité latin intitulé *Mystici in tuto*, sur l'Oraison passive.

LETTRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

Pour répondre à son traité latin intitulé *Schola in tuto*,

SUR LA CHARITÉ.

RÉPONSE DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A l'écrit de M. de Meaux intitulé *Quæstiuncula*, etc.

LES PRINCIPALES PROPOSITIONS DU LIVRE DES

MAXIMES DES SAINTS JUSTIFIÉES, etc.

LETTRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX, EN RÉPONSE A L'ÉCRIT

INTITULÉ

LES PASSAGES ÉCLAIRCIS, etc.

PREMIÈRE LETTRE.

SECONDE LETTRE.

PRÉJUGÉS DÉCISIFS POUR M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

LETTRES DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

SUR LA RÉPONSE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

AUX *PRÉJUGÉS DÉCISIFS.*

LETTRE DE M. L'ARCHEV. DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LA CHARITÉ.

LETTRES DE M. L'ARCHEV. DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR DOUZE PROPOSITIONS QU'IL VEUT FAIRE CENSURER PAR DES DOCTEURS DE SORBONNE.

PIÈCES RELATIVES A LA CONDAMNATION

DU LIVRE DES *MAXIMES DES SAINTS*.

DISSERTATIO DE AMORE PURO,

SEU ANALYSIS CONTROVERSIÆ ARCHIEPISCOPUM INTER CAMERACENSEM ET MELDENSEM EPISCOPUM HABITÆ, DE CHARITATIS NATURA, NECNON DE HABITUALI STATU PURI AMORIS.

PRIMA PARS. DE CONTROVERSIA CUM EPISCOPO MELDENSI SUPER CHARITATIS DEFINITIONE.

SECUNDA PARS. DE CONTROVERSIA CUM D. CARD. NOALLIO ET EPISCOPO CARNOTENSI, SUPER CHARITATIS NATURA.

TERTIA PARS. DE DOCTRINA QUAM IN APOLOGETICIS TUERI CONATUS SUM.

EPISTOLÆ AD SS. DD. NN. CLEMENTEM

PAPAM XI, DE EADEM CONTROVERSIA.

EPISTOLA PRIMA.

EPISTOLA SECUNDA.

OEUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE. — SECTION IV.

OUVRAGES SUR LE JANSÉNISME.

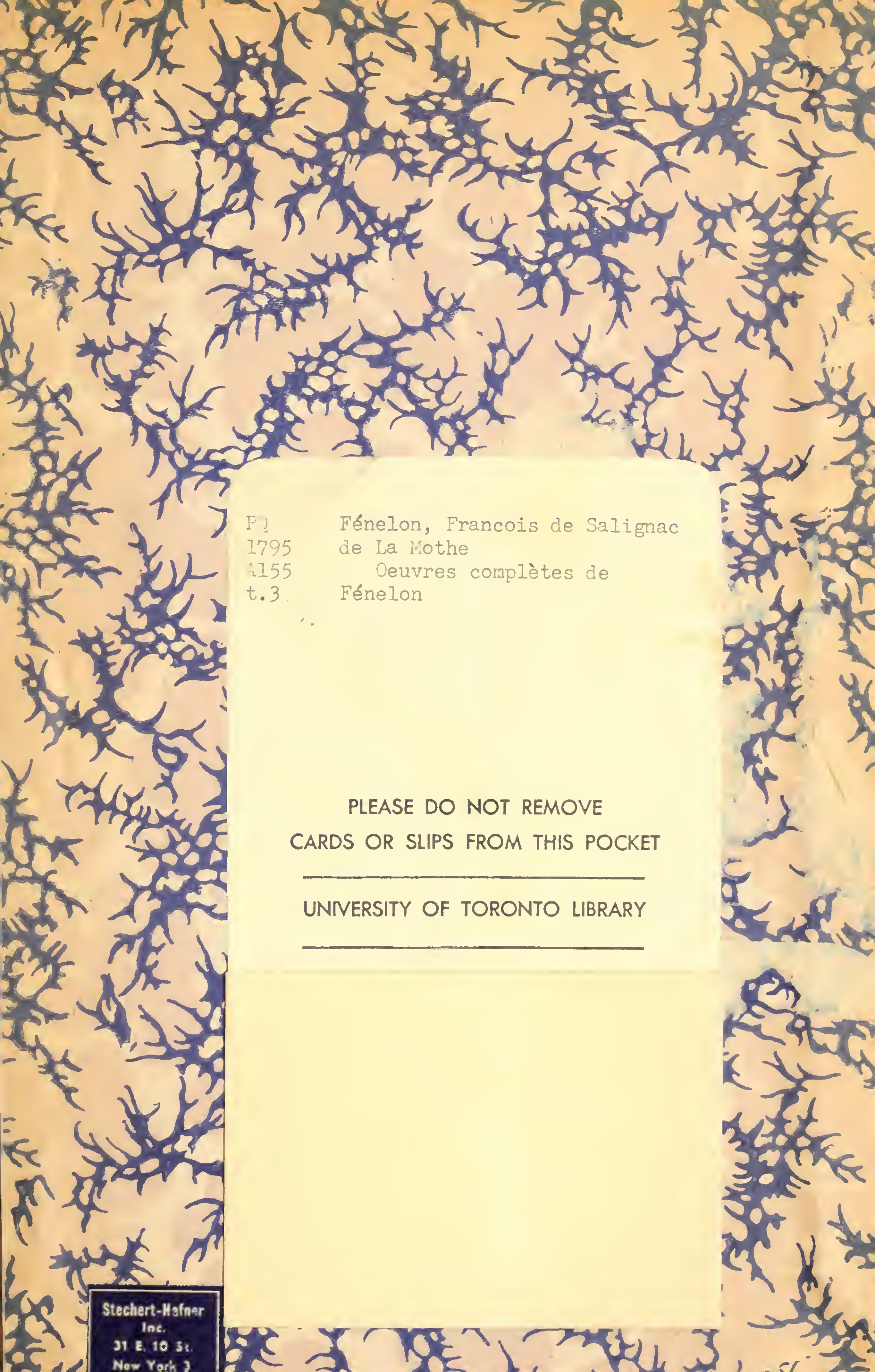
ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE

PORTANT CONDAMNATION

DU *CAS DE CONSCIENCE*.

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME.





P?
1795
A155
t.3
Fénelon, Francois de Salignac
de La Mothe
Oeuvres complètes de
Fénelon
PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
Stechert-Hafner
Inc.
31 E. 10 St.
New York 3

